

S. THOMÆ AQVINATIS
ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA
THEOLOGIÆ

PRIMA PARS

S. THOMÆ AQVINATIS

ORDINIS PRÆDICATORUM

SVMMA
THEOLOGIÆ

PRIMA PARS

TEXTUM ELECTRONICUM PRÆPARAVIT ET INDEXAVIT

RICARDO M. ROMN,
S. R. E. PRESBYTERUS

BONIS AURIS
MCMXCVIII



GORETTI PUBLICATIONS
MMX

NIHIL OBSTAT:
Censor Deputatus

IMPRIMATUR: +
(Archi)Episcopus Loci

Dozenal numeration is a system of thinking of numbers in twelves, rather than tens. Twelve is much more versatile, having four even divisors—2, 3, 4, and 6—as opposed to only two for ten. This means that such hatefulness as “0.333 . . .” for $\frac{1}{3}$ and “0.1666 . . .” for $\frac{1}{6}$ are things of the past, replaced by easy “0;4”(four twelfths) and “0;2”(two twelfths).

In dozenal, counting goes “one, two, three, four, five, six, seven, eight, nine, ten, elv, dozen; dozen one, dozen two, dozen three, dozen four, dozen five, dozen six, dozen seven, dozen eight, dozen nine, dozen ten, dozen elv, two dozen, two dozen one . . .” It’s written as such: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, τ , ξ , 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 1 ζ , 1 ξ , 20, 21 . . .

Dozenal counting is at once much more efficient and much easier than decimal counting, and takes only a little bit of time to get used to. Further information can be had from the dozenal societies (<http://www.dozenal.org>), as well as in many other places on the Internet.

© 2015 (1188) Donald P. Goodman III. Version 2.0. All rights reserved. This copyright applies only to the formatting of this document, not to its text. That formatting falls under the CC-BY-SA license, available at <http://www.creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/us/>. The text is taken from Documenta Catholica Omnia, <http://www.documentaatholicaomnia.eu/aQ1000QAboutQUs.html>, which itself claims no copyright on the text, which is in the public domain.

This document may be copied and distributed freely, as its text is in the public domain.

Goretti Publications
<http://gorpub.freeshell.org>
gorpub@gmail.com

INDEX

Quæstio 1

- A. 1 *Utrum non sit necessarium, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi* 1
 A. 2 *Utrum sacra doctrina non sit scientia* 2
 A. 3 *Utrum sacra doctrina non sit una scientia* 2
 A. 4 *Utrum sacra doctrina sit scientia practica* 2
 A. 5 *Utrum sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis* 3
 A. 6 *Utrum hæc doctrina non sit sapientia* 3
 A. 7 *Utrum Deus non sit subiectum huius scientiæ* 4
 A. 8 *Utrum hæc doctrina non sit argumentativa* 5
 A. 9 *Utrum sacra Scriptura non debeat uti metaphoris* 6
 A. 10 *Utrum sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus* 6

Quæstio 2

- A. 1 *Utrum Deum esse sit per se notum* 7
 A. 2 *Utrum Deum esse non sit demonstrabile* 8
 A. 3 *Utrum Deus non sit* 9

Quæstio 3

- A. 1 *Utrum Deus sit corpus* 7
 A. 2 *Utrum in Deo sit compositio formæ et materiæ* 8
 A. 3 *Utrum non sit idem Deus quod sua essentia vel natura* 10
 A. 4 *Utrum in Deo non sit idem essentia et esse* 10
 A. 5 *Utrum Deus sit in genere aliquo* 11
 A. 6 *Utrum in Deo sint aliqua accidentia* 12
 A. 7 *Utrum Deus non sit omnino simplex* 12
 A. 8 *Utrum Deus in compositionem aliorum veniat* 13

Quæstio 4

- A. 1 *Utrum esse perfectum non conveniat Deo* ... 14
 A. 2 *Utrum in Deo non sint perfectiones omnium rerum* 14
 A. 3 *Utrum nulla creatura possit esse similis Deo* 15

Quæstio 5

- A. 1 *Utrum bonum differat secundum rem ab ente* 16
 A. 2 *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens* 17
 A. 3 *Utrum non omne ens sit bonum* 18
 A. 4 *Utrum bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum* 18
 A. 5 *Utrum ratio boni non consistat in modo, specie et ordine* 19
 A. 6 *Utrum non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile* 18

Quæstio 6

- A. 1 *Utrum esse bonum non conveniat Deo* 18
 A. 2 *Utrum Deus non sit summum bonum* 18
 A. 3 *Utrum esse bonum per essentiam non sit proprium Dei* 20
 A. 4 *Utrum omnia sint bona bonitate divina* ... 20

Quæstio 7

- A. 1 *Utrum Deus non sit infinitus* 21
 A. 2 *Utrum aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam* 22
 A. 3 *Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem* 22
 A. 4 *Utrum possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum* 23

Quæstio 8

- A. 1 *Utrum Deus non sit in omnibus rebus* 24
 A. 2 *Utrum Deus non sit ubique* 25
 A. 3 *Utrum male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam* 26
 A. 4 *Utrum esse ubique non sit proprium Dei* ... 27

Quæstio 9

- A. 1 *Utrum Deus non sit omnino immutabilis* ... 27
 A. 2 *Utrum esse immutabile non sit proprium Dei* 28

Quæstio 10

- A. 1 *Utrum non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boëtius ponit V de consolatione, dicens quod æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* 29
 A. 2 *Utrum Deus non sit æternus* 28
 A. 3 *Utrum esse æternum non sit soli Deo proprium* 28
 A. 4 *Utrum æternitas non sit aliud a tempore* ... 28
 A. 5 *Utrum ævum non sit aliud a tempore* 30
 A. 6 *Utrum non sit tantum unum ævum* 31

Quæstio 9	32	A. 9	<i>Utrum hoc nomen Deus sit communica-</i>	
A. 1	<i>Utrum unum addat aliquid supra ens</i>		<i>bile</i>	48
A. 2	<i>Utrum unum et multa non opponantur</i>		A. 7	<i>Utrum hoc nomen Deus univoce dicatur</i>
A. 3	<i>Utrum Deus non sit unus</i>		<i>de Deo per naturam, et per participationem, et</i>	
A. 4	<i>Utrum Deus non sit maxime unus</i>		<i>secundum opinionem</i>	50
			A. 8	<i>Utrum hoc nomen qui est non sit maxime</i>
Quæstio 10	35		<i>proprium nomen Dei</i>	51
A. 1	<i>Utrum nullus intellectus creatus possit</i>		A. 10	<i>Utrum propositiones affirmativæ non</i>
	<i>Deum per essentiam videre</i>		<i>possunt formari de Deo</i>	52
A. 2	<i>Utrum essentia Dei ab intellectu creato</i>			
	<i>per aliquam similitudinem videatur</i>		Quæstio 12	53
A. 3	<i>Utrum essentia Dei videri possit oculo</i>		A. 1	<i>Utrum in Deo non sit scientia</i>
	<i>corporali</i>			53
A. 4	<i>Utrum aliquis intellectus creatus per</i>		A. 2	<i>Utrum Deus non intelligat se</i>
	<i>sua naturalia divinam essentiam videre possit</i>			54
A. 5	<i>Utrum intellectus creatus ad videndum</i>		A. 3	<i>Utrum Deus non comprehendat seipsum</i>
	<i>essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat</i>			55
A. 6	<i>Utrum videntium essentiam Dei unus</i>		A. 4	<i>Utrum ipsum intelligere Dei non sit eius</i>
	<i>alio perfectius non videat</i>			<i>substantia</i>
A. 7	<i>Utrum videntes Deum per essentiam</i>			55
	<i>ipsum comprehendant</i>		A. 5	<i>Utrum Deus non cognoscat alia a se</i>
A. 8	<i>Utrum videntes Deum per essentiam</i>			56
	<i>omnia in Deo videant</i>		A. 6	<i>Utrum Deus non cognoscat alia a se</i>
A. 9	<i>Utrum ea quæ videntur in Deo, a videnti-</i>			<i>propria cognitione</i>
	<i>bus divinam essentiam per aliquas similitudi-</i>			57
	<i>nes videantur</i>		A. 7	<i>Utrum scientia Dei sit discursiva</i>
A. 7	<i>Utrum videntes Deum per essentiam</i>			58
	<i>ipsum comprehendant</i>		A. 8	<i>Utrum scientia Dei non sit causa rerum</i>
A. 8	<i>Utrum videntes Deum per essentiam</i>			59
	<i>omnia in Deo videant</i>		A. 9	<i>Utrum Deus non habeat scientiam non</i>
A. 9	<i>Utrum ea quæ videntur in Deo, a videnti-</i>			<i>entium</i>
	<i>bus divinam essentiam per aliquas similitudi-</i>			59
	<i>nes videantur</i>		A. 7	<i>Utrum Deus non cognoscat mala</i>
A. 7	<i>Utrum videntes Deum per essentiam non</i>			57
	<i>simul videant omnia quæ in ipso vident</i>		A. 8	<i>Utrum Deus non cognoscat singularia</i>
A. 8	<i>Utrum aliquis in hac vita possit Deum</i>			57
	<i>per essentiam videre</i>		A. 10	<i>Utrum Deus non possit cognoscere infi-</i>
A. 10	<i>Utrum per naturalem rationem Deum</i>			<i>nita</i>
	<i>in hac vita cognoscere non possimus</i>			58
A. 11	<i>Utrum per gratiam non habeatur al-</i>		A. 11	<i>Utrum scientia Dei non sit futurorum</i>
	<i>tior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per</i>			<i>contingentium</i>
	<i>naturalem rationem</i>			60
			A. 12	<i>Utrum Deus non cognoscat enuntiabilia</i>
				62
			A. 13	<i>Utrum scientia Dei sit variabilis</i>
				62
			A. 14	<i>Utrum Deus de rebus non habeat scien-</i>
				<i>tiam speculativam</i>
				63
Quæstio 11	43	Quæstio 13	64	
A. 1	<i>Utrum nullum nomen Deo conveniat</i>		A. 1	<i>Utrum ideæ non sint</i>
				64
A. 2	<i>Utrum nullum nomen dicatur de Deo</i>		A. 2	<i>Utrum non sint plures ideæ</i>
	<i>substantialiter</i>			64
A. 3	<i>Utrum nullum nomen dicatur de Deo</i>		A. 3	<i>Utrum non omnium quæ cognoscit Deus,</i>
	<i>proprie</i>			<i>sint ideæ in ipso</i>
A. 4	<i>Utrum ista nomina dicta de Deo, sint</i>			65
	<i>nomina synonyma</i>		Quæstio 14	66
A. 5	<i>Utrum ea quæ dicuntur de Deo et creatu-</i>		A. 1	<i>Utrum veritas non sit tantum in intellectu,</i>
	<i>ris, univoce de ipsis dicantur</i>			<i>sed magis in rebus</i>
A. 6	<i>Utrum nomina per prius dicantur de</i>			66
	<i>creaturis quam de Deo</i>		A. 2	<i>Utrum veritas non sit solum in intellectu</i>
A. 7	<i>Utrum nomina quæ important relatio-</i>			<i>componente et dividente</i>
	<i>nem ad creaturas, non dicantur de Deo ex</i>			67
	<i>tempore</i>		A. 3	<i>Utrum verum et ens non convertantur</i>
A. 8	<i>Utrum hoc nomen Deus non sit nomen</i>			68
	<i>naturæ</i>		A. 4	<i>Utrum bonum secundum rationem sit</i>
				<i>prius quam verum</i>
				68
			A. 5	<i>Utrum Deus non sit veritas</i>
				69
			A. 6	<i>Utrum una sola sit veritas, secundum</i>
				<i>quam omnia sunt vera</i>
				69
			A. 7	<i>Utrum veritas creata sit æterna</i>
				67
			A. 8	<i>Utrum veritas sit immutabilis</i>
				68

Quæstio 15	70	Quæstio 12	82
A. 1 <i>Utrum falsitas non sit in rebus</i>	70	A. 1 <i>Utrum providentia Deo non conveniat</i>	82
A. 2 <i>Utrum in sensu non sit falsitas</i>	71	A. 2 <i>Utrum non omnia sint subiecta divinæ providentiæ</i>	83
A. 3 <i>Utrum falsitas non sit in intellectu</i>	71	A. 3 <i>Utrum Deus non immediate omnibus provideat</i>	91
A. 4 <i>Utrum verum et falsum non sint contraria</i>	72	A. 4 <i>Utrum divina providentia necessitatem rebus provisus imponat</i>	91
Quæstio 16	73	Quæstio 13	92
A. 1 <i>Utrum omnium rerum naturalium sit vivere</i>	73	A. 1 <i>Utrum homines non prædestinentur a Deo</i>	92
A. 2 <i>Utrum vita sit quædam operatio</i>	74	A. 2 <i>Utrum prædestinatio ponat aliquid in prædestinato</i>	93
A. 3 <i>Utrum Deo non conveniat vita</i>	74	A. 3 <i>Utrum Deus nullum hominem reprobet</i>	94
A. 4 <i>Utrum non omnia sint vita in Deo</i>	75	A. 4 <i>Utrum prædestinati non eligantur a Deo</i>	94
Quæstio 17	76	A. 5 <i>Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis</i>	95
A. 1 <i>Utrum in Deo non sit voluntas</i>	76	A. 6 <i>Utrum prædestinatio non sit certa</i>	96
A. 2 <i>Utrum Deus non velit alia a se</i>	77	A. 7 <i>Utrum numerus prædestinatorum non sit certus</i>	97
A. 3 <i>Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit</i>	78	A. 8 <i>Utrum prædestinatio non possit iuvari precibus sanctorum</i>	98
A. 4 <i>Utrum voluntas Dei non sit causa rerum</i>	79	Quæstio 20	99
A. 5 <i>Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam</i>	79	A. 1 <i>Utrum liber vitæ non sit idem quod prædestinatio</i>	99
A. 6 <i>Utrum voluntas Dei non semper impleatur</i>	79	A. 2 <i>Utrum liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum</i>	99
A. 7 <i>Utrum voluntas Dei sit mutabilis</i>	78	A. 3 <i>Utrum nullus deleatur de libro vitæ</i>	99
A. 8 <i>Utrum voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat</i>	80	Quæstio 21	98
A. 9 <i>Utrum voluntas Dei sit malorum</i>	81	A. 1 <i>Utrum in Deo non sit potentia</i>	98
A. 7 <i>Utrum Deus non habeat liberum arbitrium</i>	82	A. 2 <i>Utrum potentia Dei non sit infinita</i>	100
A. 8 <i>Utrum non sit distinguenda in Deo voluntas signi</i>	82	A. 3 <i>Utrum Deus non sit omnipotens</i>	101
A. 10 <i>Utrum inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet, prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permissio</i>	83	A. 4 <i>Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint</i>	102
Quæstio 18	84	A. 5 <i>Utrum Deus non possit facere nisi ea quæ facit</i>	102
A. 1 <i>Utrum amor non sit in Deo</i>	84	A. 6 <i>Utrum Deus non possit meliora facere ea quæ facit</i>	103
A. 2 <i>Utrum Deus non omnia amet</i>	85	Quæstio 22	104
A. 3 <i>Utrum Deus æqualiter diligat omnia</i>	86	A. 1 <i>Utrum beatitudo Deo non conveniat</i>	104
A. 4 <i>Utrum Deus non semper magis diligat meliora</i>	86	A. 2 <i>Utrum Deus non dicatur beatus secundum intellectum</i>	105
Quæstio 19	87	A. 3 <i>Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati</i>	105
A. 1 <i>Utrum in Deo non sit iustitia</i>	87	A. 4 <i>Utrum beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines</i>	106
A. 2 <i>Utrum iustitia Dei non sit veritas</i>	88		
A. 3 <i>Utrum misericordia Deo non competat</i>	89		
A. 4 <i>Utrum non in omnibus Dei operibus sit misericordia et iustitia</i>	89		

Quæstio 23	76	Quæstio 28	101
A. 1 <i>Utrum in Deo non possit esse aliqua processio</i>	76	A. 1 <i>Utrum trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci</i>	101
A. 2 <i>Utrum processio quæ est in divinis, non possit dici generatio</i>	77	A. 2 <i>Utrum non sint ponendæ notiones in divinis</i>	103
A. 3 <i>Utrum non sit in divinis alia processio a generatione verbi</i>	78	A. 3 <i>Utrum non sint quinque notiones</i>	104
A. 4 <i>Utrum processio amoris in divinis sit generatio</i>	78	A. 4 <i>Utrum non liceat contrarie opinari de notionibus</i>	105
A. 5 <i>Utrum sint plures processiones in divinis quam duæ</i>	79	Quæstio 29	105
Quæstio 24	77	A. 1 <i>Utrum pater non possit dici principium filii vel spiritus sancti</i>	105
A. 1 <i>Utrum in Deo non sint aliquæ relationes reales</i>	77	A. 2 <i>Utrum hoc nomen pater non sit proprie nomen divinæ personæ</i>	106
A. 2 <i>Utrum relatio in Deo non sit idem quod sua essentia</i>	78	A. 3 <i>Utrum hoc nomen pater non dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur</i>	107
A. 3 <i>Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur</i>	80	A. 4 <i>Utrum esse ingenitum non sit patri proprium</i>	108
A. 4 <i>Utrum in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio</i>	80	Quæstio 27	109
Quæstio 25	81	A. 1 <i>Utrum verbum in divinis non sit nomen personale</i>	109
A. 1 <i>Utrum incompetens sit definitio personæ quam Boëtius assignat in libro de duabus naturis, quæ talis est, persona est rationalis naturæ individua substantia</i>	82	A. 2 <i>Utrum verbum non sit proprium nomen filii</i>	107
A. 2 <i>Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia</i>	83	A. 3 <i>Utrum in nomine verbi non importetur respectus ad creaturam</i>	108
A. 3 <i>Utrum nomen personæ non sit ponendum in divinis</i>	84	Quæstio 28	110
A. 4 <i>Utrum hoc nomen persona non significet relationem, sed substantiam, in divinis</i>	85	A. 1 <i>Utrum imago non dicatur personaliter in divinis</i>	110
Quæstio 26	86	A. 2 <i>Utrum nomen imaginis non sit proprium filio</i>	111
A. 1 <i>Utrum non sit ponere plures personas in divinis</i>	86	Quæstio 30	111
A. 2 <i>Utrum in Deo sint plures personæ quam tres</i>	87	A. 1 <i>Utrum hoc nomen spiritus sanctus non sit proprium nomen alicuius divinæ personæ</i> ..	112
A. 3 <i>Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis</i>	88	A. 2 <i>Utrum spiritus sanctus non procedat a filio</i>	112
A. 4 <i>Utrum hoc nomen persona non possit esse commune tribus personis</i>	89	A. 3 <i>Utrum spiritus sanctus non procedat a patre per filium</i>	114
Quæstio 27	89	A. 4 <i>Utrum pater et filius non sint unum principium spiritus sancti</i>	115
A. 1 <i>Utrum non sit trinitas in divinis</i>	87	Quæstio 31	116
A. 2 <i>Utrum filius non sit alius a patre</i>	87	A. 1 <i>Utrum amor non sit proprium nomen spiritus sancti</i>	117
A. 3 <i>Utrum dictio exclusiva solus non sit addenda termino essentiali in divinis</i>	88	A. 2 <i>Utrum pater et filius non diligant se spiritu sancto</i>	118
A. 4 <i>Utrum dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune</i>	100	Quæstio 32	119
		A. 1 <i>Utrum donum non sit nomen personale</i> ..	119
		A. 2 <i>Utrum donum non sit proprium nomen spiritus sancti</i>	117

Quæstio 33	117	A. 5	<i>Utrum filius non sit in patre, et e converso</i>	138
A. 1	118	A. 6	<i>Utrum filius non sit æqualis patri secundum potentiam</i>	138
A. 2	118	Quæstio 37		139
A. 3	120	A. 1	<i>Utrum personæ divinæ non conveniat mitti</i>	139
A. 4	121	A. 2	<i>Utrum missio possit esse æterna</i>	138
A. 5	122	A. 3	<i>Utrum missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis</i>	138
A. 6	124	A. 4	<i>Utrum etiam patri conveniat mitti</i>	138
A. 7	124	A. 5	<i>Utrum filio non conveniat invisibiliter mitti</i>	138
A. 8	125	A. 6	<i>Utrum missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ</i>	140
Quæstio 34	127	A. 7	<i>Utrum spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti</i>	141
A. 1	127	A. 8	<i>Utrum nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter</i>	142
A. 2	128	Quæstio 38		143
A. 3	129	A. 1	<i>Utrum non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo</i>	143
A. 4	127	A. 2	<i>Utrum materia prima non sit creata a Deo</i>	144
Quæstio 35	128	A. 3	<i>Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum</i>	145
A. 1	128	A. 4	<i>Utrum Deus non sit causa finalis omnium</i>	145
A. 2	130	Quæstio 39		146
A. 3	131	A. 1	<i>Utrum creare non sit ex nihilo aliquid facere</i>	146
A. 4	132	A. 2	<i>Utrum Deus non possit aliquid creare</i> ..	147
A. 5	133	A. 3	<i>Utrum creatio non sit aliquid in creatura</i> ..	148
A. 6	133	A. 4	<i>Utrum creari non sit proprium compositorum et subsistentium</i>	149
Quæstio 36	134	A. 5	<i>Utrum non solius Dei sit creare</i>	149
A. 1	134	A. 6	<i>Utrum creare sit proprium alicuius personæ</i>	147
A. 2	135	A. 7	<i>Utrum in creaturis non sit necesse inveniri vestigium trinitatis</i>	148
A. 3	136	A. 8	<i>Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis</i>	150
A. 4	137	Quæstio 38		151
Quæstio 37	139	A. 1	<i>Utrum universitas creaturarum, quæ mundi nomine nuncupatur, non incæperit, sed fuerit ab æterno</i>	151
A. 1	139	A. 2	<i>Utrum mundum incæpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis</i>	153
A. 2	138	A. 3	<i>Utrum creatio rerum non fuit in principio temporis</i>	154

Quæstio 38	155	Quæstio 46	174
A. 1 <i>Utrum rerum multitudo et distinctio non sit a Deo</i>	155	A. 1 <i>Utrum intelligere Angeli sit eius substantia</i>	174
A. 2 <i>Utrum inæqualitas rerum non sit a Deo</i> ..	156	A. 2 <i>Utrum intelligere Angeli sit eius esse</i>	174
A. 3 <i>Utrum non sit unus mundus tantum, sed plures</i>	157	A. 3 <i>Utrum virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam sua essentia</i>	175
Quæstio 40	158	A. 4 <i>Utrum in Angelo sit intellectus agens et possibilis</i>	176
A. 1 <i>Utrum malum sit natura quædam</i>	158	A. 5 <i>Utrum in Angelis non sit sola intellectiva cognitio</i>	176
A. 2 <i>Utrum malum non inveniatur in rebus</i> ..	159	Quæstio 47	177
A. 3 <i>Utrum malum non sit in bono sicut in subiecto</i>	159	A. 1 <i>Utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam</i>	177
A. 4 <i>Utrum malum corrumpat totum bonum</i> ..	159	A. 2 <i>Utrum Angeli intelligant per species a rebus acceptas</i>	178
A. 5 <i>Utrum malum insufficienter dividatur per pœnam et culpam</i>	158	A. 3 <i>Utrum superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores</i>	179
A. 6 <i>Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa</i>	160	Quæstio 48	179
Quæstio 41	160	A. 1 <i>Utrum Angelus seipsum non cognoscat</i> ...	179
A. 1 <i>Utrum bonum non possit esse causa mali</i>	161	A. 2 <i>Utrum unus Angelus alium non cognoscat</i>	179
A. 2 <i>Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali</i>	162	A. 3 <i>Utrum Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint</i>	179
A. 3 <i>Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali</i>	162	Quæstio 49	180
Quæstio 42	163	A. 1 <i>Utrum Angeli non cognoscant res materiales</i>	180
A. 1 <i>Utrum Angelus non sit omnino incorporeus</i>	164	A. 2 <i>Utrum Angelus singularia non cognoscat</i> ..	181
A. 2 <i>Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma</i>	164	A. 3 <i>Utrum Angeli cognoscant futura</i>	182
A. 3 <i>Utrum Angeli non sint in aliquo magno numero</i>	166	A. 4 <i>Utrum Angeli cognoscant cogitationes cordium</i>	182
A. 4 <i>Utrum Angeli non differant specie</i>	167	A. 5 <i>Utrum Angeli mysteria gratiæ cognoscant</i>	183
A. 5 <i>Utrum Angeli non sint incorruptibiles</i> ...	167	Quæstio 47	184
Quæstio 43	168	A. 1 <i>Utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia</i>	184
A. 1 <i>Utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita</i>	168	A. 2 <i>Utrum Angelus non possit simul multa intelligere</i>	185
A. 2 <i>Utrum Angeli non assumant corpora</i> ...	169	A. 3 <i>Utrum Angelus cognoscat discurrendo</i> ...	186
A. 3 <i>Utrum Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerçant</i>	169	A. 4 <i>Utrum Angeli intelligant componendo et dividendo</i>	186
Quæstio 44	168	A. 5 <i>Utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas</i>	187
A. 1 <i>Utrum Angelus non sit in loco</i>	168	A. 6 <i>Utrum in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio</i>	188
A. 2 <i>Utrum Angelus possit esse in pluribus locis simul</i>	168	A. 7 <i>Utrum una sit cognitio vespertina et matutina</i>	188
A. 3 <i>Utrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco</i>	170		
Quæstio 45	171		
A. 1 <i>Utrum Angelus non possit moveri localiter</i>	171		
A. 2 <i>Utrum Angelus non transeat per medium</i>	172		
A. 3 <i>Utrum motus Angeli sit in instanti</i>	173		

- Quæstio 48** 189
- A. 1 *Utrum in Angelis non sit voluntas* 189
- A. 2 *Utrum in Angelis non differat voluntas ab intellectu et natura* 187
- A. 3 *Utrum in Angelis non sit liberum arbitrium* 188
- A. 4 *Utrum in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis* 188
- Quæstio 50** 190
- A. 1 *Utrum in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis* 190
- A. 2 *Utrum in Angelis non sit dilectio electiva* .. 191
- A. 3 *Utrum Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva* 192
- A. 4 *Utrum unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum* 192
- A. 5 *Utrum Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum* 193
- Quæstio 51** 194
- A. 1 *Utrum Angeli non habeant causam sui esse* 194
- A. 2 *Utrum Angelus sit productus a Deo ab æterno* 195
- A. 3 *Utrum Angeli fuerint creati ante mundum corporeum* 195
- A. 4 *Utrum Angeli non sint creati in cælo empyreo* 196
- Quæstio 52** 196
- A. 1 *Utrum Angeli fuerint creati beati* 197
- A. 2 *Utrum Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum* 197
- A. 3 *Utrum Angeli non sint creati in gratia* ... 198
- A. 4 *Utrum Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit* 199
- A. 5 *Utrum Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit* 199
- A. 6 *Utrum Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium* 197
- A. 7 *Utrum in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis* 198
- A. 8 *Utrum Angelus beatus peccare possit* .. 198
- A. 9 *Utrum Angeli beati in beatitudine proficere possint* 120
- Quæstio 53** 181
- A. 1 *Utrum malum culpæ in Angelis esse non possit* 181
- A. 2 *Utrum in Angelis non possit esse solum peccatum superbix et invidix* 182
- A. 3 *Utrum diabolus non appetierit esse ut Deus* 183
- A. 4 *Utrum aliqui Dæmones sint naturaliter mali* 184
- A. 5 *Utrum diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis* 184
- A. 6 *Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli* 185
- A. 7 *Utrum ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes* 186
- A. 8 *Utrum peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi* 187
- A. 9 *Utrum plures peccaverunt de Angelis, quam permanserunt* 187
- Quæstio 54** 188
- A. 1 *Utrum intellectus Dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnium veritatis* 188
- A. 2 *Utrum voluntas Dæmonum non sit obstinata in malo* 189
- A. 3 *Utrum dolor non sit in Dæmonibus* 188
- A. 4 *Utrum ær iste non sit locus pœnalis Dæmonum* 188
- Quæstio 55** 180
- A. 1 *Utrum creatura corporalis non sit a Deo* .. 180
- A. 2 *Utrum creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem* 181
- A. 3 *Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis* 182
- A. 4 *Utrum formæ corporum sint ab Angelis* .. 183
- Quæstio 56** 184
- A. 1 *Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius* 184
- A. 2 *Utrum una sit materia informis omnium corporalium* 185
- A. 3 *Utrum cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi* 186
- A. 4 *Utrum tempus non sit concreatum materiæ informi* 188

Quæstio 57	188	Quæstio 63	215
A. 1 <i>Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur</i>	188	A. 1 <i>Utrum anima sit corpus</i>	216
A. 2 <i>Utrum lux sit corpus</i>	189	A. 2 <i>Utrum anima humana non sit aliquid subsistens</i>	216
A. 3 <i>Utrum lux non sit qualitas</i>	187	A. 3 <i>Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes</i>	217
A. 4 <i>Utrum inconvenienter lucis productio in prima die ponatur</i>	187	A. 4 <i>Utrum anima sit homo</i>	218
Quæstio 58	200	A. 5 <i>Utrum anima sit composita ex materia et forma</i>	219
A. 1 <i>Utrum firmamentum non sit factum secunda die</i>	200	A. 6 <i>Utrum anima humana sit corruptibilis</i> ..	217
A. 2 <i>Utrum aquæ non sunt supra firmamentum</i>	201	A. 7 <i>Utrum anima et Angelus sint unius speciei</i>	218
A. 3 <i>Utrum firmamentum non dividat aquas ab aquis</i>	202	Quæstio 64	218
A. 4 <i>Utrum sit unum cælum tantum</i>	203	A. 1 <i>Utrum intellectivum principium non uniatur corpori ut forma</i>	220
Quæstio 59	204	A. 2 <i>Utrum intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus</i>	222
A. 1 <i>Utrum aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die</i>	204	A. 3 <i>Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva</i>	224
A. 2 <i>Utrum plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur</i>	205	A. 4 <i>Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam</i>	225
Quæstio 57	206	A. 5 <i>Utrum anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur</i>	226
A. 1 <i>Utrum luminaria non debuerint produci quarta die</i>	206	A. 6 <i>Utrum anima intellectiva uniatur corpori medianibus aliquibus dispositionibus accidentalibus</i>	228
A. 2 <i>Utrum inconvenienter causa productionis luminarium describatur</i>	207	A. 7 <i>Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore</i>	228
A. 3 <i>Utrum luminaria cæli sint animata</i>	208	A. 8 <i>Utrum anima non sit tota in qualibet parte corporis</i>	229
Quæstio 58	209	Quæstio 65	227
Quæstio 60	207	A. 1 <i>Utrum ipsa essentia animæ sit eius potentia</i>	227
Quæstio 61	210	A. 2 <i>Utrum non sint plures potentiæ animæ</i> ..	230
A. 1 <i>Utrum completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi</i>	210	A. 3 <i>Utrum potentiæ non distinguantur per actus et obiecta</i>	230
A. 2 <i>Utrum Deus septima die non requievit ab omni suo opere</i>	211	A. 4 <i>Utrum in potentiis animæ non sit ordo</i> ...	231
A. 3 <i>Utrum benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ</i>	211	A. 5 <i>Utrum omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subiecto</i>	232
Quæstio 62	212	A. 6 <i>Utrum potentiæ animæ non fluant ab eius essentia</i>	233
A. 1 <i>Utrum non sufficienter isti dies enumerentur</i>	212	A. 7 <i>Utrum una potentia animæ non oriatur ab alia</i>	233
A. 2 <i>Utrum omnes isti dies sint unus dies</i> ...	213	A. 8 <i>Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima a corpore separata</i>	234
A. 3 <i>Utrum Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum</i>	214		

- Quæstio 66** 235
 A. 1 *Utrum non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum* 235
 A. 2 *Utrum inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum* 236
 A. 3 *Utrum inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores* 237
 A. 4 *Utrum interiores sensus inconvenienter distinguantur* 239
- Quæstio 67** 237
 A. 1 *Utrum intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa eius essentia* 237
 A. 2 *Utrum intellectus non sit potentia passiva* 238
 A. 3 *Utrum non sit ponere intellectum agentem* 240
 A. 4 *Utrum intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ* 241
 A. 5 *Utrum intellectus agens sit unus in omnibus* 242
 A. 6 *Utrum memoria non sit in parte intellectiva animæ* 243
 A. 7 *Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus* 244
 A. 8 *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu* .. 244
 A. 9 *Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ* 245
 A. 10 *Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu* 246
 A. 11 *Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ* 247
 A. 12 *Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta* 248
 A. 13 *Utrum conscientia sit quædam potentia* .. 248
- Quæstio 68** 249
 A. 1 *Utrum appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia* 249
 A. 2 *Utrum appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ* 247
- Quæstio 69** 247
 A. 1 *Utrum sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva* 248
 A. 2 *Utrum appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas* 248
 A. 3 *Utrum irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi* 250
- Quæstio 67** 251
 A. 1 *Utrum voluntas nihil ex necessitate appetat* 251
 A. 2 *Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult* 252
 A. 3 *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus* 252
 A. 4 *Utrum voluntas non moveat intellectum* .. 253
 A. 5 *Utrum irascibilis et concupiscibilis distinguantur in appetitu superiori, qui est voluntas* 254
- Quæstio 68** 255
 A. 1 *Utrum homo non sit liberi arbitrii* 255
 A. 2 *Utrum liberum arbitrium non sit potentia* 256
 A. 3 *Utrum liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva* 257
 A. 4 *Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate* 257
- Quæstio 70** 258
 A. 1 *Utrum anima non cognoscat corpora per intellectum* 258
 A. 2 *Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat* 259
 A. 3 *Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas* 258
 A. 4 *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis* 260
 A. 5 *Utrum anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus æternis* 261
 A. 6 *Utrum intellectiva cognitio non accipitur a rebus sensibilibus* 262
 A. 7 *Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata* 263
 A. 8 *Utrum iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus* 264
- Quæstio 71** 265
 A. 1 *Utrum intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus* 265
 A. 2 *Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur* 267
 A. 3 *Utrum magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali* 268
 A. 4 *Utrum possimus multa simul intelligere* .. 267
 A. 5 *Utrum intellectus noster non intelligat componendo et dividendo* 267
 A. 6 *Utrum intellectus possit esse falsus* 268
 A. 7 *Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit* 270

- A. 8 *Utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile* 270
- Quæstio 72** 271
- A. 1 *Utrum intellectus noster cognoscat singularia* 271
- A. 2 *Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita* 272
- A. 3 *Utrum intellectus non sit cognoscitivus contingentium* 273
- A. 4 *Utrum intellectus noster cognoscat futura* 273
- Quæstio 73** 274
- A. 1 *Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam* 274
- A. 2 *Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum* 276
- A. 3 *Utrum intellectus non cognoscat proprium actum* 276
- A. 4 *Utrum intellectus non intelligat actum voluntatis* 277
- Quæstio 74** 278
- A. 1 *Utrum anima humana, secundum statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas* 278
- A. 2 *Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales* 278
- A. 3 *Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur* 278
- Quæstio 75** 278
- A. 1 *Utrum anima separata nihil omnino intelligere possit* 278
- A. 2 *Utrum anima separata non intelligat substantias separatas* 280
- A. 3 *Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat* 281
- A. 4 *Utrum anima separata non cognoscat singularia* 282
- A. 5 *Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata* 282
- A. 6 *Utrum actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata* 283
- A. 7 *Utrum distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ* 284
- A. 8 *Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur* 284
- Quæstio 76** 285
- A. 1 *Utrum anima non sit facta, sed sit de substantia Dei* 285
- A. 2 *Utrum anima non sit producta in esse per creationem* 286
- A. 3 *Utrum anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis* 287
- A. 4 *Utrum anima humana fuerit producta ante corpus* 287
- Quæstio 77** 288
- A. 1 *Utrum corpus primi hominis non sit factum de limo terræ* 288
- A. 2 *Utrum corpus humanum non sit immediate a Deo productum* 289
- A. 3 *Utrum corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem* 288
- A. 4 *Utrum inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur* 288
- Quæstio 78** 290
- A. 1 *Utrum mulier non debuit produci in prima rerum productione* 290
- A. 2 *Utrum mulier non debuit fieri ex viro* ... 291
- A. 3 *Utrum mulier non debuerit formari de costa viri* 291
- A. 4 *Utrum mulier non fuerit immediate formata a Deo* 292
- Quæstio 79** 293
- A. 1 *Utrum imago Dei non sit in homine* 293
- A. 2 *Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis* 293
- A. 3 *Utrum Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo* 294
- A. 4 *Utrum imago Dei non inveniatur in quolibet homine* 295
- A. 5 *Utrum in homine non sit imago Dei quantum ad trinitatem divinarum personarum* ... 295
- A. 6 *Utrum imago Dei non sit in homine solum secundum mentem* 296
- A. 7 *Utrum imago Dei non inveniatur in anima secundum actus* 298
- A. 8 *Utrum imago divini trinitatis sit in anima non solum per comparisonem ad obiectum quod est Deus* 299
- A. 9 *Utrum similitudo ab imagine non convenienter distinguatur* 298

Quæstio 77	297	Quæstio 84	283
A. 1 <i>Utrum primus homo per essentiam Deum viderit</i>	298	A. 1 <i>Utrum homines non fuissent cum iustitia nati</i>	283
A. 2 <i>Utrum Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit</i>	290	A. 2 <i>Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati</i>	283
A. 3 <i>Utrum primus homo non habuerit scientiam omnium</i>	290	Quæstio 85	284
A. 4 <i>Utrum homo in primo statu decipi potuisset</i>	291	A. 1 <i>Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti</i>	284
Quæstio 78	292	A. 2 <i>Utrum pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis</i>	285
A. 1 <i>Utrum primus homo non fuerit creatus in gratia</i>	292	Quæstio 86	285
A. 2 <i>Utrum in primo homine non fuerint animæ passiones</i>	293	A. 1 <i>Utrum Paradisus non sit locus corporeus</i>	285
A. 3 <i>Utrum Adam non habuerit omnes virtutes</i>	294	A. 2 <i>Utrum Paradisus non fuerit locus conueniens habitationi humanæ</i>	286
A. 4 <i>Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra</i>	295	A. 3 <i>Utrum homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum</i>	287
Quæstio 80	296	A. 4 <i>Utrum homo factus fuerit in Paradiso</i> ..	288
A. 1 <i>Utrum Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur</i>	296	Quæstio 87	288
A. 2 <i>Utrum homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas</i>	297	A. 1 <i>Utrum mundus non gubernetur ab aliquo</i>	288
A. 3 <i>Utrum homines in statu innocentiae omnes fuissent æquales</i>	297	A. 2 <i>Utrum finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens</i>	289
A. 4 <i>Utrum homo in statu innocentiae homini non dominabatur</i>	298	A. 3 <i>Utrum mundus non gubernetur ab uno</i> ..	289
Quæstio 81	298	A. 4 <i>Utrum effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures</i>	290
A. 1 <i>Utrum homo in statu innocentiae non erat immortalis</i>	298	A. 5 <i>Utrum non omnia divinæ gubernationi subdantur</i>	290
A. 2 <i>Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis</i>	299	A. 6 <i>Utrum omnia immediate gubernentur a Deo</i>	290
A. 3 <i>Utrum homo in statu innocentiae non indigebat cibis</i>	299	A. 7 <i>Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit</i>	300
A. 4 <i>Utrum lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis</i>	299	A. 8 <i>Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ</i>	301
Quæstio 82	299	Quæstio 88	301
A. 1 <i>Utrum in statu innocentiae non fuisset generatio</i>	299	A. 1 <i>Utrum creaturæ non indigeant ut a Deo conseruentur in esse</i>	301
A. 2 <i>Utrum in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum</i>	299	A. 2 <i>Utrum Deus immediate omnem creaturam conseruet</i>	303
Quæstio 83	299	A. 3 <i>Utrum Deus non possit aliquid in nihilum redigere</i>	304
A. 1 <i>Utrum pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum</i>	299	A. 4 <i>Utrum aliquid in nihilum redigatur</i>	304
A. 2 <i>Utrum in primo statu feminæ natæ non fuissent</i>	299		

- Quæstio 89** 305
 A. 1 *Utrum Deus non possit immediate movere materiam ad formam* 305
 A. 2 *Utrum Deus non possit immediate movere aliquod corpus* 305
 A. 3 *Utrum Deus non moveat immediate intellectum creatum* 306
 A. 4 *Utrum Deus non possit movere voluntatem creatam* 307
 A. 5 *Utrum Deus non operetur in omni operante* 308
 A. 6 *Utrum Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum* 308
 A. 7 *Utrum non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula* 309
 A. 8 *Utrum unum miraculum non sit maius alio* 307
- Quæstio 8æ** 307
 A. 1 *Utrum unus Angelus non illuminet alium* .. 307
 A. 2 *Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius* 308
 A. 3 *Utrum Angelus inferior superiorem illuminare possit* 310
 A. 4 *Utrum Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit* 311
- Quæstio 8g** 311
 A. 1 *Utrum unus Angelus alteri non loquatur* .. 312
 A. 2 *Utrum inferior Angelus superiori non loquatur* 312
 A. 3 *Utrum Angelus Deo non loquatur* 313
 A. 4 *Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica* 314
 A. 5 *Utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant* 314
- Quæstio 90** 314
 A. 1 *Utrum omnes Angeli sint unius hierarchiæ* 314
 A. 2 *Utrum in una hierarchia non sint plures ordines* 315
 A. 3 *Utrum in uno ordine non sint plures Angeli* 316
 A. 4 *Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in Angelis* 317
 A. 5 *Utrum ordines Angelorum non convenienter nominentur* 317
 A. 6 *Utrum inconvenienter gradus ordinum assignentur* 319
 A. 7 *Utrum ordines non remanebunt post diem iudicii* 318
 A. 8 *Utrum homines non assumantur ad ordines Angelorum* 320
- Quæstio 91** 320
 A. 1 *Utrum ordines non sint in Dæmonibus* ... 320
 A. 2 *Utrum in Dæmonibus non sit prælatio* ... 321
 A. 3 *Utrum in Dæmonibus sit illuminatio* 321
 A. 4 *Utrum boni Angeli non habeant prælationem super malos* 322
- Quæstio 92** 322
 A. 1 *Utrum creatura corporalis non administratur per Angelos* 323
 A. 2 *Utrum materia corporalis obediat Angelis ad nutum* 324
 A. 3 *Utrum corpora non obediant Angelis ad motum localem* 324
 A. 4 *Utrum Angeli possunt facere miracula* .. 325
- Quæstio 93** 326
 A. 1 *Utrum Angelus non possit illuminare hominem* 326
 A. 2 *Utrum Angeli possint immutare voluntatem hominis* 327
 A. 3 *Utrum Angelus non possit immutare imaginationem hominis* 327
 A. 4 *Utrum Angelus non possit immutare sensum humanum* 328
- Quæstio 94** 329
 A. 1 *Utrum Angeli in ministerium non mittantur* 329
 A. 2 *Utrum omnes Angeli in ministerium mittantur* 327
 A. 3 *Utrum etiam Angeli qui mittuntur, assistant* 328
 A. 4 *Utrum Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur* 328
- Quæstio 95** 330
 A. 1 *Utrum homines non custodiantur ab Angelis* 330
 A. 2 *Utrum non singuli homines a singulis Angelis custodiantur* 331
 A. 3 *Utrum custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum* 332
 A. 4 *Utrum non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur* 332
 A. 5 *Utrum Angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate* 333
 A. 6 *Utrum Angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiæ deputatur* 333
 A. 7 *Utrum Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt* 334
 A. 8 *Utrum inter Angelos non possit esse pugna seu discordia* 334

Quæstio 96	335	Quæstio 98	342
A. 1 <i>Utrum homines non impugnentur a Dæmonibus</i>	335	A. 1 <i>Utrum fatum nihil sit</i>	342
A. 2 <i>Utrum tentare non sit proprium diaboli</i> ..	336	A. 2 <i>Utrum fatum non sit in rebus creatis</i> ...	343
A. 3 <i>Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli</i>	336	A. 3 <i>Utrum fatum non sit immobile</i>	344
A. 4 <i>Utrum Dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera</i>	337	A. 4 <i>Utrum omnia fato subdantur</i>	344
A. 5 <i>Utrum Dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur</i> ...	338	Quæstio 99	345
Quæstio 97	338	A. 1 <i>Utrum homo non possit alium docere</i> ...	345
A. 1 <i>Utrum nullum corpus sit activum</i>	338	A. 2 <i>Utrum homines possint docere Angelos</i> ..	346
A. 2 <i>Utrum in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales</i>	338	A. 3 <i>Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare</i>	347
A. 3 <i>Utrum corpora cælestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt</i> ..	338	A. 4 <i>Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere</i>	348
A. 4 <i>Utrum corpora cælestia sint causa humanorum actuum</i>	340	Quæstio 9æ	348
A. 5 <i>Utrum corpora cælestia possint imprimere in ipsos Dæmones</i>	340	A. 1 <i>Utrum anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo</i>	348
A. 6 <i>Utrum corpora cælestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur</i>	341	A. 2 <i>Utrum anima intellectiva causetur ex semine</i>	348
		A. 3 <i>Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi</i>	348
		Quæstio 9ε	350
		A. 1 <i>Utrum nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ</i>	350
		A. 2 <i>Utrum semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis</i>	352

PROLOGUS

QUIA catholicæ veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinæ novitios, in his quæ a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Hæc igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QUÆSTIO 1

ET UT intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat. Circa quæ quærenda sunt decem. Primo, de necessitate huius doctrinæ. Secundo, utrum sit scientia. Tertio, utrum sit una vel plures. Quarto, utrum sit speculativa vel practica. Quinto, de comparatione eius ad alias scientias. Sexto, utrum sit sapientia. Septimo, quid sit subiectum eius. Octavo, utrum sit argumentativa. Nonno, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. Decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit necessarium, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

1. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. III, altiora te ne quæsieris. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur

videtur, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI Metaphys. Non fuit igitur necessarium, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

SED CONTRA est quod dicitur II ad Tim. III, omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est, præter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

RESPONDEO dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaïæ LXIV, oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur, plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

2. Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde

nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia.

1. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur, non enim omnium est fides, ut dicitur II Thessal. III. Non igitur sacra doctrina est scientia.

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

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIV de trinitate, huic scientiæ attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

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

1. Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ. Et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est.

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

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia.

1. Quia secundum Philosophum in I poster., una scientia est quæ est unius generis subiecti. Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

SED CONTRA est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia, dicitur enim Sap. X, dedit illi scientiam sanctorum.

RESPONDEO dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiæ. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

1. Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

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

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica.

1. Finis enim practicæ est operatio, secundum Philosophum in II Metaphys. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac. I, estote factores verbi, et non auditores tantum. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

SED CONTRA, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

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

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis.

1. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis, dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romæ, quod doctores antiqui intantum Philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

SED CONTRA est quod aliæ scientiæ dicuntur ancillæ huius, Prov. IX, misit ancillas suas vocare ad arcem.

RESPONDEO dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit

practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculatarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque, hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare, hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ sua altitudine rationem transcendunt, aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinæ in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, sicut dicitur in II Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in I de Animalibus.

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

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia.

1. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ, quia sapientis est or-

dinare, et non ordinari (i Metaphys.)p sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum, unde ut caput dicitur scientiarum, ut VI Ethic. Patet. Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona spiritus sancti connumeratur, ut patet Isaïæ XI. Ergo hæc doctrina non est sapientia.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. IV, in principio legis, hæc est nostra sapientia et intellectus coram populis.

RESPONDEO dicendum quod hæc doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiore causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere ædificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides, unde dicitur I Cor. III, ut sapiens architector fundamentum posui. Et rursus, in genere totius humanæ vitæ, prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Prov. X, sapientia est viro prudentia. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de trinitate. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod Philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est illis); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

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

2. Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum, unde dicitur II Cor. X, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei.

3. Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur, unde et in X Ethic. Dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quæ ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, spiritualis homo iudicat omnia, etc., et Dionysius dicit, II cap. De divinis nominibus, Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiæ.

1. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum Philosophum in I poster. Sed hæc scientia non supponit de Deo quid est, dicit enim Damascenus, in Deo quid est, dicere impossibile est. Ergo Deus non est subiectum huius scientiæ.

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

SED CONTRA, illud est subiectum scientiæ, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiæ.

RESPONDEO dicendum quod Deus est subiectum huius scientiæ. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiæ vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiæ, cum tota scien-

tia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiæ, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturæ vel gratiæ, loco definitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

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

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa.

1. Dicit enim Ambrosius in libro I de fide catholica, tolle argumenta, ubi fides quæritur. Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur, unde dicitur Ioan. XX, hæc scripta sunt ut credatis. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati, nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boëtium. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini, quia secundum Gregorium in homilia, fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

SED CONTRA est quod dicitur ad titum I, de episcopo, amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum; sicut apostolus, I ad Cor. XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt supe-

riori scientiæ, suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorum, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

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

2. Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinæ, eo quod principia huius doctrinæ per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinæ, nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est quod etiam auctoritatibus Philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum arati, dicens, sicut et quidam pœtarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiæ, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum, solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissi-

me credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris.

1. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes, est proprium pœticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem, unde et manifestatoribus eius præmium promittitur, Eccli. XXIV, qui elucidant me, vitam æternam habebunt. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

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

SED CONTRA est quod dicitur Osee XII, ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

RESPONDEO dicendum quod conveniens est sacra Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. Cælestis hierarchiæ, impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrarum velaminum circumvelatum. Convenit etiam sacra Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I, sapientibus et insipientibus debitor sum), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

1. Ad primum ergo dicendum quod pœta utitur metaphoris propter repræsentationem, repræsentatio

enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de quibus dicitur, Matth. VII, nolite sanctum dare canibus.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. II cæl. Hier., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilium excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quæ magis elongantur a Deo, veriosem nobis faciunt æstimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus.

1. Multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem, unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de utilitate credendi, quod Scriptura quæ testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidem quatuor a quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens vide-

tur quod eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

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

SED CONTRA est quod dicit Gregorius, XX Moralium, sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit, quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

RESPONDEO dicendum quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, lex vetus figura est novæ legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in ecclesiastica hierarchia, est figura futuræ gloriæ, in nova etiam lege, ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus.

1. Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicatis, quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra vincentium donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

2. Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum perti-

nent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur, ætiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. XIX, analogia vero est, cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de sancto victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

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

QUÆSTIO 2

QUIA igitur principalis intentio huius sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinæ expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia. Circa primum quæruntur tria. Primo, utrum Deum esse sit per se notum. Secundo, utrum sit demonstrabile. Tertio, an Deus sit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deum esse sit per se notum.

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se notum.

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

3. Præterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse, si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioann. XIV, ego sum via, veritas et vita. Ergo Deum esse est per se notum.

SED CONTRA, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per Philosophum, in IV Metaphys. Et I poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se notum.

RESPONDEO dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boëtius in libro de hebdomadibus, quod quædam sunt communes animi conceptiones et per se notæ, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod hæc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia prædicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

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

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

3. Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile.

1. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

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

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

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

RESPONDEO dicendum quod duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur propter quid, et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

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

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

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

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit.

1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quæ sunt natu-

ralia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quæ sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

SED CONTRA est quod dicitur exodi III, ex persona Dei, ego sum qui sum.

RESPONDEO dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest. Prima autem et manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum. Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possible esse et non esse, cum quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est

autem omnia quæ sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis alii, quod omnes dicunt Deum. Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

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

2. Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quæ a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quæ non sit ratio et voluntas humana, quia hæc mutabilia sunt et defectibilia; oportet

autem omnia mobilia et deficere possible reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

QUÆSTIO 3

COGNITO de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removeatur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum Deus sit corpus. Secundo, utrum sit in eo compositio formæ et materiæ. Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiæ, vel naturæ, et subiecti. Quarto, utrum sit in eo compositio quæ est ex essentiæ et esse. Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiæ. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis. Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex. Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus sit corpus.

1. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem, dicitur enim Iob XI, excelsior cælo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura eius, et latior mari. Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. I, cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ eius, idest imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Iob XL, si habes brachium ut Deus; et in

Psalmo, oculi Domini super iustos; et, dextera Domini fecit virtutem.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo, dicitur enim Isaia VI, vidi Dominum sedentem; et Isaia III, stat ad iudicandum Dominus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi, accedite ad eum, et illuminamini; et ut a quo, secundum illud hierem. XVII, recedentes a te in terra scribentur. Ergo Deus est corpus.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. IV, spiritus est Deus.

RESPONDEO dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus. Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtutalem ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. IX de div. Nom., per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, in quantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

2. Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia, unde, Gen. I, postquam dictum est, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, subditur, ut præsit piscibus maris, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

3. Ad tertium dicendum quod partes corporeæ attribuantur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili. Et simile est de aliis partibus.

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

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

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo sit compositio formæ et materiæ.

1. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo, introducitur enim ad Hebr. X, ex persona Dei, iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ. Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passionnes coniuncti, ut dicitur I de Anima. Sed huiusmodi attribuantur Deo in Scriptura dicitur enim in Psalmo, iratus est furore Dominus in populum suum. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

SED CONTRA, omne compositum ex materia et forma est corpus, quantitas enim dimensiva est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem quod Deus est purus

actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

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

2. Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuantur Deo secundum similitudinem effectus, quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

3. Ad tertium dicendum quod formæ quæ sunt receptibiles in materia individuatur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio, et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

1. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

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

CONTRA, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Ioan. XIV, ego sum via, veritas et vita. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

RESPONDEO dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hæc carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hæc carnes et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi, esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

2. Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa, et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse.

1. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus prædicatur, sequitur ergo quod Deus

sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. XIV, incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo esse Dei non est eius essentia.

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

SED CONTRA est quod Hilarius dicit in VII de Trin., esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

RESPONDEO dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est præter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia. Secundo, quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

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

divinum, secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

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

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus sit in genere aliquo.

1. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X Metaphys. Ergo Deus est in genere substantiæ.

SED CONTRA, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

RESPONDEO dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie; sicut species, quæ sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet, intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam. Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species. Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum prædice-

tur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quæ esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. Tertio, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species. Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio. Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia.

1. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in I Physic. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia, sicut probatur quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et huiusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima

illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconueniens.

SED CONTRA, omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum, quia forma simplex non potest esse subiectum, ut dicit Boëtius in Lib. de Trin. Ergo in Deo non potest esse accidens.

RESPONDEO dicendum quod, secundum præmissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex prædictis patet. Secundo, quia Deus est suum esse, et, ut Boëtius dicit in Lib. de Hebdomad., licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem. Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

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

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

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit omnino simplex.

1. Ea enim quæ sunt a Deo, imitantur ipsum, unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

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

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod Deus vere et summe simplex est.

RESPONDEO dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ et materiæ, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiæ; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est. Tertio, quia omne compositum causam habet, quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars æris est ær, et aquæ aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII de Trin., dicens, Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.

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

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

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. Cæl. Hier., esse omnium est, quæ super esse est deitas. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma, dicit enim Augustinus, in libro de verbis Domini, quod verbum Dei (quod est Deus) est forma quædam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ, quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, II cap. De div. Nom., quod neque tactus est eius (scilicet Dei), neque alia quædam ad partes commiscendi communio.

2. PRÆTEREA, dicitur in libro de causis, quod causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur eis.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII de civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi cæli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et hæc dicitur fuisse opinio almarianorum. Sed tertius error fuit David de dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem, neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. Primo quidem, quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu. Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi. Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior

eo quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

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

2. Ad secundum dicendum quod verbum est forma exemplaris, non autem forma quæ est pars compositi.

3. Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum Philosophum X Metaphys., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis. Unde non sequitur quod sint idem.

QUÆSTIO 4

POST considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate. Circa primum quærentur tria. Primo, utrum Deus sit perfectus. Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens. Tertio, utrum creaturæ similes Deo dici possint.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo.

1. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

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

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

SED CONTRA est quod dicitur Matth. V, estote perfecti, sicut et pater vester cælestis perfectus est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus narrat in XII Metaphys., quidam antiqui Philosophi, scilicet Pythagorici et speusippus, non attribuerunt optimum et

perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia Philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum, primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

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

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

3. Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum.

1. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ, unaquæque enim species perficitur per suam differentiam spe-

cificam; differentiæ autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

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

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, cap. V de div. Nom., quod Deus in uno existentia omnia præhabet.

RESPONDEO dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V Metaphys. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente, præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentia causæ materialis, sit præexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de div. Nom., dicens de Deo quod non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa. Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de div. Nom., dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse præaccipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistentibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut sol, ut dicit Dionysius, cap. V de div. Nom., sensibilibus substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et

uniformiter lucendo, in seipso uniformiter præaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic, quæ sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo.

1. Dicitur enim in Psalmo, non est similis tui in diis, Domine. Sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quæ dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

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

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

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo, nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ. Quod est contra id quod dicitur Isaiæ XL, cui similem fecistis Deum?

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et I Ioann. III, cum apparuerit, similes ei erimus.

RESPONDEO dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine;

sicut duo æqualiter alba, dicuntur similia in albedine. Et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

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

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

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

4. Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ, quia, ut dicit Dionysius cap. IX de div. Nom., in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non au-

tem in causa et causato, dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO 5

DEINDE quæritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem. Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens. Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. Quarto, ad quam causam ratio boni reducatur. Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de Hebdom., intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. Ergo bonum et ens differunt secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in commento libri de causis. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

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

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de doctrina christiana, quod in quantum sumus, boni sumus.

RESPONDEO dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus, in I Ethic., dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicitur rationem appetibilis, quam non dicit ens.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt se-

cundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam præexistenti in actu. Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boëtius, quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

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

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

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens.

1. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet, in III cap. De div. Nom. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens, quia, ut dicit Dionysius, V cap. De div. Nom., bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum. Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

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

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia, et multa huiusmodi, et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de causis, quod prima rerum creaturarum est esse.

RESPONDEO dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causæ, nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi), non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod bonum extenditur ad non existentia.

2. Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem, ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentia et non in actu, quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi forma-

lis tantum, vel inhærentis vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

3. Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse, non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

4. Ad quartum dicendum quod vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu, unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omne ens sit bonum.

1. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum, Isaïæ V, væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum. Sed aliquid ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

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

SED CONTRA, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I ad Tim., IV cap., Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

RESPONDEO dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

2. Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

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

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

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum.

1. Ut enim dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., bonum laudatur ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

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

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in II Physic., quod illud cuius causa est, est sicut finis et bonum aliorum. Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

RESPONDEO dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis,

qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quæ visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis.

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

3. Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium, et sic, quod dicitur, quia Deus est bonus, sumus, refertur ad causam finalem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine.

1. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur, quia, sicut dicitur Sap. XI, omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo, quia, ut dicit Augustinus, IV super Gen. Ad litteram, mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram, dicit enim Ambrosius, in Hexameron, quod lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, hæc tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, et ita, hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quæ præexiguntur ad eam, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod numerus speciem præbet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in VIII Metaphys.; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

1. Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum, et secundum hoc est bonum.

2. Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et

bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

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

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de natura boni, omnis modus, in quantum modus, bonus est (et sic potest dici de specie et ordine), sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua.

5. Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparisonem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cæli.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile.

1. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in I Ethic., dividitur per decem prædicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita, nam honesta sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile), ut etiam dicit tullius, in libro de officiis. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

SED CONTRA est quod Ambrosius, in libro de officiis, utitur ista divisione boni.

RESPONDEO dicendum quod hæc divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum, in quantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta, sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

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

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

QUÆSTIO 6

DEINDE quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum esse bonum conveniat Deo. Secundo, utrum Deus sit summum bonum. Tertio, utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. Quarto, utrum omnia sint bona bonitate divina.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo.

1. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

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

SED CONTRA est quod dicitur Thren. III, bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.

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

1. Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo est sicut in causa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

2. Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam vero cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quædam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit summum bonum.

1. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum

bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit Philosophus. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Matth. XIX, nemo bonus nisi solus Deus. Sed summum dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

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

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, I de Trin., quod trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur.

RESPONDEO dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter, in causa autem æquivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit super bonum, non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creatura; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficient ab ipso.

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

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse

sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparisonem importat summum bonum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei.

1. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona, et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur. Aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

SED CONTRA est quod dicit Boëtius, in libro de Hebdomad., quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam.

RESPONDEO dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indivisæ et actu et potentia, compositorum vero essentiæ sunt indivisæ secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

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

3. Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatæ non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens, hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina.

1. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boëtius, in libro de Hebdomad., omnia dicuntur bona in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

SED CONTRA est quod omnia sunt bona in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

RESPONDEO dicendum quod nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quæ absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod socrates dicitur homo secundum ideam hominis separata. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separata, quam vocabat per se hominem et per se equum, ita ponebat ideam entis et ideam unius separata, quam dicebat per se ens et per se unum, et eius

participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat esse summum Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis hæc opinio irrationalis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multæ bonitates.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 7

POST considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscribibilis et infinitus. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum Deus sit infinitus. Secundo, utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam. Tertio, utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. Quarto, utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non sit infinitus.

1. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur in III Physic. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.
2. Præterea, secundum Philosophum in I Physic., finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.
3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum, ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus

est hoc, et non est aliud, non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

SED CONTRA est quod dicit Damascenus, quod Deus est infinitus et æternus et incircumscribibilis.

RESPONDEO dicendum quod omnes antiqui Philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III Physic., et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum. Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.
2. Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cuius signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ, et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.
3. Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo, sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam.

1. Virtus enim rei proportionatur essentiæ eius. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

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

3. Præterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

SED CONTRA est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III Physic. Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum, potest esse infinitum.

RESPONDEO dicendum quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, inquantum huiusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

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

esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

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

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

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

1. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum, quia abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in II Physic. Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem, dicit enim geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis, sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

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

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV Physic. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

SED CONTRA, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne cor-

pus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

RESPONDEO dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel ær, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex præmissis quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem. Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, in quantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

1. Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

2. Ad secundum dicendum quod, licet infinitum non

sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ vel tricubitæ, sive circularis vel triangularis, et similibus. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

3. Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiæ. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

4. Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive, unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus, esse enim in potentia convenit materiæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum.

1. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

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

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XI, omnia in pondere, numero et mensura disposuisti.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse, quia sic oportet quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam completeretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita,

quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens, accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item, multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis, quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

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

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

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

QUÆSTIO 8

QUA vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Deus sit in omnibus rebus. Secundo, utrum Deus sit ubique. Tertio, utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et præsentiam. Quarto, utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus.

1. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalmi, excelsus super omnes gentes Dominus, etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro octoginta trium quæst., dicit quod in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.

3. Præterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, Dæmones res aliquæ sunt. Nec tamen Deus est in Dæmonibus, non enim est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

SED CONTRA, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaïæ XXVI, omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. Ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPONDEO dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. Probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in ære a sole quandiu ær illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod

est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.

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

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

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

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

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non sit ubique.

1. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco, nam incorporalia, ut dicit Boëtius, in libro de Hebdomad., non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

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

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. XXIII, cælum et terram ego impleo.

RESPONDEO dicendum quod, cum locus sit res quædam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter, vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco in quantum replent locum, et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

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

2. Ad secundum dicendum quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis, et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, Angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

3. Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiæ, si accipiatur totalitas essentiæ, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiæ, si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiæ. In substantiis autem incorporeis non est

totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiã, potentiam et præsentiam.

1. Id enim per essentiã est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentiã alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiã, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiã in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiã et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiã, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suã potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

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

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, super Cant. Cantic., quod Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

RESPONDEO dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suã potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suã, dicitur aliquid esse in omnibus

quæ in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suã in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiã, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia, visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suã. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinæ potestati, tamen providentiã divinã usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII, circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suã præsentiam. Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiã pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiã. Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiã, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

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

2. Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suã substantiam, ut dictum est. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiã, et præsentiam.

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

4. Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei.

1. Universale enim, secundum Philosophum, est ubique et semper, materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. XI. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I cæli et mundi. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus, in VI de Trin., est tota in toto corpore, et tota in qualibet eius parte. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius esset ubique. Et sic, esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit in epistola ad volusianum, anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est. Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum cælum. Ergo anima est ubique.

SED CONTRA est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, quis audeat creaturam dicere spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?

RESPONDEO dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius, quia quotcumque loca

ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

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

2. Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numerorum, sed secundum partem. Et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

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

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

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

6. Ad sextum dicendum quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod hoc adverbium alicubi determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quod, dum cælum videt, in cælo videt, et eadem ratione in cælo sentit. Non tamen sequitur quod in cælo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

QUÆSTIO 9

CONSEQUENTER considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequuntur. Circa immutabilitatem vero quærentur duo. Primo, utrum Deus sit omnino immutabilis. Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis.

1. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus, VIII super Genesim ad litteram, spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, Sap. VII dicitur de sapientia quod est mobilior omnibus mobilibus. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac. IV, appropinquate Deo, et appropinquabit vobis. Ergo Deus est mutabilis.

SED CONTRA est quod dicitur Malach. III, ego Deus, et non mutor.

RESPONDEO dicendum quod ex præmissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

2. Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ sapientiae gradatim procedit a supremis, quæ magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiae in res, sicut si dicamus solem pro-

cedere usque ad terram, in quantum radius luminis eius usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap. I cæl. Hier., dicens quod omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos a patre luminum moto.

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

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei.

1. Dicit enim Philosophus, in II Metaphys., quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiæ quædam creatæ, sicut Angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem, quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariables, dicitur enim in libro sex principiorum, quod forma est simplici et invariabili essentia consistens. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, solus Deus immutabilis est; quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.

RESPONDEO dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo, per potentiam quæ in ipso est; alio modo, per potentiam quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. Ad Litt. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet

in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse. Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum, homo, compatiatur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto, unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero cælestibus, materia non compatiatur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ, et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatiatur secum privationem huius loci vel illius. Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporeales et immateriales. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca quæ prius non attingebant, quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est. Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem, vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cælestia, vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis. Et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa pro-

cedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale, de tali enim motu Philosophi tractaverunt.

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

3. Ad tertium dicendum quod formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis, subiiciuntur tamen variationi, inquantum subiectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur, non enim dicuntur entia quasi sint subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO 7

DEINDE quæritur de æternitate. Et circa hoc quærentur sex. Primo, quid sit æternitas. Secundo, utrum Deus sit æternus. Tertio, utrum esse æternum sit proprium Dei. Quarto, utrum æternitas differat a tempore. Quinto, de differentia ævi et temporis. Sexto, utrum sit unum ævum tantum, sicut est unum tempus et una æternitas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boëtius ponit V de consolatione, dicens quod æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

1. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni interminabile.

2. Præterea, æternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis vita, sed magis esse.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora, dicitur enim micheæ V, egressus eius ab initio, a diebus æternitatis; et ad Rom., XVI cap., secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti. Ergo æternitas non est tota simul.

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

6. Præterea, possessio ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item, ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV Physic., et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur) per secundo, per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

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

2. Ad secundum dicendum quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse, unde et tempus est numerus motus.

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

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

5. Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

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

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non sit æternus.

1. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum, dicit enim Boëtius quod nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem; et Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., quod Deus est auctor æternitatis. Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed Deus est ante æternitatem, ut dicitur in libro de causis, et post æternitatem; dicitur enim Exod. XV, quod Dominus regnabit in æternum et ultra. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

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

SED CONTRA est quod dicit Athanasius, æternus pater, æternus filius, æternus spiritus sanctus.

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

1. Ad primum ergo dicendum quod nunc stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus, quod Deus est auctor æternitatis, intelligitur de æternitate participata, eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quod intelligentia parificatur æternitati. Quod autem dicitur in exodo, Dominus regnabit in æternum et ultra sciendum

quod æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcumque sæculum, idest ultra quamcumque durationem datam, nihil est enim aliud sæculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in libro I de cælo. Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus cæli secundum quosdam Philosophos), tamen Deus ultra regnat, in quantum eius regnum est totum simul.

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

4. Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum eius æternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium.

1. Dicitur enim Danielis XII, quod qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea, Matth. XXV dicitur, ite, maledicti, in ignem æternum. Non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

SED CONTRA est quod dicit Hieronymus, ad Marcellam, Deus solus est qui exordium non habet. Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

RESPONDEO dicendum quod æternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur Eccle. I de terra, quod in æternum stat. Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in Psalmo dicuntur montes æterni; et Deuter. XXXIII etiam dicitur, de pomis collium æternorum. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulte-

rius secundum operationem, sicut Angeli et beati, qui verbo fruuntur, quia quantum ad illam visionem verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus, XV de Trin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Ioann. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant etc.

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

2. Ad secundum dicendum quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud Iob XXIV, ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium. Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus; secundum illud Psalmi, erit tempus eorum in sæcula.

3. Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, VI Metaphys., est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod æternitas non sit aliud a tempore.

1. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius, non enim sunt simul duo dies vel duæ horæ; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul, quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

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

SED CONTRA est quod æternitas est tota simul, in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

RESPONDEO dicendum quod manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cæli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boëtius in libro de consolat., ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem, quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV Physic. Unde si motus cæli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentię consequuntur eam quæ est per se et primo, differentiam, per hoc quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis, quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

2. Ad secundum dicendum quod nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod nunc temporis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut æternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quæ est eius quod natum est moveri, et non moveretur.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ævum non sit aliud a tempore.

1. Dicit enim Augustinus, VIII super Gen. Ad Litt., quod Deus movet creaturam spirituales per tempus. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius, de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est. Sed ævum non est æternitas, dicitur enim Eccli. I, quod sapientia æterna est ante ævum. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius, et ita est tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

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

SED CONTRA est quod dicit Boëtius, qui tempus ab ævo ire iubet.

RESPONDEO dicendum quod ævum differt a tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod æternitas principio et fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est, quia si etiam semper æviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore. Alii vero assignant differentiam inter hæc tria, per hoc quod æternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte ævi recedente, posterior de novo adveniat, et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse res mutabile, et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV Physic. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc

erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius. Est ergo dicendum quod, cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus cælestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturæ spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur ævo. Sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

2. Ad secundum dicendum quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

3. Ad tertium dicendum quod in ipso esse Angeli in se considerato, non est differentia præteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicit Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinæ potentiæ, cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse Angeli subsit divinæ potentiæ, absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum, tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

4. Ad quartum dicendum quod duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod

creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconueniens.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit tantum unum ævum.

1. Dicitur enim in apocryphis esdræ, maiestas et potestas ævorum est apud te, Domine.

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporali, scilicet corpora cælestia, quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet Angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cum ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviterorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis, propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantum.

SED CONTRA, ævum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis ævum.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc est duplex opinio, quidam enim dicunt quod est unum ævum tantum; quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis, in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum, cum tempus sit numerus, secundum Philosophum. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens, alioquin non esset continuus; quia decem ulnæ panni continuitatem habent, non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium, sunt vero multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens

videtur, quia ea quæ sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X Metaphys. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit; vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiæ spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, cap. X cæl. Hier., quod inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere quod sunt plura æva, secundum quod sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum ævum tantum, quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X Metaphys., oportet quod esse omnium æviterorum mensuretur esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostenditur, concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicuius rei, et sic dicuntur multa æva, sicut multa sæcula.

2. Ad secundum dicendum quod, licet corpora cælestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur ævo.

3. Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

4. Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum; sed quod sit simplicius.

QUÆSTIO 8

POST præmissa, considerandum est de divina unitate. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum unum addat aliquid supra ens. Secundo, utrum opponantur unum et multa. Tertio, utrum Deus sit unus. Quarto, utrum sit maxime unus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unum addat aliquid supra ens.

1. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato, est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur ens ens. Ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, ult. Cap. De div. Nom., nihil est existentium non participans uno, quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

RESPONDEO dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quantum partes eius sunt divisæ, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

1. Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum

quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quæ sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. Cap. De div. Nom., quod non est multitudo non participans uno, sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

3. Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unum et multa non opponantur.

1. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione, quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

SED CONTRA, quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

RESPONDEO dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quæ est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

1. Ad primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum Philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente, quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente, nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu, vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est totum, quoddam homogeneous, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneous, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneous, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua, et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneous, quælibet pars caret forma totius,

nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quædam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

3. Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute, et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod importat excessum quendam, et sic opponitur paucis. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo.

4. Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineæ. Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit unus.

1. Dicitur enim I ad Cor. VIII, siquidem sunt dii multi et Domini multi.

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, audi, Israël, Dominus Deus tuus unus est.

RESPONDEO dicendum quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde socrates est homo, multis communicari

potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo, nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos. Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui Philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

1. Ad primum ergo dicendum quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit, nobis autem unus Deus, etc.

2. Ad secundum dicendum quod unum secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo; sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostræ, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari; sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit maxime unus.

1. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cuiusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum, ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

SED CONTRA est quod dicit bernardus, quod inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ trinitatis.

RESPONDEO dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

2. Ad secundum dicendum quod punctus et unitas quæ est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

3. Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem, quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

QUÆSTIO 10

QUIA in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter

sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis. Et circa hoc quærentur tredecim. Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. Quinto, utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato. Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat. Nono, utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. Decimo, utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. Undecimo, utrum in statu huius vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre. Duodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. Tertiodecimo, utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in præsentī vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre.

1. Chrysostomus enim, super iohannem, exponens illud quod dicitur Ioan. I, Deum nemo vidit unquam, sic dicit, ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec Angeli viderunt nec Archangeli, quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est? Dionysius etiam, I cap. De div. Nom., loquens de Deo, dicit, neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.

2. Præterea, omne infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia. Ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. III, videbimus eum sicuti est.

RESPONDEO dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est

actus purus absque omni permixtione potentiæ, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vesperilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

1. Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens, omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est, etc. Et chrysostomus parum post verba prædicta subdit, visionem hic dicit certissimam patris considerationem et comprehensionem, tantam quantum pater habet de filio.

2. Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

3. Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi.

4. Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et æquale sunt species proportionis. Alio modo, quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.

1. Dicitur enim I Ioan. III, scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.

2. Præterea, Augustinus dicit, IX de Trin., cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XV de Trin., quod cum apostolus dicit videmus nunc per speculum et in ænigmate, speculi et ænigmatis nomine, quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

RESPONDEO dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret. Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquatur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. De div. Nom., per simi-

litudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscripsum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum. Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen gloriæ, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

3. Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliæ formæ intelligibiles quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali.

1. Dicitur enim Iob XIX, in carne mea videbo Deum, etc.; et XLII, auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.

2. Præterea, Augustinus dicit, ultimo de civitate Dei, cap. XXIX, vis itaque præpollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria, dicitur enim Isaiæ VI, vidi Dominum sedentem super solium, etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet, phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in I de Anima. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de videndo Deum ad Paulinam, Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est; vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicitur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur in carne mea videbo Deum, salvatorem meum, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, nunc oculus meus videt te, intelligitur de oculo mentis, sicut Ephes. I dicit apostolus, det vobis spiritum sapientiæ in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur, longe itaque potentiæ alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed postmodum hoc determinat, dicens, valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exerentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

3. Ad tertium dicendum quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquam

modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.

1. Dicit enim Dionysius, cap. IV de div. Nom., quod Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei. Sed unumquodque videtur dum videtur eius speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit, quod est erroneum, ut ex supradictis patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

SED CONTRA EST quod dicitur Rom. VI, gratia Dei vita æterna. Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiae, secundum illud Ioan. XVII, hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt, quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes, et huiusmodi sunt substantiæ in-

corporeæ, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

1. Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum, est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quælibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

3. Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concrectione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concrectione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam for-

mam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatam subsistens.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat.

1. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur, ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum, quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, in lumine tuo videbimus lumen.

RESPONDEO dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam, sicut, si ær debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes;

secundum illud I Ioan. III, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.

1. Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum, sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

2. Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

3. Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat.

1. Dicitur enim I Ioan. III, videbimus eum sicuti est. Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam, intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

3. Præterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte obiecti visibilis; vel ex parte potentiæ visivæ videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectionem similitudinem. Quod in proposito locum non habet, Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam præsens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, quod hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectivæ. Et ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas Angelorum.

SED CONTRA est quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud Ioan. XVII, hæc est vita æterna, etc. Ergo, si omnes æqualiter Dei essentiam vident, in vita æterna omnes erunt æquales. Cuius contrarium dicit apostolus, I Cor. XV, stella differt a stella in claritate.

RESPONDEO dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectionem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur videbimus eum sicuti est, hoc adverbium sicuti determinat modum visionis ex parte rei visæ ut sit sensus, videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

2. Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

3. Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia, nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.

1. Dicit enim apostolus, Philipp. III, sequor autem si quo modo comprehendam. Non autem frustra sequeba-

tur, dicit enim ipse, I Cor. IX, sic curro, non quasi in incertum. Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens, sic currite, ut comprehendatis.

2. Præterea, ut dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulinam, illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem. Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra, totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. XXXII, fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu. Ergo comprehendendi non potest.

RESPONDEO dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud, si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

1. Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio, quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. *Qui* enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. III, tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur auctoritates apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei; sicut visio fidei, et fructio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur, vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo, quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

2. Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec prædicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, definiendo comprehensionem, dicit quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumspici possunt, tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

3. Ad tertium dicendum quod totaliter dicit modum obiecti, non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione; sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. *Qui* igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est, sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat, sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

1. Dicit enim Gregorius, in IV Dial. *Quid* est quod non videant, qui videntem omnia vident? sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Item, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo, ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur I de Anima. Sed omnia quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium, et ita, videndo Deum non erit beata. *Quod* est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

SED CONTRA est quod Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim Angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, VII cap. Cæl. Hier. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium, hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

RESPONDEO dicendum quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. *Qui* enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit vel potest facere, hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quæ Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

2. Ad secundum dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

3. Ad tertium dicendum quod, licet maius sit videre Deum quam omnia alia, tamen maius est videre sic Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

4. Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectus; et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repletur naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, V Confess., infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ea quæ videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur.

1. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, in quantum eius similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII super Gen. Ad litteram, postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat, unde ipse dicit quod audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui, II Cor. XII. Ergo oportet dicere quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando præsentia viderat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

SED CONTRA est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic vi-

dentur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

RESPONDEO dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe eius similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile, et tunc dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis, sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæc duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

2. Ad secundum dicendum quod aliquæ potentie cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentie, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur, quæ remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quæ in ipso vident.

1. Quia, secundum Philosophum, contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur, intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus, hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive intelligunt et afficiuntur, tempus enim successionem importat.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, ultimo de Trin., non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ videntur in verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur, sicut diversæ partes alicuius totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, in quantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur, sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

2. Ad secundum dicendum quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt, et sic moventur, secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre.

1. Dicit enim Iacob, Gen. XXXII, vidi Deum facie ad faciem. Sed videre facie ad faciem, est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor. XIII, videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea, Num. XII dicit Dominus de Moyse, ore ad os loquor ei, et palam, et non per ænigmata et figuras, videt Deum. Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu huius vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus, XII conf., si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso illud videmus? nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Idem etiam, in libro de vera religione, dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et XII de Trin. Dicit quod rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII super Gen. Ad Litt., visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXXIII, non videbit me homo et vivet. Glossa, quando hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest.

RESPONDEO dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quando in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quando in hac mortali vita utitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Dionysium, IV cap. Cæl. Hier., sic in Scripturis dicitur ali-

quis Deum vidisse, inquantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Iacob, vidi Deum facie ad faciem, referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, licet imaginaria visione, ut infra patebit, cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus, XII super Genes. Ad Litt., et in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Iudæorum, et Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu agemus.

3. Ad tertium dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus, I soliloquiorum, disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

4. Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per præsentiam, essentiam, et potentiam.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de Consol., quod ratio non capit simplicem formam. Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in I de Anima. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis, dicit enim Augustinus, I de Trin., quod mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est in illis, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

RESPONDEO dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducimus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur; et quod hæc non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est, potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

2. Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio eius quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus, in libro retractationum, non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti, responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS 11

AD DECIMUM TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quæ habetur per naturalem rationem.

1. Dicit enim Dionysius, in libro de mystica theologia, quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto, quod etiam de Moyse dicit, qui

tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed coniungi Deo ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, sic etiam nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius, I cap. De cæl. Hier., quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio, dicit enim Gregorius, in homil., quod ea quæ non videntur fidem habent, et non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, I Cor. II, nobis revelavit Deus per spiritum suum, illa scilicet quæ nemo principum huius sæculi novit, idest Philosophorum, ut exponit Glossa.

RESPONDEO dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quæ naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimentum; sicut in baptismo visus est spiritus sanctus in specie columbæ, et vox patris audita est, hic est filius meus dilectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

2. Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

3. Ad tertium dicendum quod fides cognitio quædam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quæ est in scientia, nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO 11

CONSIDERATIS his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus. Circa hoc ergo quærentur duodecim. Primo, utrum Deus sit nominabilis a nobis. Secundo, utrum aliqua nomina dicta de Deo, prædicentur de ipso substantialiter. Tertio, utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphoricè. Quarto, utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma. Quinto, utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce. Sexto, supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. Septimo, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. Octavo, utrum hoc nomen Deus sit nomen naturæ, vel operationis. Nono, utrum hoc nomen Deus sit nomen communicabile. Decimo, utrum accipiatur univoce vel æquivoce, secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Undecimo, utrum hoc nomen qui est sit maxime proprium nomen Dei. Duodecimo, utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat.

1. Dicit enim Dionysius, I cap. De div. Nom., quod neque nomen eius est, neque opinio. Et Prov. XXX dicitur, quod nomen eius, et quod nomen filii eius, si nosti?

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit, neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione vel relatio-

ne. Quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XV, Dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen eius.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

2. Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quæ sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficient a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

3. Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretionem, ad significan-

dum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut iam dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia significantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus, sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur, secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronomibus relativis significari potest.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter.

1. Dicit enim Damascenus, oportet singulum eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam vel operationem.

2. Præterea, dicit Dionysius, I cap. De div. Nom., omnem sanctorum theologorum hymnum invenies, ad bonos thearchiæ processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividendum, et est sensus, quod nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis, dicitur de Deo secundum suam substantiam.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, VI de Trin., Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo eius substantia significatur. Ergo omnia nomina huiusmodi significant divinam substantiam.

RESPONDEO dicendum quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negative, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius

alicuius ad ipsum. Sed de nominibus quæ absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimata, et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero dicunt quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creatura, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus. Et eadem ratio est in aliis. Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum, unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item, per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso, sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitæ nostræ, vel quod differat a corporibus inanimatis. Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura intantum eum repræsentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repræsentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo,

et hoc quidem secundum modum altiore. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, de doct. Christ., inquantum bonus est, sumus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturæ imperfecte eum repræsentant.

2. Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet lædens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis, sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturæ Deum repræsentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

3. Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie.

1. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur Deus est lapis, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo, dicuntur metaphorice.

2. Præterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, bonus sapiens, et similia, verius remonentur a Deo quam de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, II cap. Cæl. Hier. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicent quasdam corporales conditio-

nes, significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis huiusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

SED CONTRA est quod dicit Ambrosius, in Lib. II de fide, sunt quædam nomina, quæ evidentè proprietatem divinitatis ostendunt; et quædam quæ perspicuam diviniæ maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.

1. Ad primum ergo dicendum quod quædam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quædam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et huiusmodi, et talia proprie dicuntur de Deo.

2. Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

3. Ad tertium dicendum quod ista nomina quæ proprie dicuntur de Deo important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma.

1. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo, quia bonitas Dei est eius essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana; si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unum re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

SED CONTRA, omnia synonyma, sibi invicem adiuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Ierem. XXXII, fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.

RESPONDEO dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causæ respectu creaturarum, sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum præmissa, quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

1. Et sic patet solutio ad primum, quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ, quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repræsentatum.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur.

1. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen canis æquivocè dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus, aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quædam vero agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivocè. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quæ de Deo et creaturis dicuntur, univoce prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogœnea mensurato, ut dicitur in X Metaphys. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogœneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

SED CONTRA, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivocè. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura, nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est

in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

2. PRÆTEREA, Deus plus distat a creaturis, quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis prædicari potest; sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multifformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur. Sed nec etiam pure æquivocè, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquivocè.

ce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

4. Ea vero quæ sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur, non autem quod æquivoce.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo.

1. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum Philosophum, sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita, per prius conveniunt creaturis quam Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium, in libro de div. Nom., Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a

creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut leo, lapis, et huiusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur, per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. III, flecto genua mea ad patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus nominibus quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de Animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quæ dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur. De aliis autem nominibus, quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim. Cum dicitur Deus est bonus, nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturæ, et sic hoc nomen bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis,

sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

2. Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quæ metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore.

1. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius dicit quod hoc nomen Dominus est nomen potestatis, quæ est divina substantia, et creator significat Dei actionem, quæ est eius essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum, quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab æterno, ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Ierem. XXXI, in caritate perpetua dilexi te. Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut Dominus et creator, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur Dominus a relatione opposita, quæ est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium Dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter Dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente, sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in prædicamentis. Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, Dominus et creator, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, V de Trin., quod hæc relativa appellatio Dominus Deo convenit ex tempore.

RESPONDEO dicendum quod quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturæ et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquid unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens; quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi. Quædam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quodcumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordi-

nantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsæ in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit, in V Metaphys., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

1. Ad primum ergo dicendum quod relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut Dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et hæc dicuntur relativa secundum esse. Quædam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quæ dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut salvator, creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quæ est eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, Domine refugium factus es nobis.

3. Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante, et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad

exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator, et huiusmodi.

4. Ad quartum dicendum quod relationes significantæ per huiusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum, oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur, tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut Philosophus dicit, in V Metaphys., quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

5. Ad quintum dicendum quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subiecta est.

6. Ad sextum dicendum quod, ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura, sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suæ significationis, præexistit scientiæ. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum, nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, Dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod hoc nomen Deus non sit nomen naturæ.

1. Dicit enim Damascenus, in I libro, quod Deus dicitur a theein, quod est currere, et fovere universa; vel ab æthein, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai, quod est considerare, omnia. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen Deus operationem significat, et non naturam.

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est

nobis ignota. Ergo hoc nomen Deus non significat naturam divinam.

SED CONTRA est quod dicit Ambrosius, in libro I de fide, quod Deus est nomen naturæ.

RESPONDEO dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate, sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum. Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius, XII cap. De div. Nom., quod deitas est quæ omnia videt providentia et bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen Deus ad significandum.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen lapis ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat, significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod hoc nomen Deus sit communicabile.

1. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus, ut dictum est, significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud II Pet. I, magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen Deus non est nomen proprium, sed appellativum, quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Psalmi LXXXI, ego dixi, dii estis. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen Deus imponitur ab operatione, ut dictum est. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut bonus, sapiens et huiusmodi. Ergo et hoc nomen Deus est communicabile.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XIV, incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen Deus est nomen incommunicabile.

RESPONDEO dicendum quod aliquid nomen potest esse communicabile dupliciter, uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo, per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur. Ad sciendum autem quæ nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei, unde, servato intellectu naturæ speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen imposi-

tum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione, non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero quæ non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formæ subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes. Unde, cum hoc nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen sol esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Gal. IV, his qui natura non sunt dii, serviebatis; Glossa, non sunt dii natura, sed opinione hominum. Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem, ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud, ego dixi, dii estis. Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebræos. Et est simile si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

1. Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

2. Ad secundum dicendum quod hoc nomen Deus est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen, secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine sol.

3. Ad tertium dicendum quod hæc nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen Deus impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem.

1. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis, æquivocatio enim impedit contradictionem sed catholicus dicens idolum non est Deus, contradicit Pagano dicenti idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen beatitudo univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen Deus univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam, et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus univoce dicitur utrobique.

SED CONTRA, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I Periherm. Sed animal, dictum de Animali vero et de Animali picto, æquivoce dicitur. Ergo hoc nomen Deus, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, æquivoce dicitur.

2. PRÆTEREA, nullus potest significare id quod non cognoscit, sed gentilis non cognoscit naturam divinam, ergo, cum dicit idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus non dicitur univoce, sed æquivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen Deus, in præmissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque æquivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa, in analogicis vero,

oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de Animalis, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem, hoc enim nomen homo, de quocumque prædicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen homo intenderemus significare diversa, puta, si unus intenderet significare per hoc nomen homo id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit Paganus hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine Deus ad significandum verum Deum. Cum enim Paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem, sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur, omnes dii gentium Dæmonia.

2. Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

3. Ad quartum dicendum quod animal dictum de Animalis vero et de picto, non dicitur pure æquivoce; sed Philosophus largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analogia. Quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis.

4. Ad quintum dicendum quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiæ vel remotiōnis, ut supra dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus, cum dicit idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum

nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc nomen qui est non sit maxime proprium nomen Dei.

1. Hoc enim nomen Deus est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen qui est non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit, III cap. De div. Nom., quod boni nominatio est manifestativa omnium Dei processionum. Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen bonum est maxime proprium Dei, et non hoc nomen qui est.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen qui est nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. III, quod Moysi quærenti, si dixerint mihi, quod est nomen eius? quid dicam eis? et respondit ei Dominus, sic dices eis, qui est misit me ad vos. Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma. Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi deter-

minat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in præsentia, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit præteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

2. Ad secundum dicendum quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei in quantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute præintelligitur causæ.

3. Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod propositiones affirmativæ non possunt formari de Deo.

1. Dicit enim Dionysius, II cap. Cæl. Hier., quod negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompatæ.

2. Præterea, Boëtius dicit, in libro de Trin., quod forma simplex subiectum esse non potest. Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

SED CONTRA est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo.

RESPONDEO dicendum quod propositiones affirmativæ possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod prædicatum et subiectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico homo est animal, illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam prædicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et in propositionibus in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; in quantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod prædicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter. Huic vero diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subiecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati et subiecti, unitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompatas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, in quantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere, sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid.

3. Ad tertium dicendum quod hæc propositio, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex, ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus, quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositio-

nem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO 12

POST considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ, considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adiungenda consideratio de ideis. Circa scientiam vero quærentur sexdecim. Primo, utrum in Deo sit scientia. Secundo, utrum Deus intelligat seipsum. Tertio, utrum comprehendat se. Quarto, utrum suum intelligere sit sua substantia. Quinto, utrum intelligat alia a se. Sexto, utrum habeat de eis propriam cognitionem. Septimo, utrum scientia Dei sit discursiva. Octavo, utrum scientia Dei sit causa rerum. Nono, utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt. Decimo, utrum sit malorum. Undecimo, utrum sit singularium. Duodecimo, utrum sit infinitorum. Decimotertio, utrum sit contingentium futurorum. Decimoquarto, utrum sit enuntiabilem. Decimoquinto, utrum scientia Dei sit variabilis. Decimosexto, utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non sit scientia.

1. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet; ergo in Deo non est scientia.

SED CONTRA est quod apostolus dicit Rom. XI, o altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.

RESPONDEO dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, I de Anima, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in I de Anima dicitur quod plantæ non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in I de Anima. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod, quodcumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt divisa et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secun-

dum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob XII, apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.

3. Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis, scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinæ essentiae sit altior quam modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creaturæ scientiæ, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non intelligat se.

1. Dicitur enim in libro de causis, quod omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur, et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in I de Anima, scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; neque similitudo sibi est, ut Hilarius dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in I de Anima. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Cor. II, quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.

RESPONDEO dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est

in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

1. Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ non sunt subsistentes, sed actus aliorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

2. Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur æquivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in I de Anima. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficitur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile.

3. Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilem, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia, mani-

festum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium, et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra, verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit ibidem, omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

RESPONDEO dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendere, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

1. Ad primum ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehendens sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendit dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori

continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum dicit enim Augustinus, in libro de videndo Deum, quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia.

1. Intelligere enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

3. Præterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, Lib. VII de Trin., Deo hoc est esse, quod sapientem esse. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

RESPONDEO dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oportet, ut dicit Philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species

intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

1. Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

2. Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

3. Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se.

1. Quæcumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro octoginta trium qu., quod neque quidquam Deus extra seipsum intuetur. Ergo non cognoscit alia a se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilior ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo obiecto, unde et ipsum intelligere tanto est nobilior, quanto etiam nobilior est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

SED CONTRA est quod dicitur Hebr. IV, omnia nuda et aperta sunt oculis eius.

RESPONDEO dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur

quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est. Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur, uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius, lapis enim non est in anima, sed species eius, ut dicitur in I de Anima. Ea vero quæ sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

3. Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis, nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione.

1. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea quid est, quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat, idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem, nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

SED CONTRA, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Heb. IV, quod pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I Physic. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum,

et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse, quod est contra ea quæ superius ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad huius evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis, ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficient quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quæ creaturæ ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis

sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium sic importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente, quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

2. Ad secundum dicendum quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ, sed e converso.

3. Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia Dei sit discursiva.

1. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum Philosophum, in II Topic., scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in XV de Trin., quod Deus non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul.

RESPONDEO dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quæ successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus, puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum, procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas, et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu,

3. Ad tertium dicendum quod effectus causarum creaturarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos, non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creaturarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum.

1. Dicit enim Origenes, super epistolam ad Rom., non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.

2. Præterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creaturarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X Metaphys. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XV de Trin., universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit.

RESPONDEO dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificia. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphys. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est. Sed quod dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit, non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

2. Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab æterno. Un-

de, quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

3. Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram, nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium.

1. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri a Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

SED CONTRA est quod dicit apostolus ad Rom. IV, qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.

RESPONDEO dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi præsentia. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simpliciter intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine, sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non cognoscat mala.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso, quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XV, infernus et perditio coram Deo.

RESPONDEO dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret

mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius, VII cap. De div. Nom., quod Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum, nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

2. Ad secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

4. Ad quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non cognoscat singularia.

1. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus, propter suam immaterialitatem, non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in I de Anima, ratio est universalium, sensus vero singularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singu-

laritatis est materia, quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

SED CONTRA est quod dicitur, Prov. XVI, omnes viæ hominum patent oculis eius.

RESPONDEO dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ, in Deo præexistunt secundum altio rem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra empedoclem arguit, in I de Anima et in III Metaphys., quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalialia et immaterialialia, et per aliam singularialia et materialialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraq ue cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universalialia, nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universalialia. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universalialia cæli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalialibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individualiam. Unde qui cognosceret socratem per hoc quod est albus vel sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universalialia ad particulares effectus. Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat, unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particula ria, sed cognitionem singularium præsupponit. Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalialia, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentialiam suam, in quantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentialia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universalialia, sed etiam in singularia. Et esset

simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individualibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentialia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalialia, sed etiam singularia.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materialialia, sicut species receptæ in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialialia et materialialia, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita.

1. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut dicitur in III Physic. Augustinus etiam dicit, XII de Civ. Dei, quod quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

2. Si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt, contra, ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti quod sit pertransibile, ut dicitur in III Physic. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI Physic. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XII de Civ. Dei, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus.

RESPONDEO dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia vel sua vel creaturæ, ut ostensum est; hæc autem con-

stat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur, tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

1. Ad primum ergo dicendum quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in I Physic. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

2. Ad secundum dicendum quod transitio importat quandam successionem in partibus, et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

3. Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura caret infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem

rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset ær infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS 11

AD DECIMUMTERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium.

1. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem, ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I poster. Probat. Sed hæc est quædam conditionalis vera, si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est æternum; tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo XXXII, qui finit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

RESPONDEO dicendum quod, cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua vel creaturæ; horum autem quædam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut

futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse, æternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentis, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab æterno super omnia, prout sunt in sua præsentia. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod hoc antecedens, Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens, quia, licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens, socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis, unde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse socratem currere, vel Deum esse, et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod hoc antecedens est

necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens, ut puta si dicerem, si sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima, aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialem. Et sic necessarium est, sicut et antecedens, quia omne quod est, dum est, necesse est esse, ut dicitur in I Periherm.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit distinguere. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium. Sed obstant quidam, dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subiecto; ut si dicam, album possibile est esse nigrum. Quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera, res enim quæ est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam, corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re, quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subiecto inhærentem. Sed

cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi, sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

ARTICULUS 12

AD DECIMUMQUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia.

1. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo XCIII, Dominus scit cogitationes hominum. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

RESPONDEO dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturæ, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

2. Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei, et sic Deus per suum

esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS 13

AD DECIMUMQUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod scientia Dei sit variabilis.

1. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis, secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. I, quod apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.

RESPONDEO dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus et creator, et huiusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod Dominus et creator, et huiusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt, et ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et huiusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse, et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

2. Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quæ non sunt, vel non esse quæ sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset eius

scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

3. Ad tertium dicendum quod antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum, quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat, quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilem causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera, quod est contra Philosophum, qui dicit quod hæc oratio, socrates sedet, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod hæc non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilem, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS 14

AD DECIMUMSEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam.

1. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea. Scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

SED CONTRA, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum, in principio Metaphys. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

RESPONDEO dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si ædificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalialia prædicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia. Tertio, quantum ad finem, nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in I de Anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum, quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

1. Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum, quorundam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

2. Ad secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, inquantum est humana.

3. Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo,

cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quæ sunt a se operabilia, in quantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUAESTIO 13

POST considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis. Et circa hoc quærentur tria. Primo, an sint ideæ. Secundo, utrum sint plures, vel una tantum. Tertio, utrum sint omnium quæ cognoscuntur a Deo.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ideæ non sint.

1. Dicit enim Dionysius, VII cap. De div. Nom., quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Græce, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum, præter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei præter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per na-

turam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

2. Ad secundum dicendum quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius, et ideo habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

3. Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint plures ideæ.

1. Idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur quod ideæ multiplicentur secundum respectus ad diversas creaturas, contra, pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum, quod est contra Damascenum, dicentem quod in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem, generationem et processionem. Sic igitur non sunt plures ideæ.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., ideæ sunt principales quædam formæ vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles,

quia ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ ac semper eodem modo se habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII Metaphys. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturæ. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quæ sunt plures ideæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod idea non nomi-

nat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

2. Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

4. Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso.

1. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur a Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est. Sed horum non sunt ideæ, quia dicit Dionysius, V cap. De div. Nom., quod exemplaria sunt divinæ voluntates, determinativæ et effectivæ rerum. Ergo non omnium quæ a Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideæ in ipso.

SED CONTRA, ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet. Sed omnium quæ cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

RESPONDEO dicendum quod, cum ideæ a Platone ponentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quæ a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

2. Ad secundum dicendum quod eorum quæ neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

3. Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

4. Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subiecto, quia hæc simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quæ superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quæ a principio concomitantur domum, sed ea quæ superveniunt domui iam factæ, ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei, tum quia singularia individuuntur per materiam, quam ponebat esse in creatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur.

QUÆSTIO 14

QUONIAM autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est. Circa quam quærentur octo. Primo, utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. Secundo, utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. Tertio, de comparatione veri ad ens. Quarto, de comparatione veri ad bonum. Quinto, utrum Deus sit veritas. Sexto, utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. Septimo, de æternitate veritatis. Octavo, de incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus.

1. Augustinus enim, in libro soliloq., reprobatur hanc notificationem veri, verum est id quod videtur, quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam, verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum, verum est id quod est. Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur, quod est error antiquorum Philosophorum, qui dicebant omne quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

3. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis, ut patet I poster. Sed ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundum Philosophum in prædicamentis. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, VI Metaphys., quod verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis,

quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni, ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de vera relig., dicit quod veritas est, qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit quod verum est declarativum aut manifestativum esse. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de vera relig., veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est. Et quædam definitio Anselmi, veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ, veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quod veritas est adæquatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

2. Ad secundum dicendum quod antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu, et quia considerabant quod verum importat comparisonem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in or-

dine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in IV Metaphys. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparisonem ad intellectum divinum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinæ, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus eius quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac dicit, in libro de definitionibus, quod veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, in VI Metaphys., quod circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu neque in rebus.

RESPONDEO dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est

forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod verum et ens non convertantur.

1. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est. Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens, nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens, nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, II Metaphys., quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

RESPONDEO dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in I de Anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principa-

liter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.

2. Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si compareremus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum.

1. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I Physic. Sed bonum est universalius quam verum, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est. Sed ea quæ sunt in re, sunt priora his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in IV Ethic. Sed virtus continetur sub bono, est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus. Ergo bonum est prius quam verum.

SED CONTRA, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

RESPONDEO dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate, ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfec-

tum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare, in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.

3. Ad tertium dicendum quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est veritatem esse in ceteris rebus. Veritas autem iustitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit veritas.

1. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas, secundum Augustinum, in libro de vera relig., est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patet esse falsum.

SED CONTRA est quod dicit Dominus, Ioan. XIV, ego sum via, veritas et vita.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit

rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

2. Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

3. Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est, unde quidquid est veritatis in hoc quod dico, istum fornicari est verum, totum est a Deo. Sed si arguatur, ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera.

1. Quia, secundum Augustinum, nihil est maius mente humana, nisi Deus. Sed veritas est maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit, in libro de veritate, quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

SED CONTRA est quod in Psalmo XI dicitur, diminutæ sunt veritates a filiis hominum.

RESPONDEO dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad

cuius evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de Animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem. Dicitur est autem quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud Psalmi XI, diminutæ sunt veritates a filiis hominum etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt veræ una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentialiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

2. Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparisonem ad intellectum divinum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod veritas creata sit æterna.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de libero arbitrio, quod nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalis sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsentis, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsentis est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilem caret principio et fine. Quia, si veritas incœpit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit, verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

SED CONTRA EST QUOD SOLUS DEUS EST ÆTERNUS, UT SUPRA HABITUM EST.

RESPONDEO DICENDUM QUOD VERITAS ENUNTIABILIUM NON EST ALIUD QUAM VERITAS INTELLECTUS. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quæ in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est quod res denominantur veræ a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus, sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem om-

nium formarum distinguendum. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

3. Ad tertium dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura. Quæ quidem causa solus Deus est.

4. Ad quartum dicendum quod, quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ a nobis formantur, est æterna, sed quandoque incæpit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente; non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse eius.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod veritas sit immutabilis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro II de libero arbitrio, quod veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile, sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum, est rectitudo quædam, in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Hæc autem propositio, socrates sedet, accipit a mente divina ut significet socratem sedere, quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit

verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo XI, diminutæ sunt veritates a filiis hominum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicitur veræ a veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit, alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet. Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

2. Ad secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I Physicis; ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

3. Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus rei. Quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Quæ quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa; et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

4. Ad quartum dicendum quod sessio socratis, quæ est causa veritatis huius propositionis, socrates sedet, non eodem modo se habet dum socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode signi-

ficatur propositionibus de præsentī, præterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO 15

DEINDE quæritur de falsitate. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum falsitas sit in rebus. Secundo, utrum sit in sensu. Tertio, utrum sit in intellectu. Quarto, de oppositione veri et falsi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod falsitas non sit in rebus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro soliloq., si verum est id quod est, falsum non esse usquam concludetur, quovis repugnante.

2. Præterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in libro de vera relig., quia non ostendunt aliud quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparisonem ad intellectum divinum, ut supra dictum est. Sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est, absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de vera relig., quod omne corpus est verum corpus et falsa unitas; quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quælibet res imitatur divinam bonitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

RESPONDEO dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse est ut ibi prius quæretur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependens autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, in quantum deficiunt a forma artis, unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione

artis. Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat, nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi IV, ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium? sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Ioan. III, qui facit veritatem, venit ad lucem. Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa, quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit Philosophus in V Metaphys.; et sicut dicit Augustinus, in libro soliloq., quod tragædus est falsus Hector. Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei. Alio modo, per modum causæ. Et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in libro soliloq., quod eas res falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus. Et Philosophus dicit, in V Metaphys., quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere, quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V Metaphys.

1. Ad primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera, secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde verus tragædus est falsus Hector, ut dicitur in II soliloq. Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

2. Ad secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

3. Ad tertium dicendum quod per comparisonem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter, sed per comparisonem

ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

4. Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicens quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa, sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in sensu non sit falsitas.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de vera relig., si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro. Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur. Et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit, in IV Metaphys., quod falsitas non est propria sensui, sed phantasie.

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

SED CONTRA EST quod dicit Augustinus, in libro soliloq., apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.

RESPONDEO dicendum quod falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint. Sic autem se habet ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum priorum sensibilibus. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figuræ vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilibus. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus, ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem

linguæ, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

2. Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod sensus proprii sensibilis falsus non est. Phantasie autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus, in V Metaphys., dicit quod umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in cognoscente verum et falsum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod falsitas non sit in intellectu.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit, in I de Anima, quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

SED CONTRA EST quod dicitur in I de Anima, quod ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est

esse hominem, ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei. Sicut est dictum quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens. Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem, in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est. Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt, sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquid animal rationale est quadrupes. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus, sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur, non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subiecti.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod verum et falsum non sint contraria.

1. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est et quod non est, nam verum est id quod est, ut dicit Augustinus. Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero, quia, sicut dicit Augustinus in libro soliloq., tragædus non esset falsus Hector, si non esset verus tragædus. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua, nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Sed Deo opponitur falsitas, nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Ierem. VIII, apprehenderunt mendacium; Glossa, idest idola. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, in II periherm., ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

RESPONDEO dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquid subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV Metaphys., cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat, nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus, IV Metaphys., ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

1. Ad primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est veritas rei sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus, in II periherm., quod huic opinioni, bonum est bonum, contraria est, bonum non est bonum.

2. Ad secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente, unde, sicut omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

3. Ad tertium dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium, nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO 16

QUONIAM autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, quorum sit vivere. Secundo, quid sit vita. Tertio, utrum vita Deo conveniat. Quarto, utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere.

1. Dicit enim Philosophus, in VIII Physic., quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, in quantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII Physic. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita, dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, VI cap. De div. Nom., quod plantæ secundum ultimam resonantiam vitæ habent vivere, ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

RESPONDEO dicendum quod ex his quæ manifeste videntur, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit, dicitur enim in libro de vegetabilibus, quod vita in animalibus manifesta est. Unde secundum illud

oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in I de Anima. Ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium; vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem; et non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

2. Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium, cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam vel in recedendo ab ea, imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et præterea, corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII Physic., et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

3. Ad tertium dicendum quod aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum, aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem, in quantum videntur se movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod vita sit quædam operatio.

1. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in II libro de Anima, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Ioan. XVII, hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum. Ergo vita est operatio.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, in I de Anima, vivere viventibus est esse.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones, et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitæ, a quibus nomen vitæ assumitur; sicut dicit Philosophus, IX Ethic., quod vivere principaliter est sentire vel intelligere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX Ethic., quod esse est sentire vel intelligere, idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio; quædam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quædam vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi; quædam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

2. Ad secundum dicendum quod opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales; sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis, unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

3. Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deo non conveniat vita.

1. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium, unde dicitur in I de Anima, quod anima est viventis corporis causa et principium. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporeis non competit vivere.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo LXXXIII, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.

RESPONDEO dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum. Quædam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo. Sed quamvis huiusmodi animalia formam quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum, hæc enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequentur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum, in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad ali-

qua ab alio moveatur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, in XII Metaphys., ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in I de Anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere. Et propter hoc, sic vivit, quod non habet vivendi principium.

3. Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc, in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnia sint vita in Deo.

1. Dicitur enim Act. XVII, in ipso vivimus, movemur et sumus. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro de vera relig., substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quæ nunquam fiunt, sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconueniens.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, quod factum est, in ipso vita erat. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum apostoli dicentis, in ipso vivimus, movemur et sumus, quia et nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita.

2. Ad secundum dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet quandoque forma in exemplari et in exemplato, sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

3. Ad tertium dicendum quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilior esse habet in mente

artificis, quam in materia, sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente; quia hæc est domus in actu, illa autem domus in potentia.

4. Ad quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo, cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, in quantum intelliguntur a Deo, non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

QUÆSTIO 17

POST considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam, ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quæ ad voluntatem absolute pertinent; tertia, de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. Circa ipsam autem voluntatem quærentur duodecim. Primo, utrum in Deo sit voluntas. Secundo, utrum Deus velit alia a se. Tertio, utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Quarto, utrum voluntas Dei sit causa rerum. Quinto, utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Sexto, utrum voluntas divina semper impleatur. Septimo, utrum voluntas Dei sit mutabilis. Octavo, utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. Nono, utrum in Deo sit voluntas malorum. Decimo, utrum Deus habeat liberum arbitrium. Undecimo, utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. Duodecimo, utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non sit voluntas.

1. Obiectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum, in I de Anima, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum mo-

vens immobile. Ut probatur VIII Physic. Ergo in Deo non est voluntas.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, Rom. XII, ut probetis quæ sit voluntas Dei.

RESPONDEO dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt. Et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est, finis enim habet rationem boni.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quod primum movens movet seipsum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non velit alia a se.

1. Velle enim divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

2. Præterea, volitum movet voluntatem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in I de Anima. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio, quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex, et per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Thess. IV, hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.

RESPONDEO dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum concedet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

2. Ad secundum dicendum quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amarum, nihil in ea vult nisi sanitatem, et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et

sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

1. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult, alias, voluntas eius esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium, quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid vult, quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in V Metaphys. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse, æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud; et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta, quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator, in II Physic. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, Ephes. I, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Quod autem operatur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

RESPONDEO dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione.

Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet. Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab æterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

2. Ad secundum dicendum quod, licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.

3. Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ non ex necessitate vult. Neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

4. Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale,

ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

5. Ad quintum ergo dicendum quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire, sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit, non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum.

1. Dicit enim Dionysius, cap. IV de div. Nom., sicut noster sol, non ratiocinans aut præelicens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suæ radios. Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præelicens. Ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura eius. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem, ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit, in I de doct. Christ., quod quia Deus bonus est, sumus. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XI, quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per

voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II Physic., necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat. Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit, unde, quando est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet. Non igitur agit per necessitatem naturæ sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod præexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, præexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet, non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quandam importat.

2. Ad secundum dicendum quod, quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

3. Ad tertium dicendum quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, quia Deus bonus est, sumus, in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per volunta-

tem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.

1. Dicit enim Augustinus, libro octoginta trium quæst., quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea, in his quæ fiunt a volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est. Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nuntur, quod videtur inconueniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt, debeant ex simplici eius voluntate, et non habeant aliquam aliam causam. Quod est inconueniens.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur; nihil tamen maius est voluntate Dei; non ergo causa eius quærenda est.

RESPONDEO dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis in actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed si uno

actu velit finem et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod velit ordinare ea quæ sunt ad finem, in finem. Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem, sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

2. Ad secundum dicendum quod, cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum, etiam cum voluntate Dei, alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III de Trin., placuit vanitati Philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei.

3. Ad tertium dicendum quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera, et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo, et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ultiores. Unde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur.

1. Dicit enim apostolus, I ad Tim. II, quod Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit, multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ, sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo CXIII, omnia quæcumque voluit Deus, fecit.

RESPONDEO dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest, potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quæ continetur sub ordine causæ universalis, unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediende in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducat per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cæli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum, Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum, Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, iudæos et gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinc-

tio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quæ est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecederet vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ iustitiæ. Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari, unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecederet vult, non fiat.

2. Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

3. Ad tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis.

1. Dicit enim Dominus Genes. VI, pœnitet me fecisse hominem. Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit,

habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Ierem. XVIII, ex persona Domini dicitur, loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruiam et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile, sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

SED CONTRA est quod dicitur Num. XXIII, non est Deus, quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis, ut mutetur.

RESPONDEO dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem; et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius, sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset, ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram, cum enim nos pœnitentiam destruimus quod fecimus. Quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cum etiam aliquis homo, absque mutatione voluntatis, interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundum similitudinem operationis, in quantum hominem quem fecerat, per diluvium a facie terræ delevit.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum

sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, Lazarus non resurget, respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continentur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit ezechiae, dispone domui tuæ, quia morieris et non vives, ut habetur Isaiæ XXXVIII; neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, quod Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, pœnitentiam agam ego, intelligitur metaphorice dictum, nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

3. Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem; sed quod mutationem velit.

4. Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat.

1. Dicit enim Augustinus, in enchirid., nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit, quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediatur, ut dicitur in II Physic. Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim apostolus, ad Rom. IX, voluntati enim eius quis resistit? ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ a Deo, comparantur ad voluntatem divinam sicut

ad aliquid prius, a quo habent necessitatem, cum hæc conditionalis sit vera, si aliquid Deus vult, illud est; omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

SED CONTRA, omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium et consilium, et omnia huiusmodi.

RESPONDEO dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primo quidem, quia effectus alicuius primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo, quia, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens. Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi, ex debilitate enim virtutis activæ in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, et quædam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

1. Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis, necesse est enim hanc conditionalem veram esse, si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

2. Ad secundum dicendum quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum

fiant ea quæ Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

3. Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quæ fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas Dei sit malorum.

1. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est, dicit enim Augustinus, in enchirid., quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam ut sint mala, bonum est. Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., erit malum ad omnis (idest universi) perfectionem conferens. Et Augustinus dicit, in enchirid., ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis. Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri, quia, cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impletur. Ergo Deus vult mala fieri.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine præstantior; multo igitur minus, Deo auctore, fit aliquis deterior. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur. Non ergo volente Deo, fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius. Ergo Deus non vult mala.

RESPONDEO dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungitur privatio alterius formæ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum,

cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpæ. Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum pænæ vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult pœnam; et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri, quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum, quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ab bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

2. Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod malum est ad universi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

3. Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium.

1. Dicit enim Hieronymus, in homilia de filio prodigo, solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt.

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ergo liberum arbitrium non est in Deo.

SED CONTRA EST QUOD DICIT AMBROSIVS, IN LIBRO DE FIDE, SPIRITUS SANCTUS DIVIDIT SINGULIS PROUT VULT, IDEST PRO LIBERÆ VOLUNTATIS ARBITRIO, NON NECESSITATIS OBSEQUIO.

RESPONDEO dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est; respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

2. Ad secundum dicendum quod, cum malum culpæ dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est, manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi.

1. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa, si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

SED CONTRA est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur, magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius. Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

RESPONDEO dicendum quod in Deo quædam dicuntur proprie, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet. Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus, unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum iræ, et propter hoc, ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri, unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. VI, fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra. Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem, voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem, non enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

2. Ad secundum dicendum quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sint signa quod Deus velit, sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira, sed punitio, ex eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet, prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permissio.

1. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus vel consulit, in nobis quandoque operatur, et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sap. XI. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate

beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendendi non debet.

3. Præterea, operatio et permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium et prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per Philosophum in II Ethic., et per Dionysium in IV cap. De div. Nom. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet prohibitio; respectu vero boni, duo signa, scilicet consilium et præceptum.

RESPONDEO dicendum quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur, et quantum ad hoc, dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem, nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit præcipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim præceptum, consilium et prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. VI fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra. Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas patet per Augustinum, qui dicit in enchirid., nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo. Vel potest dici quod permissio et operatio referuntur ad præsens permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum vero, prohibitio, respectu mali; respectu vero boni necessarii, præceptum; respectu vero superabundantis boni, consilium.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere præcepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed ope-

ratio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum vel consilium, tum quia hæc est de præsentibus, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod creatura rationalis est domina sui actus, et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina, et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

4. Ad quartum dicendum quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit, quod discordat a voluntate divina et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quædam sunt, sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est præceptum. Quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur, et respectu horum est consilium. Vel dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO 18

DEINDE considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animæ, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus Moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de iustitia Dei, et misericordia eius. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum in Deo sit amor. Secundo, utrum amet omnia. Tertio, utrum magis amet unum quam aliud. Quarto, utrum meliora magis amet.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor non sit in Deo.

1. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia, et huiusmodi, contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., amor est vis unitiva et concretiva. Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. IV, Deus caritas est.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivæ virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principaliter et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Rursus, quod est communius, naturaliter est prius, unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono præsentibus et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adeptis. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amata. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem, remoto enim primo, remouentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem.

1. Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in I de Anima; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus, in VII Ethic., quod Deus una et simplici operatione gaudet. Et eadem ratione, sine passione amat.

2. Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materia-

le, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I de Anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictæ. Sed rursus, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est; illa quæ imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphoricè, propter similitudinem effectus, ut supra dictum est. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium, tamen sine passione, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quærit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quæ sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non omnia amat.

1. Quia, secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom., amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere quod Deus, extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amat.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiæ, et amicitia. Sed Deus creaturas irracionales non amat amore concupiscentiæ, quia nullius extra se eget, nec etiam amore amicitia, quia non potest ad res irra-

tionales haberi, ut patet per Philosophum, in VIII Ethic. Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea, in Psalmo dicitur, odisti omnes qui operantur iniquitatem. Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XI, diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.

RESPONDEO dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuiuslibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat. Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

1. Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde et Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis.

2. Ad secundum dicendum quod, licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

3. Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitæ, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem, sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irracionales non possunt pertinere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitia, sed amore quasi concupiscentiæ; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

4. Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid

odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus æqualiter diligit omnia.

1. Dicitur enim Sap. VI, æqualiter est ei cura de omnibus. Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, super iohann., omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius, quæ sunt membra unigeniti sui; et multo magis ipsum unigenitum suum.

RESPONDEO dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

1. Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

3. Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle; sicut circa amorem dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non semper magis diligit meliora.

1. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur Rom. VIII, proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, Angelus est melior homine, unde in Psalmo VIII dicitur de homine, minuisti eum Paulo minus ab Angelis. Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum, dicitur enim Hebr. II, nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus fuit melior iohanne, quia plus Christum diligebat. Unde Dominus, sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens, simon iohannis, diligis me plus his? sed tamen Christus plus dilexit iohannem quam Petrum, ut enim dicit Augustinus, super illud Ioan. XXI, simon iohannis diligis me? hoc ipso signo iohannes a ceteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum ceteris diligebat. Non ergo semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente; cum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus. Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet, dicitur enim Luc. XV, dico vobis quod maius gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent pœnitentia. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est iustus præscitus, quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei maius bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

SED CONTRA, unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur Eccli. XIII, omne animal diligit sibi simile. Sed intantum aliquid est melius, in quantum est Deo similis. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere, secundum prædicta, quod Deus magis diligit meliora. Dictum est enim quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle, voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei

nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec eius excellentiæ deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimo ex hoc factus est victor gloriosus; factus enim est principatus super humerum eius, ut dicitur Isaiæ IX.

2. Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei verbo in persona Christi, secundum prædicta, Deus plus amat quam omnes Angelos, et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. XXI; ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

3. Ad tertium dicendum quod hæc dubitatio de Petro et iohanne multipliciter solvitur. Augustinus namque refert hoc ad mysterium, dicens quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quæ significatur per iohannem, quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris; et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei ecclesiam commendavit. Ioannes vero plus dilexit Christum in seipso; et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem. Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore caritatis, et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem vel fervorem, iohannes vero plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter eius iuventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum caritatis, iohannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus, sed iohannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc diiudicare, quia, ut dicitur Prov. XVI, spirituum ponderator est Dominus, et non alius.

4. Ad quartum dicendum quod pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Ceteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de innocen-

te, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, quod dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus, fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit. Vel, alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est, comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marcæ maius donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

5. Ad quintum dicendum quod, cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate maius bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus, sit peior; quia et secundum aliquod tempus, non est nec bonus neque malus.

QUÆSTIO 19

POST considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sit iustitia. Secundo, utrum iustitia eius veritas dici possit. Tertio, utrum in Deo sit misericordia. Quarto, utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non sit iustitia.

1. Iustitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed, sicut dicit apostolus, ad Ephes. I, Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis. Non ergo ei iustitia debet attribui.

3. Præterea, actus iustitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiæ, dicit enim Boëtius, in libro de Hebdomad., quod bonum essentiam, iustum vero actum respicit. Ergo iustitia non competit Deo.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo X, iustus Dominus, et iustitias dilexit.

RESPONDEO dicendum quod duplex est species iustitiæ. Una, quæ consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et

aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur a Philosopho, in V Ethic., iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et hæc non competit Deo, quia, ut dicit apostolus, Rom. XI, quis prior dedit illi, et retribuetur ei? alia, quæ consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cuiuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius, VIII cap. De div. Nom., oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtutum Moralium quædam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est; neque appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit Philosophus in III Ethic. Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa dationes et sumptus, ut iustitia et liberalitas et magnificentia; quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X Ethic.

2. Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

3. Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est Domini, et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei crea-

tæ. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suæ bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens, cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuæ condecens est.

4. Ad quartum dicendum quod, licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum, non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas.

1. Iustitia enim est in voluntate, est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus. Veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum in VI Metaphys. Et in VI Ethic. Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas, secundum Philosophum in IV Ethic., est quædam alia virtus a iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiæ.

SED CONTRA est quod in Psalmo LXXXIV dicitur, misericordia et veritas obviaverunt sibi; et ponitur ibi veritas pro iustitia.

RESPONDEO dicendum quod veritas consistit in adæquatione intellectus et rei, sicut supra dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura, e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit, ex eo

enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adæquantur intellectui, sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

2. Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiæ dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod misericordia Deo non competat.

1. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio iustitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad iustitiam suam pertinet. Dicitur enim II ad Tim. II, si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest, negaret autem seipsum, ut dicit Glossa ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo CX, miserator et misericors Dominus.

RESPONDEO dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per aliquis bonitatis perfectionem, prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est. Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem

et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum, absolute considerata, pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est. Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra. In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datæ rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

1. Ad primum igitur dicendum quod obiectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

2. Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud, unde apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. V, donate invicem, sicut et Christus vobis donavit. Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quædam iustitiæ plenitudo. Unde dicitur Iac. II, quod misericordia superexaltat iudicium.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et iustitia.

1. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut iustificatio impij, quædam vero iustitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. II, iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et iustitia.

2. Præterea, apostolus, ad Rom. XV, conversionem Iudæorum attribuit iustitiæ et veritati; conversionem autem gentium, misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia et misericordia.

3. Præterea, multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia et misericordia.

4. Præterea, iustitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam, et sic tam iustitia quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo XXIV, omnes viæ Domini misericordia et veritas.

RESPONDEO dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur;

si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur. Huius autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam. Opus autem divinæ iustitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo præexistens, vel præconsideratum, et rursus, si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus, ex abundantia suæ bonitatis, largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

1. Ad primum ergo dicendum quod quædam opera attribuuntur iustitiæ et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliquantulum allevians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur, Luc. VII, dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.

2. Ad secundum dicendum quod iustitia et misericordia Dei apparet in conversione Iudæorum et gentium, sed aliqua ratio iustitiæ apparet in conversione Iudæorum, quæ non apparet in conversione gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

3. Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia; inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua levitas in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum

magis eriguntur; secundum illud Gregorii, mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.

4. Ad quartum dicendum quod, licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio iustitiæ, inquantum res in esse producit, secundum quod convenit divinæ sapientiæ et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, inquantum res de non esse in esse mutatur.

QUÆSTIO 17

CONSIDERATIS autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; prædestinatio vero et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur. Circa providentiam autem Dei quærentur quatuor. Primo, utrum Deo conveniat providentia. Secundo, utrum omnia divinæ providentiæ subsint. Tertio, utrum divina providentia immediate sit de omnibus. Quarto, utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod providentia Deo non conveniat.

1. Providentia enim, secundum tullium, est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum in VI Ethic., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum, est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damascenum. Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XIV, tu autem, pater, gubernas omnia providentia.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus

autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum in VI Ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matth. XXIV, fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam. Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boëtius, IV de Consol., dicit quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in VI Ethic., prudentia proprie est præceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi, præceptum posuit, et non præteribit. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

2. Ad secundum dicendum quod ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum, secundum temporale.

3. Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis, nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI Ethic. Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et

intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnia sint subiecta divinæ providentiæ.

1. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt, unde, secundum Philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio contingendum, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui; et specialiter mali, secundum illud, dimisit illos secundum desideria cordis eorum. Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, apostolus, I Cor. IX, dicit quod non est Deo cura de bobus, et eadem ratione, de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

SED CONTRA EST quod dicitur Sap. VIII, de divina sapientia, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

RESPONDEO dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut democritus et epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob XXII, nubes latibulum eius, et circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat. A corruptibilium autem generalitate exceptit Rabbi Moses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit or-

dinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilem, sed etiam corruptibilem. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificata subduntur ordini artis.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediendam, sicut lignum impeditur a combustionem per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a Domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

2. Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio ani-

malium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in enchirid. Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

3. Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut democritus, et alii naturales antiqui.

4. Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia, sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, in manu consilii sui. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducit in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediatur salutem eorum, nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut dicitur Rom. VIII. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit.

5. Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat.

1. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit, in enchirid., quod melius est quædam nescire quam scire, ut vilia, et idem dicit Philosophus, in XII Metaphys. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

SED CONTRA est quod dicitur Iob XXXIV, quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est? super quo dicit Gregorius, mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit.

RESPONDEO dicendum quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quæ gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliis effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communiceat. Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium, et hanc attribuit diis qui circumeunt cælos, idest substantiis separatis, quæ movent corpora cælestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat Dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IX de Civ. Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suæ providentiæ, pertinet ad dignita-

tem regis, sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

2. Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat.

1. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI Metaphys. Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

3. Præterea, Boëtius dicit, IV de Consol., quod fatum, ab immobilis providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod corrumpere naturam non est providentiæ. Hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

RESPONDEO dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut ne-

cessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximorum causarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario, et evenit contingenter, quod divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

2. Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

3. Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boëtius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO 18

POST considerationem divinæ providentiæ, agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ. Et circa prædestinationem quærentur octo. Primo, utrum Deo conveniat prædestinatio. Secundo, quid sit prædestinatio; et utrum ponat aliquid in prædestinato. Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum. Quarto, de comparatione prædestinationis ad electionem; utrum scilicet prædestinati eligantur. Quinto, utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis. Sexto, de certitudine prædestinationis; utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur. Septimo, utrum numerus prædestinatorum sit certus. Octavo, utrum prædestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non prædestinentur a Deo.

1. Dicit enim Damascenus, in II libro, oportet cognoscere quod omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ

in nobis sunt; non autem prædeterminat ea. Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum Domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur a Deo. Et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari a Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus. Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus a Deo collata, per spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud apostoli, I Cor. II, nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinantur a Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio. Quod patet esse falsum.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. VIII, quos prædestinavit, hos et vocavit.

RESPONDEO dicendum quod Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subiacent, ut supra ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem, et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo præexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio nominatur, nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad obiecta, est quædam pars providentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit, non enim

vult malitiam, neque compellit virtutem. Unde prædestinatio non excluditur.

2. Ad secundum dicendum quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusive prædestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

3. Ad tertium dicendum quod prædestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem, nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam a statu miseræ, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent; et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato.

1. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quod prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit, super illud Rom. I, qui prædestinatus est etc., prædestinatio est eius qui non est, sed destinatio eius est qui est. Sed Augustinus dicit, in libro de prædestinatione sanctorum, quid est prædestinatio, nisi destinatio alicuius? ergo prædestinatio non est nisi alicuius existentis. Et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus, in libro de prædest. Sanct. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis, nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsentem, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis, nam quidquid est in Deo, est æternum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, quod prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo

nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio non est ali- quid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim quod prædestinatio est quædam pars providentiæ providentia autem non est in rebus provi- sis; sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est. Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active au- tem est in gubernante. Unde manifestum est quod præ- destinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salu- tem æternam, in mente divina existens. Executio autem huius ordinis est passive quidem in prædestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.

1. Ad primum ergo dicendum quod actiones in exte- riorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est. Et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio eius, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

2. Ad secundum dicendum quod destinatio aliquan- do sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem termi- num, et sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare, quod men- te firmiter proponimus, et hoc secundo modo dicitur II machab. Cap. VI, eleazarus destinavit non admittere illi- cita propter vitæ amorem. Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen prædestinatio, ratione ante- cessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque destinatio sumatur.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est præpara- tio. Quædam patientis, ut patiat, et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis, ut agat, et hæc est in agente. Et talis præparatio est prædestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se præpara- re ad agendum, in quantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinan- do, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

4. Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius, sed in quantum prædestinatio importat re- spectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad obiectum. Unde non sequitur quod prædestinatio sit ali- quid temporale.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet.

1. Nullus enim reprobatur quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. XI, diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. Ergo Deus nullum hominem reprobatur.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobatur, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum, dicitur enim Osee XIII, perditio tua, Israël, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobatur, non potest vitare quin ipse pereat, dicitur enim Eccle. VII, considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit. Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

SED CONTRA est quod dicitur Malach. I, Iacob dilexi, esau autem odio habui.

RESPONDEO dicendum quod Deus aliquos reprobatur. Dicitur enim supra quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinantur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem; ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

2. Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a

prædestinatis, scilicet gloriæ; et eius quod percipitur in præsentem, scilicet gratiæ. Reprobatio vero non est causa eius quod est in præsentem, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetæ, scilicet, perditio tua, Israël, ex te.

3. Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est quod prædestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædestinati non eligantur a Deo.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quandam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur I Tim. II. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

SED CONTRA est quod dicitur Ephes. I, elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio, secundum rationem, præsupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est, est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc

bonum salutis æternæ, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono præexistente incitatur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni, secundum rationem; et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat; in quantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

2. Ad secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est. Et ideo, sicut dicit Augustinus, eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

1. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, quos præscivit, hos et prædestinavit. Et Glossa Ambrosii, super illud Rom. IX, miserebor cui miserebor etc., dicit, misericordiam illi dabo, quem præscio toto corde reversurum ad me. Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, non est iniquitas apud Deum, ut dicitur Rom. IX. Iniquum autem esse videtur, ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales

et secundum naturam, et secundum peccatum originale, attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita priorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus, prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

SED CONTRA EST quod dicit apostolus, ad Tit. III, non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit. Sicut autem salvos nos fecit, ita et prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

RESPONDEO dicendum quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiretur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis, ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus, prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui, propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit apostolus, Rom. IX, dicens, cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori. Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Possuerunt enim pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se præparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit apostolus, II Cor. III, quod non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis. Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquid in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis. Unde fuerunt alii, qui dixerunt quod merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis,

cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione. Dicendum est ergo quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causæ meritoriae, quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam, neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. Ultimi, converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Habet tamen hoc modo prædestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem; ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

1. Ad primum ergo dicendum quod usus gratiæ præscitus, non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius,

3. Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus; propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur, ut supra dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et

quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IX, dicens, volens Deus ostendere iram (idest vindictam iustitiæ), et notam facere potentiam suam, sustinuit (idest permisit) in multa patientia, vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam. Et II Tim. II dicit, in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam. Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super iohannem, quare hunc trahat, et illum non trahat, noli vellem diiudicare, si non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terræ, a Deo in principio condita, ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra iustitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præiudicio iustitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matth. XX, tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod prædestinatio non sit certa.

1. Quia super illud Apoc. III, tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, dicit Augustinus, quod alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

SED CONTRA est quod super illud Rom. VIII, quos præscivit, et prædestinavit etc., dicit Glossa, prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.

RESPONDEO dicendum quod prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt, sed quædam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. Ad hoc etiam considerata sunt quæ supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

1. Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicuius, dupliciter. Uno modo, ex prædestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiæ, quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob XXXIV, conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis. Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Iudæorum, gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

2. Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile,posito (prout scilicet ponitur) eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

3. Ad tertium dicendum quod, cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit prædestinare vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus.

1. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur, dicitur enim Deut. I, Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia; Glossa, idest definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus a Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Matth. VII, ubi dicitur, lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam, angusta est porta, et arcta via, quæ ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. Non ergo est præordinatus a Deo numerus salvandorum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.

RESPONDEO dicendum quod numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta si dicemus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua iam diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenæ maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud, sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et

determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti, non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quæ est eius effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet spheræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundo, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel bonum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se præordinatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas, principaliter ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis. Non sic autem omnino est de numero reprobatorum; qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium prædestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt prænotati a Deo respectu præsentis iustitiæ. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

2. Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicuius partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

3. Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturæ, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur, sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturæ, et præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod prædestinatio non possit iuvare precibus sanctorum.

1. Nullum enim æternum præceditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio iuvatur precibus sanctorum.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti, unde dicitur Rom. XI, quis adiuvit spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? ergo prædestinatio non iuvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, eiusdem est adiuvare et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvare.

SED CONTRA est quod dicitur Genes. XXV, quod Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebecca. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio iuvatur precibus sanctorum.

RESPONDEO dicendum quod circa hanc quæstionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam, quia his factis vel non factis, prædestinati consequuntur, reprobatum non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ, exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera. Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim I Reg. XV, porro triumphator in Israël non parcat, neque pœnitentia flectetur. Et Rom. XI dicitur quod sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio. Et ideo aliter dicendum, quod in prædestinatione

duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio iuvatur precibus sanctorum, non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur prædestinatio iuvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia providentia, cuius prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr. I, satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod prædestinatio non iuvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam præordinationem.

2. Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium, dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem, et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud, quis adiuvit spiritum Domini? alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut Dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor. III, Dei enim adiutores sumus. Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

3. Ad tertium dicendum quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est; sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adiuvari, sed non impediri.

QUÆSTIO 20

DEINDE considerandum est de libro vitæ. Et circa hoc quærentur tria. Primo, quid sit liber vitæ. Secundo, cuius vitæ sit liber. Tertio, utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio.

1. Dicitur enim Eccli. XXIV, hæc omnia liber vitæ; Glossa, idest novum et vetus testamentum. Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus, in libro XX de Civ. Dei, ait quod liber vitæ est quædam vis divina, qua fiet ut cuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

SED CONTRA est quod dicitur in Glossa, super illud Psalmi LXVIII, deleantur de libro viventium, liber iste est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam, quos præscivit.

RESPONDEO dicendum quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex præmissis quod omnes prædestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov. III, ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat; et post pauca sequitur, describe illa in tabulis cordis tui. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ. Nam sicut Scriptura libri est signum eorum quæ fienda sunt ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam; secundum illud II Tim. II, firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit Dominus qui sunt eius.

1. Ad primum ergo dicendum quod liber vitæ potest dici dupliciter. Uno modo, conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ, conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum, et sic novum et vetus testamentum dicitur liber vitæ. Vel sicut iam factorum, et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ. Sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur

tur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

2. Unde patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

4. Ad quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitæ a prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinationum.

1. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divinæ; et non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est a Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicitur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ; ut patet per id quod dicitur Ioan. VI, nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est? sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

SED CONTRA est quod liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est. Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam, non enim sunt prædestinati, qui habent gratiam et deficiunt a gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

RESPONDEO dicendum quod liber vitæ, ut dictum est, importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum, id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis, non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet; hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est. Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita divina, etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu eius non est electio, et per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

2. Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

3. Ad tertium dicendum quod vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundum participationem gratiæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ.

1. Dicit enim Augustinus, in XX de Civ. Dei, quod præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est. Sed a præscientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiter.

3. Præterea, deletio Scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo LXVIII, deleantur de libro viventium.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit. Et secundum hoc, aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet, vel in hoc seculo vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa deletio talis, super illud Psalms LXVIII, deleantur de libro viventium. Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iustorum, secundum illud Apoc. III, qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitæ; quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æter-

nam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex prædestinatione divina, et hæc ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa. Et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam, non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ, ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, et postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

1. Ad primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est, non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

2. Ad secundum dicendum quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

3. Ad tertium dicendum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo; vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO 21

POST considerationem divinæ scientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum in Deo sit potentia. Secundo, utrum eius potentia sit infinita. Tertio, utrum sit omnipotens. Quarto, utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint. Quinto, utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit. Sexto, utrum quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non sit potentia.

1. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum, in IX Metaphys., qualibet potentia melior est eius actus, nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est eius essentia, cum in Deo nullum sit accidens. Essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est quod scientia Dei et voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo LXXXVIII, potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.

RESPONDEO dicendum quod duplex est potentia, scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V Metaphys. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

1. Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum, nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem activa.

2. Ad secundum dicendum quod, quodcumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

3. Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quæ est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ.

4. Ad quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod potentia Dei non sit infinita.

1. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum, in III Physic. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII Physic., quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum, VIII super Genesim ad litteram. Non ergo est eius potentia infinita.

SED CONTRA est quod dicit Hilarius, VIII de Trin., quod Deus est immensæ virtutis, vivens, potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per ea quæ supra dicta sunt, cum de infinitate divinæ essentiæ ageretur. Unde necesse est quod activa

potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam; cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est; et per consequens nec eius potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

2. Ad secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu, potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum, nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit, potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII Physic., probat, quod si aliquid corpus haberet potentiam infinitam, quod moveret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris cæli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet, necesse est quod si fuerit infinita, moveat improporcionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et præsertim, quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens.

1. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest, est enim immobilis, ut supra dictum est. Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II Tim. II. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur quod omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat. Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo maius quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud I Cor. I, stultam fecit Deus sapientiam huius mundi, dicit Glossa, sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat. Unde videtur quod non sit aliquid iudicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possible. Nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium, nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. I, non erit impossibile apud Deum omne verbum.

RESPONDEO dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiam assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possible, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possible, et ob hoc omnipotens dicatur. Possible autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in V Metaphys. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanæ potentiam, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possible naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possible suæ potentiam, erit circulatio in manifestatione omnipotentiam, hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possible absolute, quod est alter modus dicendi pos-

sibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subiecto, ut socratem sedere; impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiam activam correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiam fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possiblebus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possible absolute, quod subditur divinæ omnipotentiam, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiam non subditur, non propter defectum divinæ potentiam; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possible. Quæcumque igitur contradictionem non implicat, sub illis possiblebus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicat, sub divina omnipotentiam non continentur, quia non possunt habere possiblem rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est. Unde, quod non potest moveri et pati, non repugnat omnipotentiam.

2. Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione, unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiam. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat, in IV Topic., quod potest Deus et studiosus prava agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione cuius antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere si velit, nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur; quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut iovem vel mercurium.

3. Ad tertium dicendum quod Dei omnipotentiam ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod

libere peccata dimittit, eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia, parcendo hominibus et miserando, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum, nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsam pertinet prima institutio omnium bonorum.

4. Ad quartum dicendum quod possibile absolute non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, et huiusmodi, dicuntur possible secundum causam superiorem, quæ autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint.

1. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens, accidit enim socratem non currere esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuat. Sed Deus potuit facere, antequam socrates curreret, quod non curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrit.

3. Præterea, caritas est maior virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam.

Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito quod non fuerit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod socrates sedet et non sedet, ita, quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum, dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde præterita non fuisse, non subiacet divinæ potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum, quisquis ita dicit, si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere, si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. Et Philosophus dicit, in VI Ethic., quod hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, idest cursus socratis; tamen, si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiae subduntur.

2. Ad secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiae, omnia potest, sed quædam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinæ potentiae, quidquid Deus potuit, potest; aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

3. Ad tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta, hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit. Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod caritatem non amiserit.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit.

1. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit, nec iustum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. XXVI, an non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum? neque autem ipse rogabat, neque pater exhibebat ad repugnandum Iudæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent. Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiæ et iustitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ, nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiæ consistit, ut supra dictum est, non adæquat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improporcionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

1. Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non de-

terminatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est; neque sapientia Dei et iustitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiæ secundum se considerata, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiæ divinæ secundum quod exequitur imperium voluntatis iustæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quæ præscivit et præordinavit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat, quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum. Sed hoc quod dico conveniens et iustum, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico conveniens et iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo est, ita quod restringatur ad standum pro præsentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur, est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum. Si vero prius coniungatur cum hoc verbo potest, quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo est, significabitur quoddam præsens confusum, et erit locutio vera, sub hoc sensu, Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit.

1. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea, Augustinus, contra maximinum, sic argumentatur, si Deus potuit, et noluit, gignere filium sibi æqualem, invidus fuit. Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Præterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in enchirid., bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et spiritum habet non ad mensuram, et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum, et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo maria est super omnes choros Angelorum exaltata, et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

SED CONTRA est quod dicitur ad Ephes. III, quod Deus potens est omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus.

RESPONDEO dicendum quod bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quæ est de essentia rei; sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentie substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Alia bonitas est, quæ est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly melius sit nomen, verum est, qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si vero ly melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

2. Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit, non

est autem de ratione creaturæ alicuius, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpeteretur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumpeteretur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius.

4. Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUAESTIO 22

ULTIMO autem, post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum beatitudo Deo competat. Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus. Tertio, utrum sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati. Quarto, utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat.

1. Beatitudo enim, secundum Boëtium, in III de Consol., est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo, sive felicitas, est præmium virtutis, secundum Philosophum, in I Ethic. Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

SED CONTRA est quod dicit apostolus, I ad Tim. Ultimo, quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens, rex regum et Dominus dominantium.

RESPONDEO dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturæ; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel

male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis, quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum.

1. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse, quod est secundum essentiam, secundum Boëtium, in libro de Hebdomad. Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XXXII Moraliū, ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est. Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus, videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

RESPONDEO dicendum quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quod, sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essen-

tiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus.

2. Ad secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis. Obiectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde, secundum modum intelligendi, prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.

1. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ, soli Deo convenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

SED CONTRA, beatitudo unius est maior beatitudine alterius, secundum illud I Cor. XV, stella differt a stella in claritate. Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

RESPONDEO dicendum quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet obiectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit; secundum illud Augustini, in V libro Confess., beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret. Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter, sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilem a creatura.

2. Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet cuius et quo, ut Philosophus dicit, scilicet ipsa res, et usus rei, sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines.

1. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo, secundum quosdam, consistit in rebus corporalibus, sicut in voluptatibus, divitiis, et huiusmodi, quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

SED CONTRA est quod beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

RESPONDEO dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum, de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boëtium, in III de Consol., habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione, pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt, pro potestate, omnipotentiam, pro dignitate, omnium regimen, pro fama vero, admirationem totius creaturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

2. Ad secundum dicendum quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum. Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

QUÆSTIO 23

CONSIDERATIS autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione, secundo, de relationibus originis; tertio, de personis. Circa processionem quærentur quinque. Primo, utrum processio sit in divinis. Secundo, utrum aliqua processio in divinis generatio di-

ci possit. Tertio, utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. Quarto, utrum illa alia processio possit dici generatio. Quinto, utrum in divinis sint plures processiones quam duæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio.

1. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet.

SED CONTRA est quod dicit Dominus, Ioan. VIII, ego ex Deo processi.

RESPONDEO dicendum quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit Arius, dicens filium procedere a patre sicut primam eius creaturam, et spiritum sanctum procedere a patre et filio sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc, neque filius neque spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de filio, I Ioan. Ult., ut simus in vero filio eius, hic est verus Deus. Et de spiritu sancto dicitur, I Cor. VI, nescitis quia membra vestra templum sunt spiritus sancti? templum autem habere solius Dei est. Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum patrem filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex virgine. Et eundem dicit spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Ioan. V, non potest facere a se filius quidquam; et multa alia, per quæ ostenditur quod non est ipse pater qui filius. Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita

secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex VI intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum, talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu. Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

3. Ad tertium dicendum quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii, sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suæ artis, et includeretur in ratione primi principii, si ædicator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio.

1. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullo esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo II, ego hodie genui te.

RESPONDEO dicendum quod processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus autem quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quæ est propria viventium. Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur filius.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturæ subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione et partu, dicitur enim ex persona divinæ sapientiæ, Prov. VIII, nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram; ante colles ego parturiebar. Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

3. Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto, alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta a Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis, accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto (quod repugnat subsistentiæ divini esse); sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et verbum intelligibiliter procedens, et principium verbi; sicut et quæcumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione verbi.

1. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in primo, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ, et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amo-

ris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili, quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem verbi.

SED CONTRA est quod spiritus sanctus procedit a patre, ut dicitur Ioan. XV. Ipse autem est alius a filio, secundum illud Ioan. XIV, rogabo patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis. Ergo in divinis est alia processio præter processionem verbi.

RESPONDEO dicendum quod in divinis sunt duæ processionem, scilicet processio verbi, et quædam alia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. Unde et præter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

1. Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

2. Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processionem quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi, nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

1. Quod enim procedit in similitudine naturæ in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ, alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris, unde dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod, præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

SED CONTRA est quia secundum hoc sequeretur quod spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii, spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.

RESPONDEO dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non potest accipi propria ratio huius processionis vel illius, secundum quam una distinguitur ab alia, sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam ra-

tionem rei significandam. Et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis, sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

3. Ad tertium dicendum quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra. Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine. Sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sint plures processioniones in divinis quam duæ.

1. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processioniones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, maior est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multæ, quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processioniones quam duæ.

SED CONTRA est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet filius et spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processioniones.

RESPONDEO dicendum quod processioniones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quæ in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quæ sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

1. Ad primum ergo dicendum quod potentia est principium agendi in aliud, unde secundum potentiam

accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum.

2. Ad secundum dicendum quod bonum, sicut dicit Boëtius in libro de hebdomada, pertinet ad essentiam et non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore, sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur.

QUAESTIO 24

DEINDE considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum in Deo sint aliquae relationes reales. Secundo, utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae. Tertio, utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem. Quarto, de numero harum relationum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo non sint aliquae relationes reales.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de Trinitate, quod cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari. Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest. Ergo ratio non est realiter in Deo.

2. Praeterea, dicit Boëtius in eodem libro, quod similis est ratio in trinitate patris ad filium, et utriusque ad spiritum sanctum, ut eius quod est idem, ad id quod est idem. Sed huiusmodi ratio est rationis tantum, quia omnis ratio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quae ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Praeterea, ratio paternitatis est ratio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua ratio realis, sed rationis tantum. Er-

go nec paternitas in divinis est ratio realis. Et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi.

4. Praeterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quae dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

SED CONTRA est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatio. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum, quod est haeresis sabelliana.

RESPONDEO dicendum quod relationes quaedam sunt in divinis realiter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliqua res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii. Et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est ratio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine convenient, et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad aliquid dicitur omnino non praedicari in Deo, secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid; in quantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparisonem ad illud cui inest ratio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quod ratio non esset in Deo, sed quod non praedicaretur per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio quae importatur per hoc nomen idem, est ratio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem, quia huiusmodi ratio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adin-

venit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse, non in numero, sed in natura generis sive speciei. Boëtius igitur relationes quæ sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

3. Ad tertium dicendum quod, cum creatura procedat a Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

4. Ad quartum dicendum quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus et ratio est quædam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia.

1. Dicit enim Augustinus, in V de Trin., quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit, VII de Trin., omnis res quæ relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo Dominus, et homo servus. Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in prædicamentis. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere, quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut su-

pra ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

SED CONTRA, omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura, et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in præfatione cantatur, ut in personis proprietas, et in maiestate adretur æqualitas.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in remensi Concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subiecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiæ, sed unum et idem.

1. Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secun-

dum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis. Quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem, nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo, sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res, in Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quæ non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione.

3. Ad tertium dicendum quod, si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens, sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum, quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguuntur.

1. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

SED CONTRA est quod dicit Boëtius, in libro de Trin., quod substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem. Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est sabelliani erroris.

RESPONDEO dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuatur ei omnia quæ sunt de ratione illius, sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in III Physic., argumentum illud tenet, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

2. Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem, unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicuius ab alio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.

1. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum, quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est. Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est. Ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas et similitudo et identitas sunt relationes quædam; et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

SED CONTRA, videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum, in III Physic., eadem via est de Athenis ad thebas, et de thebis ad Athenas. Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in V Metaphys., relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, Dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo (est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus) relinquitur ergo quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra. Huiusmodi autem processionem sunt duæ tantum, ut supra dictum est, quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processionem vel origines pertineant, et non ad relationes.

1. Ad primum ergo dicendum quod in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus

et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia, et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eisdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis, quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

2. Ad secundum dicendum quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere, et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

3. Ad tertium dicendum quod respectus ideales sunt ut intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

4. Ad quartum dicendum quod æqualitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit.

5. Ad quintum dicendum quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso, sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

QUÆSTIO 25

PRÆMISSIS autem his quæ de processionibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. Et primo, secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi considerare; deinde de singulis personis. Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur, primo quidem, significatio huius nominis persona; secundo vero, numerus personarum; tertio, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et solitudo, et huiusmodi; quarto vero, ea quæ pertinent ad notitiam personarum. Circa primum quærentur quatuor. Primo, de definitione personæ. Secundo, de comparisonem personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Tertio, utrum nomen personæ competat in divinis. Quarto, quid ibi significet.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod incompetens sit definitio personæ quam Boëtius assignat in libro de duabus naturis, quæ talis est, persona est rationalis naturæ individua substantia.

1. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur individua, quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adiecto, nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret, homo est species animalis, homo enim est nomen rei, et species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturæ), inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

4. Præterea, natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens, ut dicitur in II Physic. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in Angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est rationalis naturæ individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

RESPONDEO dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim hæc albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis, dicuntur enim hypostases, vel primæ substantiæ. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ. Et hoc nomen est persona. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiæ, additur autem rationalis naturæ, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boëtius personam.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, substantia in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis. Neque tamen superflue additur individua. Quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ, excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars), sed per hoc quod additur individuum, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communitate, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima.

3. Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum et siccum, accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

4. Ad quartum dicendum quod, secundum Philosophum, in V Metaphys., nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boëtius in eodem libro dicit quod natura est unumquodque informans specifica differentia, specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturæ, quam essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

5. Ad quintum dicendum quod anima est pars humanæ speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quæ est hypostasis vel substantia prima; sicut nec ma-

nus, nec quæcumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de duab. Natur., quod Græci naturæ rationalis individuum substantiam hypostaseos nomine vocaverunt. Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen personæ. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias, quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

3. Præterea, Boëtius dicit, in commento prædicamentorum, quod usia, quod est idem quod essentia, significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit, in libro de duab. Natur., quod genera et species subsistunt tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant. Sed a subsistendo dicuntur subsistentiæ, sicut a substando substantiæ vel hypostases. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

2. Hypostasis dicitur materia, usiosis autem, idest subsistentia, dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a prædictis.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Græci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quæ quidem sunt res naturæ, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ; sicut

hic homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod hypostasis, apud Græcos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiæ, sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.

3. Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personæ, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed hæc anima et hæc caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.

4. Ad quartum dicendum quod Boëtius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis, non quod ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

5. Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti, ex proprietate materiæ. Unde et Boëtius dicit, in libro de Trin., forma simplex subiectum esse non potest. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, et usiosim, sive subsistentiam, formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in divinis.

1. Dicit enim Dionysius, in principio de div. Nom. Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boëtius dicit, in libro de duab. Natur., nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque homines repræsentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Græci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphorice.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boëtium, significet id quod subiicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit quod in hoc nomine hypostasis, venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

4. Præterea, a quocumque removetur definitio, et definitum. Sed definitio personæ supra posita non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est, et sic Deus non potest dici rationalis naturæ. Tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

SED CONTRA est quod dicitur in symbolo Athanasii, alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quæ, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen personæ in Scriptura veteris vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat,

multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quæ sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, cœgit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans, docet autem apostolus profanas vocum novitates vitare, I ad Tim. Ult.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personæ in ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

3. Ad tertium dicendum quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio huius nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quod nomen substantiæ, cui respondet in Græco nomen hypostasis, communiter accipitur apud nos pro essentia.

4. Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boëtio data, non est definitio personæ secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinæ naturæ incommunicabilis existentia.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc nomen persona non significet relationem, sed substantiam, in divinis.

1. Dicit enim Augustinus, in VII de Trin., cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris; ad se quippe dicitur persona, non ad filium.

2. Præterea, quid quærit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco, cum dicitur, tres sunt qui testimonium dant in cælo, pater, verbum et spiritus sanctus; et quæritur, quid tres? respondetur, tres personæ. Ergo hoc nomen persona significat essentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum, IV Metaphys., id quod significatur per nomen, est eius definitio. Sed definitio personæ est rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est. Ergo hoc nomen persona significat substantiam.

4. Præterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivoce de Deo et hominibus et Angelis.

SED CONTRA est quod dicit Boëtius, in libro de Trin., 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.

RESPONDEO dicendum quod circa significationem huius nominis persona in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus prædicatur, præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quod hoc nomen persona simpliciter, ex virtute vocabuli, essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen Deus, et hoc nomen sapiens, sed propter instantiam hæreticorum, est accommodatum, ex ordinatione Concilii, ut possit poni pro relativis; et præcipue in plurali, vel cum nomine partitivo, ut cum dicimus tres personas, vel alia est persona patris, alia filii. In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen persona, ex VI suæ significationis, non habet quod significet nisi essentiam in divinis; ex hoc quod dictum est tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed maioris calumniæ data esset eis occasio. Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia persona dicitur quasi per se una, unitas autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique, intelligitur enim pater per se esse, quasi relatione distinctus a filio. Quidam

vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personæ, natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Ad evidentiam igitur huius quæstionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis, rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individua rationalis naturæ, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et hæc ossa et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiæ quæ est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest, quod hæc significatio huius nominis persona non erat percepta ante hæreticorum calumniam, unde non erat in usu hoc nomen persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen persona ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen persona dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia

est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

2. Ad secundum dicendum quod quid quandoque quærit de natura quam significat definitio; ut cum quæritur, quid est homo? et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quærit suppositum; ut cum quæritur, quid natat in mari? et respondetur, piscis. Et sic quærentibus quid tres? responsum est, tres personæ.

3. Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiæ individuae, idest distinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod diversa ratio minus communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ, quod nomen personæ æquivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est.

QUAESTIO 26

DEINDE quæritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum sint plures personæ in divinis. Secundo, quot sunt. Tertio, quid significant termini numerales in divinis. Quarto, de communitate huius nominis persona.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis.

1. Persona enim est rationalis naturæ individua substantia. Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ, quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo neque in nobis, multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est. Ergo non potest dici quod in Deo sint plures personæ.

3. Præterea, Boëtius dicit, de Deo loquens, quod hoc vere unum est, in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinæ repugnat.

SED CONTRA est quod dicit Athanasius, alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Ergo pater et filius et spiritus sanctus sunt plures personæ.

RESPONDEO dicendum quod plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra quod hoc nomen persona significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia non ponitur in definitione personæ secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum, quod patet ex hoc quod additur individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Græci nomen hypostasis, unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ, propter nominis æquivocationem.

2. Ad secundum dicendum quod proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

3. Ad tertium dicendum quod a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem pluralitas relationum. Quia relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important, ut Boëtius in eodem libro docet.

4. Ad quartum dicendum quod numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis, unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium, sed non est sic in Deo, quia tantus est pater quanta tota trinitas, ut infra patebit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Deo sint plures personæ quam tres.

1. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura a voluntate in Deo, quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus, ut verbum; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas, sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate patris est, quod infinite seipsum communicet, producendo personam divinam. Sed etiam in spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum, numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium, immensus pater, immensus filius, immensus spiritus sanctus. Non ergo sub numero ternario continentur.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. Ult., tres sunt qui testimonium dant in cælo, pater, verbum et spiritus sanctus. Quærentibus autem, quid tres? respondetur, tres personæ, ut Augustinus dicit, in VII de Trin. Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

RESPONDEO dicendum quod, secundum præmissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris, et filiatio subsistens est persona filii. Aliæ au-

tem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat patri et filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante, quod est contra præmissa. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personæ patris et personæ filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona spiritus sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet patrem et filium et spiritum sanctum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona patris et filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ, neque est relatio personalis, idest constituens personam. Sed hæc tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes, nam paternitas est persona patris, filiatio persona filii, processio persona spiritus sancti procedentis.

2. Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ, et ideo supra dictum est quod processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit (licet in divinis amor sit cœssentialis in quantum est divinus), et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

3. Ad tertium dicendum quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo, secundum rem, non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo sunt duæ processiones, supra ostensum est.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate patris, oporteret enim quod, sicut pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas patris est et spiritus sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit spiritui sancto qua-

si habita ab alio, patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione spiritus sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ, quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

5. Ad quintum dicendum quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati, quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit; idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis.

1. Unitas enim divina est eius essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponunt in divinis.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit, in IV de Trin., sustulit singularitatem ac solitudinis intelligentiam professio consortii, quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit, in libro de fide cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponimus. Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

RESPONDEO dicendum quod magister, in sententiis, ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed remonent tantum. Alii vero dicunt contrarium. Ad evidentiam igitur huius, considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quæ fit secundum divisionem continui, et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quæ fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non

est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. Quidam igitur, non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed remonent tantum. Alii vero, eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia, sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum, unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa, sicut unum dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium numeri. Termini ergo numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est, et quantum ad hoc, veritatem dixit magister in sententiis. Ut, cum dicimus, essentia est una, unum significat essentiam indivisam, cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam, cum dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet.

1. Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quædam divisionis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quæ non transumitur in divinam prædicationem; sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de qui-

bus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

3. Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur. Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductæ, non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate eorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc nomen persona non possit esse commune tribus personis.

1. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen persona non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Ricardi de s. Victore supra posita. Ergo hoc nomen persona non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona. Nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale, in divinis autem non est universale et particulare, neque genus neque species, ut supra ostensum est. Non ergo hoc nomen persona est commune tribus.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, VII de Trin., quod cum quæreretur, quid tres? responsum est, tres personæ; quia commune est eis id quod est persona.

RESPONDEO dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen persona tribus esse commune, cum dicimus tres personas, sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una. Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis; propter hoc, quod in definitione personæ ponitur incommunicabile. Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personæ ponitur individuum; sicut si dicatur quod esse

speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen persona non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei. Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus genus vel species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturæ, cum modo existendi qui competit singularibus, hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de communitate rei.

2. Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis.

3. Ad tertium dicendum quod, licet sit communitas rationis et non rei tamen non sequitur quod in divinis sit universale et particulare, vel genus vel species. Tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei. Tum quia personæ divinæ habent unum esse, genus autem et species, et quodlibet universale, prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

QUÆSTIO 27

POST hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, de ipso nomine trinitatis. Secundo, utrum possit dici, filius est alius a patre. Tertio, utrum dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in divinis. Quarto, utrum possit adiungi termino personali.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit trinitas in divinis.

1. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen trinitas non significat substantiam, prædicaretur enim de singulis personis. Neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine trinitatis non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen trinitas videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas, in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen trinitas non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiali divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiali divinæ. Et sic in Deo erunt tres essentiali unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto, deitas enim est Deus, et paternitas est pater. Sed trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine trinitatis non est utendum in divinis.

SED CONTRA est quod Athanasius dicit, quod unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit.

RESPONDEO dicendum quod nomen trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine trinitatis, quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen trinitas determinate.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen trinitas, secundum etymologiam vocabuli, videtur significare unam essentiali trium personarum, secundum quod dicitur trinitas quasi trium unitas. Sed secundum proprietatem vocabuli, significat magis numerum personarum unius essentiali. Et propter hoc non possumus dicere quod pater sit trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quod, secundum nomen, ad aliud non refertur.

2. Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen trinitas convenit cum nominibus collectivis, sed quantum ad se-

cundum differt, quia in divina trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiali.

3. Ad tertium dicendum quod trinitas absolute dicitur, significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis, est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boëtium in arithmetica. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas.

4. Ad quartum dicendum quod in trinitate divina intelligitur et numerus, et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiali, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicuius naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

5. Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum, cum hoc quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod trinitas sit trina, quia sequeretur, si trinitas esset trina, quod tria essent supposita trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod filius non sit alius a patre.

1. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur filius est alius a patre, videtur quod sit a patre diversus. Quod est contra Augustinum, VII de Trin., ubi dicit quod, cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur filius est alius a patre, sequitur quod sit differens a patre. Quod est contra Ambrosium, in I de fide, ubi ait, pater et filius deitate unum sunt, nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas.

3. Præterea, ab alio alienum dicitur. Sed filius non est alienus a patre, dicit enim Hilarius, in VII de Trin., quod in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo filius non est alius a patre.

4. Præterea, alius et aliud idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius a patre, videtur sequi quod filius sit aliud a patre.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, una est enim essentiali patris et filii et spiritus sancti, in qua non est aliud pater, aliud filius, aliud spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus.

RESPONDEO dicendum quod, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus dicit, ideo cum de trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum, quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Oportet autem in his quæ de trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum; et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ. Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiæ, ne tollatur unitas essentiæ, possumus autem uti nomine distinctionis, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis, dicit enim Ambrosius, in libro de fide, quod in patre et filio non est discrepans, sed una divinitas, et secundum Hilarium, ut dictum est, in divinis nihil est alienum, nihil separabile. Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ, unde Hilarius dicit, VII de Trin., patrem et filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. Debemus etiam vitare nomen unici, ne tollatur numerus personarum, unde Hilarius in eodem libro dicit quod a Deo excluditur singularis atque unici intelligentia. Dicimus tamen unicum filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis vitamus etiam nomen confusi, ne tollatur ordo naturæ a personis, unde Ambrosius dicit, I de fide, neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est. Vitandum est etiam nomen solitarii, ne tollatur consortium trium personarum, dicit enim Hilarius, in IV de Trin., nobis neque solitarii, neque diversus Deus est confitendus. Hoc autem nomen alius, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod filius est alius a patre, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona, et alia hypostasis.

1. Ad primum ergo dicendum quod alius, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi, unde ad eius rationem sufficit distinctio substantiæ quæ est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quod filius sit diversus a patre, licet sit alius.

2. Ad secundum dicendum quod differentia impor-

tat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philip. II, qui cum in forma Dei esset. Et ideo nomen differentis non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam. Utitur tamen Damascenus nomine differentiæ in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formæ, unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur alius. Et ideo dicimus filium alium a patre, licet non dicamus alienum.

4. Ad quartum dicendum quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quærat, quis est iste? respondetur, socrates, quod nomen est suppositi, si autem quærat, quid est iste? respondetur, animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod pater est alius a filio, sed non aliud, et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dictio exclusiva solus non sit addenda termino essentiali in divinis.

1. Quia secundum Philosophum, in II elench., solus est qui cum alio non est. Sed Deus est cum Angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul, quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus, et trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in VI de Trin., dicit, consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse patrem verum Deum solum. Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio solus adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa, solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis. Quia si hæc esset vera, solus Deus creat, videtur sequi quod hæc esset vera, solus pater

creat, quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de patre. Hæc autem est falsa, quia etiam filius est creator. Non ergo hæc dictio solus potest in divinis adiungi termino essentiali.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Tim. I, regi sæculorum immortalis, invisibilis, soli Deo.

RESPONDEO dicendum quod hæc dictio solus potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quæ absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum; ut albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra prædicta. Dictio vero syncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad subiectum, sicut hæc dictio omnis, vel nullus. Et similiter hæc dictio solus, quia excludit omne aliud suppositum a consortio prædicati. Sicut, cum dicitur, solus socrates scribit, non datur intelligi quod socrates sit solitarius; sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet hanc dictionem solus adiungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio prædicati, ut si dicamus, solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur, quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneæ naturæ, dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis, et multo minus solitudinem respectivam, per comparisonem ad aliquod prædicatum.

2. Ad secundum dicendum quod hæc dictio solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter, respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium tantum, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, et ex parte prædicati, possumus enim dicere, tantum socrates currit, idest nullus alius; et, socrates currit tantum, idest nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest, pater est solus Deus, vel, trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, pater est Deus qui est solus Deus, si relativum refer-

ret prædicatum, et non suppositum. Augustinus autem, cum dicit patrem non esse solum Deum, sed trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret, cum dicitur, regi sæculorum, invisibili, soli Deo, non est exponendum de persona patris, sed de sola trinitate.

3. Ad tertium dicendum quod utroque modo potest hæc dictio solus adiungi termino essentiali. Hæc enim propositio, solus Deus est pater, est duplex. Quia ly pater potest prædicare personam patris, et sic est vera, non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem tantum, et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera, solus Deus creat. Nec tamen sequitur, ergo solus pater, quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adiungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum; non enim sequitur, solus homo est animal rationale mortale, ergo solus socrates.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune.

1. Dicit enim Dominus, ad patrem loquens, Ioan. XVII, ut cognoscant te, solum Deum verum. Ergo solus pater est Deus verus.

2. Præterea, Matth. XI dicitur, nemo novit filium nisi pater; quod idem significat ac si diceretur, solus pater novit filium. Sed nosse filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adiungitur, unde non excludit partem, neque universale, non enim sequitur, solus socrates est albus, ergo manus eius non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur, solus pater est Deus, excluditur filius vel spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab ecclesia cantatur, tu solus altissimus, Iesu Christe.

SED CONTRA, hæc locutio, solus pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, pater est Deus, et, nullus alius a patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia filius alius est a patre, qui est Deus. Ergo et hæc est falsa, solus pater est Deus. Et sic de similibus.

RESPONDEO dicendum quod, cum dicimus, solus pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem circa patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorema-

tice. Secundum vero quod sumitur syncategorematicè, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat a forma subiecti, sic est vera, ut sit sensus, solus pater est Deus, idest, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus, in VI de Trin., cum dicit, solum patrem dicimus, non quia separatur a filio vel spiritu sancto; sed hoc dicentes, significamus quod illi simul cum eo non sunt pater. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta aliqua implicatione, ut si dicatur, ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum, excludit a consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine, est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum, quia filius est alius a patre, non tamen aliud; similiter et spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio solus respicit proprie subiectum, ut dictum est, magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio; sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicimus, te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de tota trinitate, ut Augustinus exponit. Vel, si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliæ personæ, propter essentiæ unitatem, prout ly solus excludit tantum aliud, ut dictum est.

2. Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essenziale dicitur de patre, non excluditur filius vel spiritus sanctus, propter essentiæ unitatem. Tamen sciendum est quod in auctoritate prædicta, hæc dictio nemo non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona patris), sed sumitur, secundum usum loquendi, distributive pro quacumque rationali natura.

3. Ad tertium dicendum quod dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed filius differt supposito a patre, et ideo non est similis ratio.

4. Ad quartum dicendum quod non dicimus absolute quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum spiritu sancto, in gloria Dei patris.

QUÆSTIO 28

CONSEQUENTER inquirendum est de cognitione divinarum personarum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ. Secundo, utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. Tertio, de numero notionum. Quarto, utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.

1. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem, inveniuntur autem a philosophis multa dicta de trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in I de cælo et mundo, per hunc numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. Augustinus etiam dicit, VII Confess., ibi legi, scilicet in libris Platonicorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum, et huiusmodi quæ ibi sequuntur, in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. I, et Exod. VIII, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notitia tertiæ personæ, scilicet spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit, monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem, per quod videtur generatio filii, et spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Ricardus de sancto victore dicit, in libro de Trin., credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint. Unde etiam ad probandum trinitatem personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc, quod nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio. Augustinus vero procedit ad manifestandum trinitatem personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra, quam viam supra secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione trinitatis sit superflua. Ergo trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit, in libro II de Trin., non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Ambrosius etiam dicit, impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet. Sed per originem generationis et processionis distinguitur trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest,

sequitur quod trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium, et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. **Qui** autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est de non apparentibus. Et apostolus dicit, I Cor. II, sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est. Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium, credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, II cap. De div. Nom., si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophi non cognoverunt mysterium trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud apostoli, I ad Cor. II, loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit, idest Philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto, ut infra patebit. **Quod** ergo Aristoteles dicit, per hunc numerum adhibuimus nos ipsos etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platoniorum invenitur in principio erat verum, non secundum quod verbum significat personam

genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae personae, quia a bonitate, quae spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. I. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat super somnium scipionis, non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem et filium, secundum substantiam differentes, sed hoc fuit error Origenis et Arii. Sequentium in hoc Platonicos. **Quod** vero trismegistus dixit, monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi, nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

2. Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radii iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem trinitatis, quia scilicet, trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Ioan., dicit quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, in principio creavit Deus cælum et terram, subdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifestationem divini verbi; et postea dixit, vidit Deus lucem, quod esset bona, ad ostendendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per filium incarnatum, et per donum spiritus sancti.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint ponendæ notiones in divinis.

1. Dicit enim Dionysius, in I cap. De div. Nom., quod non est audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ, non enim dicimus quod paternitas sit sapiens vel creet, neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quod paternitas generet et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

SED CONTRA est quod dicit iohannes Damascenus, differentiam hypostaseon, idest personarum, in tribus proprietatibus, idest paternali et filiali et processionali, recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

RESPONDEO dicendum quod Præpositivus, attendens simpliciter personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis, et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto, sicut enim consuevimus dicere, rogo benignitatem tuam, idest te be-

nignum, ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed, sicut ostensum est supra, divinæ simplicitati non præiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda, et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit. In quibus, ad significandum simplices formas, nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem. Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem, hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur patrem et filium et spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres personæ, sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatæ, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo. Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam filii et personam spiritus sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam filius et spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet trinitatem, sequeretur quod filius et spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimode se habeant ad ipsum, sic pater una relatione refertur ad filium et ad spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat, oportet enim aliam speciem relationis esse Domini et patris, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius, filius autem et spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad patrem, unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in patre oportet esse relationem realem qua refer-

tur ad filium et spiritum sanctum, unde secundum duas relationes filii et spiritus sancti quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad filium et spiritum sanctum. Unde, cum non sit nisi una patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

2. Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quædam quibus cognoscuntur personæ; licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est. Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet vel creet, sit sapiens vel intelligens. Essentialia vero quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent conditiones creaturæ a Deo possunt prædicari de notionibus, possumus enim dicere quod paternitas est æterna vel immensa, vel quodcumque huiusmodi. Et similiter, propter identitatem rei, possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus, possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et paternitas est pater.

3. Ad tertium dicendum quod, licet personæ sint simplices, tamen absque præiudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint quinque notiones.

1. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus, propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicitur quinus, quod est inconueniens.

3. Præterea, si, tribus personis existentibus in divinis, sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint aliquæ notiones duæ vel plures; sicut in persona patris ponitur innascibilitas et paternitas et communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia

prædicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est eius sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas, quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

SED CONTRA, videtur quod sint plures. Quia sicut pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas, ita a spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sextam notionem.

2. PRÆTEREA, sicut patri et filio commune est quod ab eis procedat spiritus sanctus, ita commune est filio et spiritui sancto quod procedant a patre. Ergo, sicut una notio ponitur communis patri et filio, ita debet poni una notio communis filio et spiritui sancto.

RESPONDEO dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius, et qui ab alio, et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est, et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia inquantum filius est ab eo, innotescit notione paternitatis, inquantum autem spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per filiationem. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit processione. Non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes, nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicitur. Quatuor autem tantum proprietates sunt, nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, idest constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio, nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit.

1. Ad primum ergo dicendum quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quædam; et similiter personæ significantur ut res quædam sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

3. Ad tertium dicendum quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus quod scientia sit potentia.

4. Ad quartum dicendum quod, cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, non potest accipi notio aliqua spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius; sicut pertinet ad auctoritatem patris quod sit a nullo.

5. Ad quintum dicendum quod filius et spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a patre; sicut pater et filius conveniunt in uno speciali modo producendi spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus.

1. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quod non errat alicubi periculosius quam in materia trinitatis, ad quam certum est notionem pertinere. Sed contrariæ opinionem non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notionem non licet.

2. Præterea, per notionem cognoscuntur personæ, ut dictum est. Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notionem.

SED CONTRA, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notionem licet sic vel aliter opinari.

RESPONDEO dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, directe; sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, et huiusmodi. Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium elcanæ; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adheret. Sed postquam manifestum est, et præcipue si sit per ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque

hæresi. Et propter hoc, multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est quod circa notionem aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notionem, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUÆSTIO 29

CONSEQUENTER considerandum est de personis in speciali. Et primo de persona patris. Circa quam quærentur quatuor. Primo, utrum patri competat esse principium. Secundo, utrum persona patris proprie significetur hoc nomine pater. Tertio, utrum per prius dicatur in divinis pater secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter. Quarto, utrum sit proprium patri esse ingenuum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod pater non possit dici principium filii vel spiritus sancti.

1. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum. Sed non dicimus patrem esse causam filii. Ergo non debet dici quod sit eius principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiatum. Si igitur pater est principium filii, sequitur filium esse principiatum, et per consequens esse creatum. Quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in IV de Trin., pater est principium totius deitatis.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo pater sit a quo procedit alius, sequitur quod pater est principium.

1. Ad primum ergo dicendum quod Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut et nomine principii, sed Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solum nomine principii. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum, primus enim terminus,

vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causæ generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

2. Ad secundum dicendum quod apud Græcos invenitur de filio vel spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus filio vel spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, IX de Trin., donantis auctoritate pater maior est; sed minor non est filius, cui unum esse donatur.

3. Ad tertium dicendum quod, licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc nomen pater non sit proprie nomen divinæ personæ.

1. Hoc enim nomen pater significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen pater est proprie nomen significativum personæ.

2. Præterea, generans communius est quam pater, nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est. Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ generans et genitor, quam pater.

3. Præterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles, et per consequens ille cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in divinis potest proprie dici pater.

4. Præterea, omne quod proprie dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed gene-

ratio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo, verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius divinæ personæ.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, ipse invocabit me, pater meus es tu.

RESPONDEO dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys.; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ patris est hoc nomen pater, quod significat paternitatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona, et ideo hoc nomen pater, apud nos, non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt, nam relatio quam significat hoc nomen pater, est subsistens persona. Unde supra dictum est quod hoc nomen persona in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I de Anima, denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinæ personæ pater, quam generans vel genitor.

3. Ad tertium dicendum quod verbum non est aliquid subsistens in natura humana, unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina, unde proprie, et non metaphorice, dicitur filius, et eius principium, pater.

4. Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, flecto genua mea ad patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto hæc fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca, nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius

sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod hoc nomen pater non dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur.

1. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ patris, secundum vero quod sumitur essentialiter est commune toti trinitati, nam toti trinitati dicimus pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quam personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt eiusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est pater filii, et secundum quod tota trinitas est pater noster vel creaturæ, cum, secundum basilium, accipere sit commune creaturæ et filio. Ergo non per prius dicitur pater in divinis secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed filius comparatur creaturæ in ratione filiationis vel generationis, secundum illud Coloss. I, qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter; sed secundum rationem eandem.

SED CONTRA est quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est pater filii, ex tempore autem pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu filii, quam respectu creaturæ.

RESPONDEO dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid, de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen leo per prius dicitur de Animalis in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi, de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo patre et Deo filio, quia patris et filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum

perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ; sed secundum aliqualem similitudinem. Quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob XXXVIII, quis est pluvie pater? aut quis genuit stillas roris? alicuius vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut. XXII, nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te? aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum; secundum illud Rom. VIII, ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et hæredes. Aliquorum vero secundum similitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem possident; secundum illud Rom. V, gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu priorum, sed non e converso; in intellectu enim personæ patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quæ important respectus personales, quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis, per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit filius a patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine filii; ut patet per illud quod dicitur Rom. VIII, quos præscivit, et prædestinavit fieri conformes imaginis filii eius.

2. Ad secundum dicendum quod accipere dicitur esse commune creaturæ et filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quandam remotam, ratione cuius dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filii Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem basilus dicit. Et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Ioan. I, unigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis enarravit.

3. Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod esse ingenitum non sit patri proprium.

1. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam eis convenit, et sic non est proprium patri. Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

3. Præterea, ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative, significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium patris ponitur esse quod sit ingenitus; etiam proprium eius debet poni quod sit improcessibilis.

SED CONTRA est quod dicit Hilarius, IV de Trin., est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est pater, et principium a principio, quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter, uno quidem modo, inquantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt; alio modo, inquantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione, per respectum ad personas ab eo procedentes, inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio, quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen ingenitus.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen ingenitus, secundum quod est proprietas patris, non dicitur

tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi, nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, V de Trin., quod ingenitus negationem generationis passivæ importat, dicit enim quod tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quod ingenitus non debeat poni propria notio patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cuius pars non est.

2. Ad secundum dicendum quod ingenitum quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieronymus dicit spiritum sanctum esse ingenitum, id est non genitum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privative, non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiam si ipsum non sit natum habere illud, sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere, et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cuius tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem, etiam de spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere, quod conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem ut persona subsistens, nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quod est in filio vel in spiritu sancto ab alio, scilicet a patre.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Damascenum, ingenitum uno modo significat idem quod increatum, et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non homo ad genus substantiæ, et non album ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic

non sequitur quod pater ingenitus distinguatur a filio genito secundum substantiam; sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio filii negatur de patre.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit, in libro de synodis, cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. Et hoc præcipue quia, si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio, et sic non distinguerentur oppositione relativa oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturæ.

5. Ad quintum dicendum quod proprietates patris prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis filii, quam per remotionem processio- nis spiritus sancti. Tum quia processio spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est. Tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem filii. Unde, remoto a patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione spiritus sancti, quia spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

QUÆSTIO 27

DEINDE considerandum est de persona filii. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum et imago. Sed ratio filii ex ratione patris consideratur. Unde restat considerandum de verbo et imagine. Circa verbum quærentur tria. Primo, utrum verbum dicitur essentialiter in divinis, vel personaliter. Secundo, utrum sit proprium nomen filii. Tertio, utrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod verbum in divinis non sit nomen personale.

1. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut pater et filius. Sed verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit, super iohannem. Ergo verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum, in libro de Trin., verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselmum, in monol., dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri. Sed notitia et cogitatio et intui-

tus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione verbi est quod dicatur. Sed, secundum Anselmum, sicut pater est intelligens, et filius est intelligens, et spiritus sanctus est intelligens; ita pater est dicens, filius est dicens, et spiritus sanctus est dicens. Et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum, dicitur enim in Psalmo CXLVIII, ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius. Ergo verbum non est nomen personale in divinis.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in VII de Trin., sicut filius refertur ad patrem, ita et verbum ad id cuius est verbum. Sed filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et verbum.

RESPONDEO dicendum quod nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentialiter. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in libro I periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in libro de Anima dicitur. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interioris mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interioris mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus, in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum, rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium, rursus etiam verbum est Angelus, id est nuntius, intelligentiæ, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dic-

tum est, in principio erat verbum. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt filium alium a patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum filius Dei verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum; ne, sub ratione verbi procedentis, cogerebatur fieri filium Dei non esse extra substantiam patris; nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis, quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quæ exterius manifestant, non dicuntur verba nisi in quantum significant interiorum mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicitur.

2. Ad secundum dicendum quod nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit quod verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi quod dicere Deo sit cogitando intueri, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei verbo proprie non convenit, dicit enim Augustinus, XV de Trin., ita dicitur illud verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari. Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo lo-

cum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contempletur. Unde Anselmus improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut, proprie loquendo, verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et dicere. Unde, sicut verbum non est commune patri et filio et spiritui sancto, ita non est verum quod pater et filius et spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit, VII de Trin., dicens illo coæterno verbo non singulus intelligitur in divinis. Sed dici convenit cuilibet personæ, dicitur enim non solum verbum sed res quæ verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum, eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici. Pater enim, intelligendo se et filium et spiritum sanctum, et omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota trinitas verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit. Anselmus vero improprie accipit dicere pro intelligere. Quæ tamen differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quæ profert verbum, est dicens in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens verbo dicta.

4. Ad quartum dicendum quod verbum sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, in quantum exequentur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ sapientiæ, sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod verbum non sit proprium nomen filii.

1. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo verbum non potest esse proprium nomen personæ filii.

2. Præterea, verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo filius est proprie verbum, non procedit a patre nisi per modum prolationis. Quod est hæresis valentini, ut patet per Augustinum, in libro de hæresibus.

3. Præterea, omne nomen proprium alicuius personæ significat proprietatem aliquam eius. Si igitur verbum sit proprium nomen filii, significabit aliquam proprietatem eius. Et sic erunt plures proprietates in divinis quam supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed filius intelligit. Ergo filii est aliquod verbum. Et sic non est proprium filii esse verbum.

5. Præterea, Hebr. I dicitur de filio, portans omnia verbo virtutis suæ, ex quo basilius accipit quod spiritus sanctus sit verbum filii. Non est ergo proprium filii esse verbum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VI de Trin., verbum solus filius accipitur.

RESPONDEO dicendum quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod solus filius proprie dicitur verbum in divinis.

1. Ad primum ergo dicendum quod in nobis non est idem esse et intelligere, unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere, unde verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius; sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damascenus dicit quod verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens, reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt animæ.

2. Ad secundum dicendum quod non propter hoc error valentini est damnatus, quia filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, VI de Trin., sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in libro de hæresibus.

3. Ad tertium dicendum quod in nomine verbi eadem proprietas importatur quæ in nomine filii, unde dicit Augustinus, eo dicitur verbum, quo filius. Ipsa enim nativitas filii, quæ est proprietas personalis eius, diversis nominibus significatur, quæ filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis patri, dicitur filius; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter ge-

nitus, dicitur verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

4. Ad quartum dicendum quod eo modo convenit filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est. Est autem filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producat verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio verbi.

5. Ad quintum dicendum quod, cum de filio dicitur, portans omnia verbo virtutis suæ, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa ibi dicit quod verbum sumitur pro imperio; in quantum scilicet ex effectu virtutis verbi est quod res conserventur in esse, sicut ex effectu virtutis verbi est quod res producantur in esse. Quod vero basilius interpretatur verbum pro spiritu sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius, ut sic ea ratione dicatur spiritus sanctus verbum filii, quia manifestat filium.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in nomine verbi non importetur respectus ad creaturam.

1. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in divinis dicitur. Sed verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut Dominus et creator. Sed verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

4. Præterea, idæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia, quod videtur falsum.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod in nomine verbi significatur non solum respectus ad patrem, sed etiam ad illa quæ per verbum facta sunt operativa potentia.

RESPONDEO dicendum quod in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se,

cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repræsentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Psalmo XXXII, dixit, et facta sunt; quia in verbo importatur ratio factiva eorum quæ Deus facit.

1. Ad primum ergo dicendum quod in nomine personæ includitur etiam natura oblique, nam persona est rationalis naturæ individua substantia. In nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam, sicut enim proprium est filio quod sit filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi.

2. Ad secundum dicendum quod, cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam vero relationem quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle, et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas, omnia dicantur ex tempore, sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

3. Ad tertium dicendum quod creaturæ non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat verbum, licet verbum sit expressivum creaturarum.

4. Ad quartum dicendum quod nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam, et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum verbum, et personaliter dictum.

5. Ad quintum dicendum quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo Dei quam in scientia Dei,

ut Augustinus dicit. Sed tamen verbum est entium ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUAESTIO 28

DEINDE quæritur de imagine. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum imago in divinis dicatur personaliter. Secundo, utrum sit proprium filii.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, una est sanctæ trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit, in libro de synod., quod imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens. Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur, in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, quid est absurdus quam imaginem ad se dici? ergo imago in divinis relative dicitur. Et sic est nomen personale.

RESPONDEO dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura, videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst., unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale.

1. Ad primum ergo dicendum quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud

autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctæ trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

2. Ad secundum dicendum quod species, prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius, inquantum habet formam illi similem.

3. Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium filio.

1. Quia, ut dicit Damascenus, spiritus sanctus est imago filii. Non est ergo proprium filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium Quæst. Sed hoc convenit spiritui sancto, procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo spiritus sanctus est imago. Et ita non est proprium filii quod sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud I ad Cor. XI, vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est. Ergo non est proprium filio.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod solus filius est imago patris.

RESPONDEO dicendum quod doctores Græcorum communiter dicunt spiritum sanctum esse imaginem patris et filii. Sed doctores Latini soli filio attribuunt nomen imaginis, non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de filio. Dicitur enim Coloss. I, qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ; et ad Hebr. I, qui cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ eius. Huius autem rationem assignant quidam ex hoc, quod filius convenit cum patre non solum in natura, sed etiam in notionem principii, spiritus autem sanctus non convenit cum filio nec cum patre in aliqua notionem. Sed hoc non videtur sufficere. Quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas neque inæqualitas, ut Augustinus dicit; ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. Unde alii dicunt quod spiritus sanctus non potest dici imago filii, quia imaginis non est imago. Neque etiam imago patris, quia etiam imago refertur immediate ad id cuius est imago; spiritus sanctus autem

refertur ad patrem per filium. Neque etiam est imago patris et filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est. Quia pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, ut infra dicitur, unde nihil prohibet sic patris et filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem; cum etiam homo totius trinitatis sit una imago. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam patris, sicut et filius, non tamen dicitur natus; ita, licet accipiat speciem similem patris, non dicitur imago. Quia filius procedit ut verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est spiritus sanctus, inquantum est amor divinus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

2. Ad secundum dicendum quod, licet spiritus sanctus sit similis patri et filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione iam dicta.

3. Ad tertium dicendum quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago.

QUÆSTIO 30

POST hæc considerandum est de his quæ pertinent ad personam spiritus sancti. Qui quidem non solum dicitur spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei. Circa nomen ergo spiritus sancti quærentur quatuor. Primo, utrum hoc nomen spiritus sanctus sit proprium alicuius divinæ personæ. Secundo, utrum illa persona divina quæ spiritus sanctus dicitur, procedat a patre et filio. Tertio, utrum procedat a patre per filium. Quarto, utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod hoc nomen spiritus sanctus non sit proprium nomen alicuius divinæ personæ.

1. Nullum enim nomen commune tribus personis, est proprium alicuius personæ. Sed hoc nomen spiritus sanctus est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius, VIII de Trin., in spiritu Dei aliquando significari patrem, ut cum dicitur, spiritus Domini super me; aliquando significari filium, ut cum dicitur filius, in spiritu Dei eiicio Dæmonia, naturæ suæ potestate eiicere se Dæmonia demonstrans; aliquando spiritum sanctum, ut ibi, effundam de spiritu meo super omnem carnem. Ergo hoc nomen spiritus sanctus non est proprium alicuius divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boëtius dicit, in libro de Trin. Sed hoc nomen spiritus sanctus non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia filius est nomen alicuius divinæ personæ, non potest dici filius huius vel illius. Dicitur autem spiritus huius vel illius hominis. Ut enim habetur Num. XI, dixit Dominus ad Moysen, auferam de spiritu tuo, tradamque eis; et IV Reg. II, requievit spiritus eliae super elisæum. Ergo spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius divinæ personæ.

SED CONTRA est quod dicitur I Ioan. Ult., tres sunt qui testimonium dant in cælo, pater, verbum et spiritus sanctus. Ut autem Augustinus dicit, VII de Trin., cum quæritur, quid tres? dicimus, tres personæ. Ergo spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

RESPONDEO dicendum quod, cum sint duæ processiones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est. Unde et relationes quæ secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est. Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione, non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina, ex usu loquentium, ad significandum prædictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis et spirationis, quæ, secundum proprietatem significationis, magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu Scripturæ, hoc nomen spiritus sanctus. Et huius quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate eius quod dicitur spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit, XV de Trin., quia spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter, nam et pater est spiritus, et filius est spi-

ritus; et pater est sanctus, et filius est sanctus. Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen spiritus, in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur, nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter spiritus sanctus nominatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti trinitati. Quia nomine spiritus significatur immaterialitas divinæ substantiæ, spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur sanctus, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico spiritus sanctus, in VI unius dictionis, sic ex usu ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod, licet hoc quod dico spiritus sanctus, relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si spiritus intelligatur quasi spiratus.

3. Ad tertium dicendum quod in nomine filii intelligitur sola relatio eius qui est a principio, ad principium, sed in nomine patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine spiritus, prout importat quandam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicuius divinæ personæ, sed e converso. Et ideo potest dici pater noster, et spiritus noster, non tamen potest dici filius noster.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a filio.

1. Quia secundum Dionysium, non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod spiritus sanctus a filio procedat, sed solum quod procedat a patre; ut patet Ioann. XV, spiritum veritatis, qui a patre procedit. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

2. Præterea, in symbolo Constantinopolitanæ synodi sic legitur, credimus in spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et glorificandum. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro quod spiritus sanctus procedat a

filio, sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus dicit, spiritum sanctum ex patre dicimus, et spiritum patris nominamus, ex filio autem spiritum sanctum non dicimus, spiritum vero filii nominamus. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus quiescit in filio. Dicitur enim in legenda beati Andreae, pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum patrem, et in unum filium eius, unicum Dominum nostrum Iesum Christum, et in unum spiritum sanctum, procedentem ex patre, et in filio permanentem. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

5. Præterea, filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo nec spiritus sanctus procedit a filio.

6. Præterea, spiritus sanctus perfecte procedit a patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a filio.

7. Præterea, in perpetuis non differt esse et posse, ut dicitur in III Physic; et multo minus in divinis. Sed spiritus sanctus potest distingui a filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in libro de processione spiritus sancti, habent utique a patre esse filius et spiritus sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem. Et postea subdit, nam si per aliud non essent plures filius et spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi. Ergo spiritus sanctus distinguitur a filio, ab eo non existens.

SED CONTRA est quod dicit Athanasius, spiritus sanctus a patre et filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere spiritum sanctum a filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra dictis patet. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia; quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia pater habet duas relationes, quarum una refertur ad filium, et alia ad spiritum sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris tantum pertinent. Si ergo in filio et in spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ; sicut neque duæ relationes quibus pater refertur ad illos. Unde, sicut persona patris est una, ita sequeretur quod persona filii et spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. Hoc autem

est hæreticum, cum tollat fidem trinitatis. Oportet ergo quod filius et spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ nisi relationes originis, ut supra probatum est. Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel filium esse a spiritu sancto, quod nullus dicit, vel spiritum sanctum esse a filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat ratio processiois utriusque. Dicitur enim est supra quod filius procedit per modum intellectus, ut verbum; spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat, non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod spiritus sanctus procedit a filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quæ materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona patris procedunt duæ personæ, scilicet filius et spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod filius et spiritus sanctus sic procedant a patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile. Unde etiam ipsi Græci processionem spiritus sancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt. Concedunt enim spiritum sanctum esse spiritum filii, et esse a patre per filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat. Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod spiritus sanctus procedit a filio.

I. Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod spiritus sanctus procedit a filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et præcipue ubi dicit filius, Ioan. XVI, de spiritu sancto loquens, ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de

patre dicitur, oportet de filio intelligi, etiam si dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus pater et filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Matth. XI, dicit, nemo novit filium nisi pater, non excluditur quin filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod spiritus sanctus a patre procedit, etiam si adderetur quod a solo patre procedit, non excluderetur inde filius, quia quantum ad hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponuntur pater et filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est pater et ille filius.

2. Ad secundum dicendum quod in quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione chalcedonensis synodi dicitur, quod illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantino-politano, doctrinam de spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in præcedentibus (qui apud Nicæam congregati sunt), inferentes; sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes. Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium spiritum sanctum non procedere a filio; non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur. Sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam Concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani pontificis; cuius auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur spiritus sanctus a patre procedere.

3. Ad tertium dicendum quod spiritum sanctum non procedere a filio, primo fuit a Nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit theodoretus Nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc eius sententiæ non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur spiritum sanctum esse a filio, ita etiam non negat, ex VI illorum verborum.

4. Ad quartum dicendum quod per hoc quod spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et filius in patre manere dicitur, cum tamen a patre procedat. Dicitur etiam spiritus sanctus in filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, Ioan. I, super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.

5. Ad quintum dicendum quod verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice

diceretur, sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

6. Ad sextum dicendum quod per hoc quod spiritus sanctus perfecte procedit a patre, non solum non superfluum est dicere quod spiritus sanctus procedat a filio; sed omnino necessarium. Quia una virtus est patris et filii; et quidquid est a patre, necesse est esse a filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim filius est a seipso, licet sit a patre.

7. Ad septimum dicendum quod spiritus sanctus distinguitur personaliter a filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod filius est solum a patre, spiritus sanctus vero a patre et filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a patre per filium.

1. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur spiritus sanctus procedit a patre per filium, non procedit a patre immediate. Quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si spiritus sanctus procedit a patre per filium, non procedit a filio nisi propter patrem. Sed propter quod unumquodque, et illud magis. Ergo magis procedit a patre quam a filio.

3. Præterea, filius habet esse per generationem. Si igitur spiritus sanctus est a patre per filium, sequitur quod prius generetur filius, et postea procedat spiritus sanctus. Et sic processio spiritus sancti non est æterna. Quod est hæreticum.

4. Præterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici, sicut enim dicimus quod rex operatur per ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod filius spiret spiritum sanctum per patrem. Ergo nullo modo potest dici quod pater spiret spiritum sanctum per filium.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit, in libro de Trin., conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam patrem, scilicet te; et filium tuum una tecum adorem; et spiritum sanctum tuum, qui est per unigenitum tuum, promerear.

RESPONDEO dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio per designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adiungitur hæc præpositio per, est causa actionis secundum quod exit

ab agente. Et tunc est causa agenti quod agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva, finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri; formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam; motiva vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis cui adiungitur hæc præpositio per, est causa actionis secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus, artifex operatur per martellum. Non enim significatur quod martellus sit causa artificis quod agat, sed quod sit causa artificiatio ut ab artifice procedat; et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio per quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, rex operatur per ballivum, quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, ballivus operatur per regem. Quia igitur filius habet a patre quod ab eo procedat spiritus sanctus, potest dici quod pater per filium spirat spiritum sanctum; vel quod spiritus sanctus procedat a patre per filium, quod idem est.

1. Ad primum ergo dicendum quod in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in patre et filio consideretur virtus qua spirant spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic, cum spiritus sanctus communiter procedat a patre et filio, invenitur spiritus sanctus immediate a patre procedere, inquantum est ab eo; et mediate, inquantum est a filio. Et sic dicitur procedere a patre per filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius; et mediate, inquantum eva fuit mater eius, quæ processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

2. Ad secundum dicendum quod, si filius acciperet a patre aliam virtutem numero ad spirandum spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis, et sic magis procederet a patre quam a filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in patre et filio, et ideo æqualiter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de patre, propter hoc quod filius habet hanc virtutem a patre.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut generatio filii est coæterna generanti, unde non prius fuit pater quam gigneret filium; ita processio spiritus sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius filius genitus, quam spiritus sanctus procederet, sed utrumque æternum est.

4. Ad quartum dicendum quod, cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio, non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum. Dicimus autem quod ballivus operatur per re-

gem, quia ballivi est agere, cum sit Dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agi, unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio per denotet medium, quia, quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ coniungit causam secundam suo effectui, unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur, inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum, secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter patrem et filium quantum ad virtutem; sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quod pater spirat per filium, et non e converso.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pater et filius non sint unum principium spiritus sancti.

1. Quia spiritus sanctus non videtur a patre et filio procedere inquantum sunt unum, neque in natura, quia spiritus sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt plures. Non ergo pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

2. Præterea, cum dicitur, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic pater et filius essent una persona. Neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, pari ratione, propter duas proprietates pater videtur esse duo principia filii et spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

3. Præterea, filius non magis convenit cum patre quam spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus et pater non sunt unum principium respectu alicuius divinæ personæ. Ergo neque pater et filius.

4. Præterea, si pater et filius sunt unum principium spiritus sancti aut unum quod est pater; aut unum quod non est pater. Sed neutrum est dare, quia si unum quod est pater, sequitur quod filius sit pater; si unum quod non est pater, sequitur quod pater non est pater. Non ergo dicendum est quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

5. Videtur e converso dicendum quod unum principium spiritus sancti sit pater et filius. Sed hæc videtur

esse falsa, quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro persona patris, vel pro persona filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

6. Præterea, unum in substantia facit idem. Si igitur pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

7. Præterea, pater et filius et spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed pater et filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit, in II de Trin., quod spiritus sanctus a patre et filio auctoribus confitendus est. Ergo pater et filius non sunt unum principium spiritus sancti.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in V de Trin., quod pater et filius non sunt duo principia, sed unum principium spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod pater et filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum in hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti. Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti. Quia cum hoc nomen principium, singulariter acceptum, non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiective, et quia adiectivum non determinatur per adiectivum, non potest convenienter dici quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus, sunt unum principium, idest uno modo. Sed simili ratione posset dici pater duo principia filii et spiritus sancti, idest duobus modis. Dicendum est ergo quod, licet hoc nomen principium significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen pater vel filius etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur pater et filius sunt unus Deus, propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen Deus; ita sunt unum principium spiritus sancti, propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine principium.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si attendatur virtus spirativa, spiritus sanctus procedit a patre et filio inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicitur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt plures, procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, pater

et filius sunt unum principium spiritus sancti, designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

3. Ad tertium dicendum quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde, sicut pater non est similior sibi quam filio, ita nec filius similior patri quam spiritus sanctus.

4. Ad quartum dicendum quod hæc duo, scilicet, pater et filius sunt unum principium quod est pater, aut, unum principium quod non est pater, non sunt contradictorie opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, pater et filius sunt unum principium, hoc quod dico principium, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis, a confusa suppositione ad determinatam.

5. Ad quintum dicendum quod hæc etiam est vera, unum principium spiritus sancti est pater et filius. Quia hoc quod dico principium non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod convenienter potest dici quod pater et filius sunt idem principium, secundum quod ly principium supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

7. Ad septimum dicendum quod quidam dicunt quod pater et filius, licet sint unum principium spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores, propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine creator. Quia spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est, non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum quod, quia spirans adiectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod pater et filius sunt duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum; non autem duo spiratores, propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis, secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, quod spiritus sanctus est a patre et filio auctoribus, exponendum est quod ponitur substantivum pro adiectivo.

QUÆSTIO 31

DEINDE quæritur de nomine amoris. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum sit proprium nomen spi-

ritus sancti. Secundo, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod amor non sit proprium nomen spiritus sancti.

1. Dicit enim Augustinus, XV de Trin., nescio cur, sicut sapientia dicitur et pater et filius et spiritus sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, non ita et caritas dicatur pater et filius et spiritus sanctus, et simul omnes una caritas. Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personæ. Ergo hoc nomen amor non est proprium spiritus sancti.

2. Præterea, spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen spiritus sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia secundum Dionysium, IV cap. De div. Nom., est quædam vis unitiva. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur spiritus sanctus procedat a patre et filio, sicut ostensum est, videtur quod non sit amor aut nexus patris et filii.

4. Præterea, cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed spiritus sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, ipse spiritus sanctus est amor.

RESPONDEO dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen spiritus sancti; sicut verbum est proprium nomen filii. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum in divinis, ut supra ostensum est, sint duæ processiones, una per modum intellectus, quæ est processio verbi; alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris, quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventata; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis, secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelli-

gente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectus, sunt vocabula adinventata ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico intelligere, et sunt etiam alia vocabula adinventata ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere, et verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens, sed verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit, ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis, præter diligere et amare, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominarem intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur, in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere. In quantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personæ, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod intelligere et velle et amare, licet significantur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est; ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor, etiam in nobis, est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet, quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod spiritus sanctus est amor patris in filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

3. Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus dici-

tur esse nexus patris et filii, inquantum est amor, quia, cum pater amet unica dilectione se et filium, et e converso, importatur in spiritu sancto, prout est amor, habitu- do patris ad filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod pater et filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, spiritus sanctus non est medius, sed tertia in trinitate persona. Secundum vero prædictam habitudinem, est medius nex- us duorum, ab utroque procedens.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut filio, licet intel- ligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut verbo procedenti; ita, licet spi- ritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere no- tionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pater et fi- lius non diligant se spiritu sancto.

1. Augustinus enim, in VII de Trin., probat quod pa- ter non est sapiens sapientia genita. Sed sicut filius est sapientia genita, ita spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est. Ergo pater et filius non diligunt se amore procedente, qui est spiritus sanctus.

2. Præterea, cum dicitur, pater et filius diligunt se spiritu sancto, hoc verbum diligere aut sumitur essen- tialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secun- dum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod pater intelligit filio. Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod pater et filius spirant spiritu sancto, vel quod pater generat filio. Ergo nullo modo hæc est vera, pater et fi- lius diligunt se spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore pater diligit filium, et se, et nos. Sed pater non diligit se spiritu sancto. Quia nul- lus actus notionalis reflectitur super principium actus, non enim potest dici quod pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligit se spiritu sanc- to, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item, amor quo diligit nos, non videtur esse spiritus sanctus, quia importatur respectus ad creaturam, et ita ad essen- tiam pertinet. Ergo et hæc est falsa, pater diligit filium spiritu sancto.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit.

RESPONDEO dicendum quod circa hanc quæstionem dif- ficultatem affert quod, cum dicitur, pater diligit fi-

lium spiritu sancto, cum ablativus construatur in habi- tudine alicuius causæ, videtur quod spiritus sanctus sit principium diligendi patri et filio; quod est omnino im- possibile. Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, pa- ter et filius diligunt se spiritu sancto. Et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet re- tractavit istam, pater est sapiens sapientia genita. Qui- dam vero dicunt quod est propositio impropria; et est sic exponenda, pater diligit filium spiritu sancto, idest amore essentiali, qui appropriatur spiritui sancto. Qui- dam vero dixerunt quod ablativus iste construatur in ha- bitudine signi, ut sit sensus, spiritus sanctus est signum quod pater diligit filium, inquantum scilicet procedit ab eis ut amor. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construatur in habitudine causæ formalis, quia spiritus sanctus est amor, quo formaliter pater et filius se invi- cem diligunt. Quidam vero dixerunt quod construatur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. Unde ad huius evidentiam, scien- dum est quod, cum res communiter denominentur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate; omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ. Ut si dicam, iste est indutus vestimento, iste ablativus construatur in habitudine cau- sæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem ali- quid denominari per id quod ab ipso procedit, non so- lum sicut agens actione; sed etiam sicut ipso termino ac- tionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefa- ciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens, et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod, cum diligere in di- vinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notiona- liter; secundum quod essentialiter sumitur, sic pater et filius non diligunt se spiritu sancto, sed essentia sua. Un- de Augustinus dicit, in XV de Trin., quis audeat dicere pa- trem nec se nec filium nec spiritum sanctum diligere ni- si per spiritum sanctum? et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter su- mitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est pro- ducere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur pater dicens verbo vel filio, se et creaturam, et pater et filius dicuntur diligentes spiritu sancto, vel amo- re procedente, et se et nos.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse sapientem vel intelligentem in divinis non sumitur nisi essentialiter, et ideo non potest dici quod pater sit sapiens vel intelli- gens filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc, possumus di- cere quod pater et filius diligunt se spiritu sancto, ut dic- tum est.

2. Ad secundum dicendum quod, quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione, et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione, non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod pater spiret spiritu sancto, vel generet filio. Possumus autem dicere quod pater dicit verbo, tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali, quia dicere importat determinatam personam procedentem, cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod pater diligit filium spiritu sancto, tanquam persona procedente, et ipsa dilectione, tanquam actu notionali.

3. Ad tertium dicendum quod pater non solum filium, sed etiam se et nos diligit spiritu sancto. Quia, ut dictum est diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut pater dicit se et omnem creaturam verbo quod genuit, inquantum verbum genitum sufficienter repræsentat patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam spiritu sancto, inquantum spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ, secundum quam pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente, quasi secundo; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUÆSTIO 32

CONSEQUENTER quæritur de dono. Et circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum donum possit esse nomen personale. Secundo, utrum sit proprium spiritus sancti.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum non sit nomen personale.

1. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat

aliquam distinctionem in divinis, dicit enim Augustinus, XV de Trin., quod spiritus sanctus ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det sicut Deus. Ergo donum non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiali divinæ. Sed essentia divina est donum quod pater dat filio, ut patet per Hilarium, IX de Trin. Ergo donum non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum, nihil est subiectum aut serviens in divinis personis. Sed donum importat quandam subiectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Præterea, donum importat respectum ad creaturam, et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut pater et filius. Ergo donum non est nomen personale.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XV de Trin., sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum spiritus sancti nihil aliud est quam spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

RESPONDEO dicendum quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur, non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut filius est patris; vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt a divina persona; non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire, unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari, et esse donum.

1. Ad primum ergo dicendum quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit, super Ioan., quid tam tuum est quam tu? vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Uno modo, per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Ioan., et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur. Et sic

dicitur quod spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius ut possessio vel servus, et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum, et sic filius est patris, et spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

2. Ad secundum dicendum quod essentia dicitur esse donum patris primo modo, quia essentia est patris per modum identitatis.

3. Ad tertium dicendum quod donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subiectionem, sed originem tantum, in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentialiter, sed quod aliquid essentialiter in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod donum non sit proprium nomen spiritus sancti.

1. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur isa. IX, filius datus est nobis. Ergo esse donum convenit filio, sicut spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicuius personæ significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen donum non significat proprietatem aliquam spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

3. Præterea, spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis, ut supra dictum est. Sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in IV de Trin., sicut natum esse est filio a patre esse, ita spiritui sancto donum Dei esse est a patre et filio procedere. Sed spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit a patre et filio. Ergo et donum est proprium nomen spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum quod donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen spiritus sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum

Philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, XV de Trin., quod per donum quod est spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut filius, quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii dicitur proprie imago, licet etiam spiritus sanctus sit similis patri; ita etiam spiritus sanctus, quia a patre procedit ut amor, dicitur proprie donum, licet etiam filius detur. Hoc enim ipsum quod filius datur, est ex patris amore, secundum illud Ioan. III, sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.

2. Ad secundum dicendum quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis spiritus sancti, quæ est processio.

3. Ad tertium dicendum quod donum, antequam detur, est tantum dantis, sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis; sed donum Dei dantis. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

QUÆSTIO 33

POST ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales; et de comparatione ipsarum ad invicem. Quantum igitur ad primum horum, octo quærentur. Primo, utrum essentia in divinis sit idem quod persona. Secundo, utrum dicendum sit quod tres personæ sunt unius essentiæ. Tertio, utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali vel in singulari. Quarto, utrum adiectiva notionalia, aut verba vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis. Quinto, utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. Sexto, utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis. Septimo, utrum essentialia attributa sint approprianda personis. Octavo, quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona.

1. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis, eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex supra dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona, nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiæ, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VII de Trin., cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris.

RESPONDEO dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boëtius dicit, relatio multiplicat personarum trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt. Sed, sicut supra ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem; et tamen quod personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem, ad essentiam comparata, non differt re, sed ratione tantum, comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita.

Neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

2. Ad secundum dicendum quod, inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero, et per consequens quod, supposito uno, non supponatur alterum.

3. Ad tertium dicendum quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creaturarum, ut supra dictum est. Et quia naturæ rerum creaturarum individuantur per materiam, quæ subiicitur naturæ speciei, inde est quod individua dicuntur subiecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.

1. Dicit enim Hilarius, in libro de synod., quod pater et filius et spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis, quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, I cap. De div. Nom. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quod persona sit essentiæ, sed magis quod essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus dicit quod non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliqui. Ergo, pari ratione, non est dicendum quod tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personæ unius essentiæ vel substantiæ datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit, in libro de synod., una substantia patris et filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habeat, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quæ a duobus et usur-

pata sit et assumpta. Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro II contra maximinum, quod hoc nomen homousion, quod in Concilio nicæno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ, propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione alicuius adiectivi, quod designat illam formam, ut cum dicimus, ista mulier est egregiæ formæ, iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter, quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum; et tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantia sumitur pro hypostasi; et non pro essentia.

2. Ad secundum dicendum quod, licet tres personas esse unius essentiæ non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi, ego et pater unum sumus; et, ego in patre, et pater in me est. Et per multa alia haberi potest idem.

3. Ad tertium dicendum quod, quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia, sed unius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personæ sunt unius essentiæ, quam si diceretur quod sunt unius naturæ.

4. Ad quartum dicendum quod forma, absolute accepta, consuevit significari ut eius cuius est forma, ut virtus Petri. E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut eius, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ, ut si dicatur, Petrus est magnæ virtutis, vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cum dicitur, vir sanguinum est iste, idest effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur. Non autem e

converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ; ut si dicatur quod pater est persona divinæ essentiæ, vel quod tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Ad quintum dicendum quod hæc præpositio ex vel de non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ, nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut Hilarius dicit, in libro de synod., male sanctis rebus præiudicatur, si, quia non sanctæ a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si male intelligitur homousion, quid ad me bene intelligentem? sit ergo una substantia ex naturæ genitæ proprietate, non sit autem ex portione, aut ex unionem, aut ex communionem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen Deus, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter.

1. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. I, ubi dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram, Hebraica veritas habet elohim, quod potest interpretari dii, sive iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen res, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis, dicit enim Augustinus, in libro de Doctr. Christ., res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus. Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen Deus significat habentem deitatem, ita hoc nomen persona significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo, eadem ratione, dicere possumus tres deos.

SED CONTRA est quod dicitur Deut. VI, audi, Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est.

RESPONDEO dicendum quod nominum essentialium quædam significant essentiam substantive, quædam

vero adiective. Ea quidem quæ substantive essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter, quæ vero adiective essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subiecto. Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem, unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem et multitudinem, et ideo in adiectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus aut populus, dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est quæ quidem simplex est et maxime una, ut supra ostensum est. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter, et non pluraliter, de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare socratem et Platonem et ciceronem dicimus tres homines; patrem autem et filium et spiritum sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum, quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea vero quæ significant essentiam adiective, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes vel tres sapientes, aut tres æternos et increatos et immensos, si adiective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et æternum, ut Athanasius dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi, nam Deus dicitur substantive, sed habens deitatem dicitur adiective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

2. Ad secundum dicendum quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases, ita et in Hebræo dicitur pluraliter elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

3. Ad tertium dicendum quod hoc nomen res est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod eadem trinitas quædam summa res est.

4. Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde, cum sint tres personalitates, id est tres personales proprietates, in patre et filio et spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, Deus genuit Deum.

1. Quia, ut sophistæ dicunt, terminus singularis idem significat et supponit. Sed hoc nomen Deus videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est. Ergo, cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato, ratione significationis; sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, Deus creat, hoc nomen Deus supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, Deus genuit, non potest iste terminus Deus, ratione prædicati notionalis, supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera, Deus genuit, quia pater generat; pari ratione hæc erit vera, Deus non generat, quia filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., nulla res generat seipsam. Neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

5. Præterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus pater, aut Deum qui non est Deus pater. Si Deum qui est Deus pater, ergo Deus pater est genitus. Si Deum qui non est Deus pater, ergo Deus est qui non est Deus pater, quod est falsum. Non ergo potest dici quod Deus genuit Deum.

SED CONTRA est quod in symbolo dicitur Deum de Deo.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen Deus, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur, et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen Deus, est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata;

sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen Deus significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen homo humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen Deus ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen homo. Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat, quia hoc prædicatum competit subiecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque vero supponit personam, vel unam tantum, ut cum dicitur, Deus generat; vel duas, ut cum dicitur Deus spirat; vel tres, ut cum dicitur, regi sæculorum immortalis, invisibili, soli Deo etc., I Tim. I.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Deus, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen Deus non habet naturalem suppositionem pro persona.

3. Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen Deus ad supponendum pro persona, et hoc nomen homo. Quia enim forma significata per hoc nomen homo, idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem, unde iste terminus homo non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi, ut cum dicitur, homo est species. Sed forma significata per hoc nomen Deus, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Unde cum dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen Deus pro persona patris. Sed cum dicitur, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam filii, unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam filii, vera erit locutio; ut si dicatur, Deus genitus non generat. Unde etiam non sequitur, est Deus generans et est Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas; ut puta si dicamus, pater est Deus generans, et filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii, quia pater et filius sunt unus Deus, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod hæc est falsa, pater genuit se Deum, quia *ly se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit, ad maximum, quod Deus pater genuit alterum

se. Quia *ly se* vel est casus ablativi; ut sit sensus, genuit alterum a se. Vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ, sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa, genuit alium Deum. Quia licet filius sit alius a patre, ut supra dictum est, non tamen est dicendum quod sit alius Deus, quia intelligeretur quod hoc adiectivum alius poneret rem suam circa substantivum quod est Deus; et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, genuit alium Deum, ita quod *ly* alius sit substantivum, et *ly* Deus appositively construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

5. Ad quintum dicendum quod hæc est falsa, Deus genuit Deum qui est Deus pater, quia, cum *ly* pater appositively construatur cum *ly* Deus, restringit ipsum ad standum pro persona patris; ut sit sensus, genuit Deum qui est ipse pater, et sic pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera, genuit Deum qui non est Deus pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, genuit Deum qui est Deus qui est pater. Sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa. Quia hoc relativum qui in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum patrem conveniat personæ filii. Negativæ vero sensus est, quod esse Deum patrem non tantum removeatur a persona filii, sed etiam a divinitate eius sed hoc irrationabile videtur, cum, secundum Philosophum, de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, essentia generat essentiam.

1. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., pater et filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed filius generatur. Ergo, cum essentia divina sit in filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet. Sed hæc est vera, Deus generat Deum, sicut dictum est. Ergo hæc est vera, essentia generat essentiam.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est pater. Ergo essentia potest supponere pro persona patris. Et sic essentia generat.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans, quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit, in IV de Trin., pater est principium totius deitatis. Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo pater generat vel spirat deitatem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod nulla res generat seipsam. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cum nihil sit in Deo, quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc erravit abbas Ioachim, asserens quod, sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam; considerans quod, propter divinam simplicitatem, non est aliud Deus quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi ut dictum est. Licet autem, secundum re, sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona, et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine Deus, ut dicatur quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est. Sed hoc nomen essentia non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui, significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia, ut, cum dicitur, essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, filius, qui est essentia et sapientia, est de patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus, quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam essentia de essentia.

2. Ad secundum dicendum quod in creaturis gene-

ratum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit quam generans habet. Et ideo natura divina in filio non generatur, neque per se neque per accidens.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen, ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

4. Ad quartum dicendum quod essentia divina prædicatur de patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem, nec tamen sequitur quod possit supponere pro patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quorum unum prædicatur de altero sicut universale de particulari.

5. Ad quintum dicendum quod hæc est differentia inter nomina substantiva et adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia prædicari, propter identitatem rei, neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam; sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adiectiva non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantivo adiuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans. Possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod essentia est res generans, et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

6. Ad sextum dicendum quod deitas, in quantum est una in pluribus suppositis, habet quandam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum; in quantum scilicet, in omnibus personis divinis, ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam, generando et spirando, communicat.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, Deus est tres personæ, vel est trinitas.

1. Hæc enim est falsa, homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest, neque enim socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest, neque enim pater est trinitas, neque filius, neque spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, Deus est trinitas.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione, ut cum dico, animal est homo, accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen Deus se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit. Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine Deus, nisi accidentaliter.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in sermone de fide, credimus unum Deum unam esse divini nominis trinitatem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, licet nomina personalia vel notionalia adiectiva non possint prædicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari; ut si dicamus, essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Et quia hoc nomen Deus per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est, ideo, sicut hæc est vera, essentia est tres personæ, ita hæc est vera, Deus est tres personæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, hoc nomen homo per se habet supponere pro persona; sed ex adiuncto habet quod stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa, homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen Deus per se habet quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera, Deus est trinitas, est tamen vera pro essentia. Quod non attendens, Porretanus eam negavit.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, Deus vel divina essentia est pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori, quia in divinis non est universale et singulare. Unde, sicut est per se ista, pater est Deus, ita et ista, Deus est pater; et nullo modo per accidens.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda personis.

1. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis, quia, ut Hieronymus dicit, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quod vel illi tantum personæ convenient cui appropriantur; vel quod magis convenient ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa, in abstracto significata, significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma, cum forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato, proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa, secundum modum intelligendi, sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I Cor. I, Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam.

RESPONDEO dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur. Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter. Uno modo, per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus ut verbum. Alio modo, per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam si-

militudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

2. Ad secundum dicendum quod, si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ. Quod excludit Augustinus, in VII de Trin., ostendens quod pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus filius sit sapientia; ut sic pater et filius simul tantum possint dici sapiens, non autem pater sine filio. Sed filius dicitur sapientia patris, quia est sapientia de patre sapientia, uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quæ est sua essentia.

3. Ad tertium dicendum quod, licet essentialia attributum, secundum rationem propriam, sit prius quam persona, secundum, modum intelligendi; tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum. Sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus, prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

1. Dicit enim Hilarius, in II de Trin., æternitas est in patre, species in imagine, usus in munere. In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen patris; et nomen imaginis, quod est proprium filio, ut supra dictum est; et nomen muneris, sive doni, quod est proprium spiritus sancti, ut supra habitum est. Ponit etiam tria appropriata, nam æternitatem appropriat patri, speciem filio, usum spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam æternitas importat durationem essendi, species vero est essendi principium, usus vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in I de Doctr. Christ., sic dicit, in patre est unitas, in filio æqualitas, in spiritu sancto unitatis æqualitatisque concordia. Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri, non enim est sapiens pater sapientia genita, ut dictum est. Sed, sicut ibidem subditur, tria hæc unum omnia sunt propter patrem, æqualia omnia propter filium, connexa omnia propter spiritum sanctum. Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item, secundum Augustinum, patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari filio, secundum illud I ad Cor. I, Christum, Dei virtutem; et etiam spiritui sancto, secundum illud Luc. VI, virtus de illo exibat, et sanabat omnes. Non ergo potentia patri est approprianda.

4. Item, Augustinus, in libro de Trin., dicit, non confuse accipiendum est quod ait apostolus, ex ipso, et per ipsum, et in ipso – ex ipso dicens propter patrem; per ipsum propter filium; in ipso propter spiritum sanctum. Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit in ipso, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur veritas appropriari filio, secundum illud Ioan. XIV, ego sum via, veritas et vita. Et similiter liber vitæ, secundum illud Psalmi XXXIX, in capite libri scriptum est de me, Glossa, idest apud patrem, qui est caput meum. Et similiter hoc quod dico, qui est, quia super illud isa. Lxv, ecce ego, ad gentes, dicit Glossa, filius loquitur, qui dixit Moysi, ego sum qui sum. Sed videtur quod propria sint filii, et non appropriata. Nam veritas, secundum Augustinum, in libro de vera religione, est summa similitudo principii, absque omni dissimilitudine, et sic videtur quod proprie conveniat filio, qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio, omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum qui est videtur esse proprium filio. Quia si, cum Moysi dicitur, ego sum qui sum, loquitur trinitas, ergo Moyses poterat dicere, ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat, ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est pater et filius et spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune trinitati, sed est proprium filii.

RESPONDEO dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturæ, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa absolute, in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam æternitas appro-

priatur patri, species filio, usus spiritui sancto. Æternitas enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, etc. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas, etc. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, etc. Usus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod uti comprehendit sub se etiam frui; prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et frui est cum gaudio uti, ut Augustinus, X de Trin., dicit. Usus ergo quo pater et filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio spiritus sancti, inquantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est. Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio spiritus sancti, inquantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit, est in trinitate spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens. Et sic patet quare æternitas, species et usus personis attribuuntur vel appropriantur, non autem essentia vel operatio. Quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum. Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus. Et sic Augustinus patri appropriat unitatem, filio æqualitatem, spiritui sancto concordiam sive connexionem. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. Æqualitas autem importat unitatem in respectu ad alterum, nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur filio, qui est principium de principio. Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur spiri-

tui sancto, inquantum est a duobus. Ex quo etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, tria esse unum propter patrem, æqualia propter filium, connexa propter spiritum sanctum. Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque, in quo primo invenitur, sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis. Et ideo aliæ personæ a patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis, non invenitur æqualitas in patre, sed statim, posito filio, invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter filium, non quod filius sit principium æqualitatis patri; sed quia, nisi esset patri æqualis filius, pater æqualis non posset dici. Æqualitas enim eius primo consideratur ad filium, hoc enim ipsum quod spiritus sanctus patri æqualis est, a filio habet. Similiter, excluso spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter patrem et filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter spiritum sanctum, quia, posito spiritu sancto, invenitur unde pater et filius possint dici connexi. Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, sumitur tertia appropriatio, scilicet potentiæ, sapientiæ et bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principii. Unde habet similitudinem cum patre cælesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno, propter senectutem. Sapientia vero similitudinem habet cum filio cælesti, inquantum est verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno, propter temporis paucitatem. Bonitas autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudinem cum spiritu divino, qui est amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentam quandam impulsionem; prout dicitur isa. XXV, spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Virtus autem appropriatur filio et spiritui sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicuius agentis. Secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio ex quo, per quem, et in quo. Hæc enim præpositio ex importat quandoque quidem habitudinem causæ materialis, quæ locum non habet in divinis, aliquando vero habitudinem causæ efficientis. Quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ, unde et appropriatur patri, sicut et potentia. Hæc vero præpositio per designat quidem quandoque causam mediam; sicut dicimus quod faber operatur per

martellum. Et sic *ly* per quandoque non est appropriatum, sed proprium filii, secundum illud Ioan. I, omnia per ipsum facta sunt; non quia filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formæ per quam agens operatur; sicut dicimus quod artifex operatur per artem. Unde, sicut sapientia et ars appropriantur filio, ita et *ly* per quem. Hæc vero præpositio in denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo, secundum suas similitudines; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in eius scientia. Et sic hoc quod dico in ipso, esset appropriandum filio. Alio vero modo continentur res a Deo, in quantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic *ly* in quo appropriatur spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quod habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur patri, qui est principium non de principio, quia personæ divinæ, quarum pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis; sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

I. Ad illud vero quod de aliis quæritur, dicendum quod veritas, cum pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, appropriatur filio, non tamen est proprium eius. Quia veritas, ut supra dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta, datur de veritate secundum quod appropriatur filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam, est enim, ut supra dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur filio, licet vita approprietur spiritui sancto, in quantum importat quendam interiorem motum, et sic convenit cum proprio spiritus sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri in quantum est liber; sed in quantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatum personæ. Ipsum autem qui est appropriatur personæ filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti, in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen, præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per filium. Sed tamen, secundum quod *ly* qui sumitur relative, posset referre interdum personam filii, et sic sumeretur personaliter, ut puta si dicatur, filius est genitus qui est; sicut et Deus genitus personale est. Sed infinite sumptum est essentialia. Et licet hoc pronomine iste, grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quælibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona; dicimus enim iste lapis, et iste asinus. Unde et, grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod

significatur et supponitur per hoc nomen Deus, potest demonstrari hoc pronomine iste; secundum illud Exod. XV, iste Deus meus, et glorificabo eum.

QUÆSTIO 34

DEINDE quæritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates. Et quærentur quatuor. Primo, utrum relatio sit idem quod persona. Secundo, utrum relationes distinguant et constituent personas. Tertio, utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctæ. Quarto, utrum relationes, secundum intellectum, præsupponant actus personarum, vel e converso.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona.

1. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona patris est paternitas et communis spiratio, et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in patre et filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso, secundum Philosophum, in IV Physic. Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio sive proprietas et persona non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus enim quod pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

SED CONTRA, in divinis non differt quod est et quo est, ut habetur a Boëtio in libro de hebdomada. Sed pater paternitate est pater. Ergo pater idem est quod paternitas. Et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est. Sed quia relatio, secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est

quod persona, ut ex dictis patet; oportet quod relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis, quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

1. Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est quod, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est eius essentia, et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsæ personæ subsistentes; ut paternitas est ipse pater, et filiatio filius, et processio spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris et cum persona filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia, per modum identitatis tantum. In personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

3. Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes.

1. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ divinæ sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus, non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possint.

3. Præterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in eius definitione ponatur, esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit, in libro de Trin., quod sola relatio multiplicat trinitatem divinarum personarum.

RESPONDEO dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personæ convenient secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quæ differunt, scilicet origo, et relatio. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi, nam origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formæ, ut paternitas. Quidam igitur, attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quod pater distinguitur a filio, in quantum ille generat et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam a re vel ad rem, sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet in-

telligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquuntur quod per relationes personæ ab invicem distinguuntur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa, sed oportet quod ipsa distinguuntur res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est pater, et filiatio est filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam. Quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente, unde præsupponit eam. Origine autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem; et nondum ut eam constituens. Unde melius dicitur quod personæ seu hypostases distinguuntur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principaliter per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen pater non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim, sed hoc nomen genitor, vel generans, significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen pater significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen generans, vel genitus, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

1. Ad primum ergo dicendum quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

2. Ad secundum dicendum quod personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

3. Ad tertium dicendum quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

4. Ad quartum dicendum quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens, sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly aliud intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod, abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases.

1. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur, sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim, est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo, remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, pater non ab eodem habet quod sit pater, et quod sit aliquis. Cum enim paternitate sit pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a patre, adhuc remanet quod sit aliquis; quod est esse hypostasim. Ergo, remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit, V de Trin., non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere patrem, quia etsi filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. Sed si filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris ut ingenita.

SED CONTRA est quod Hilarius dicit, IV de Trin., nihil habet filius nisi natum. Nativitate autem est filius. Ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

RESPONDEO dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quæ attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit quod commune est substantia, particulare vero hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quæ est quasi particulare. Si vero loqua-

mur secundum modum abstractionis formæ a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum, sicut, remoto per intellectum a patre quod sit ingenuus vel spirans, remanet hypostasis vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subiecto præexistenti, sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse pater, hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit eas, ut dictum est, relinquatur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed, sicut dictum est, aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur pater esse hypostasis quædam per hoc, quod non est ab alio; filius autem per hoc, quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ, unde et personalitates dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est. Secundo, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boëtii, dicentis quod persona est rationalis naturæ individua substantia. Unde, ad hoc quod esset hypostasis et non persona, oportet abstrahi ex parte naturæ rationalitatem; non autem ex parte personæ proprietatem.

1. Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem, totum enim hoc est accipiendum loco unius differentię. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua, unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

2. Ad secundum dicendum quod paternitate pater non solum est pater, sed est persona, et est quis sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod filius non sit quis sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

3. Ad tertium dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis patris remaneat ingenua, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim patris, hoc enim esse non potest, cum ingenuum nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenuum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in

divinis hypostasis patris, ut distinguitur ab aliis personis; sed ut distinguitur a creaturis, sicut Iudæi intelligunt.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus.

1. Dicit enim magister, XXVII dist. I Sent., quod semper pater est, quia genuit semper filium. Et ita videtur quod generatio, secundum intellectum, præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit, in intellectu, id supra quod fundatur; sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem, ideo enim filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

SED CONTRA, generatio est operatio personæ patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est, secundum intellectum, paternitas quam generatio.

RESPONDEO dicendum quod, secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur actus notionales; ut dici possit simpliciter quod quia generat, est pater. Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive, active quidem, sicut generatio attribuitur patri, et spiratio, sumpta pro actu notionali, attribuitur patri et filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur filio, et processio spiritui sancto. Origines enim passive significatæ, simpliciter præcedunt, secundum intellectum, proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata, prior est, secundum intellectum, quam relatio personæ originantis quæ non est personalis, sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum, præcedit proprietatem relativam innominatam communem patri et filio. Sed proprietas personalis patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio, et sic iterum, secundum intellectum, præsupponit actum notionalem; quia relatio, in quantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personæ, et sic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum magister dicit quod quia generat est pater, accipit nomen patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e converso dicere quod quia pater est, generat.

2. Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personæ.

3. Ad tertium dicendum quod nativitas est via ad personam filii, et ideo, secundum intellectum, præcedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personæ filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona patris, et ideo præsupponit proprietatem personalem patris.

QUÆSTIO 35

DEINDE considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales. Et circa hoc quærentur sex. Primo, utrum actus notionales sint attribuendi personis. Secundo, utrum huiusmodi actus sint necessarii vel voluntarii. Tertio, utrum, secundum huiusmodi actus, persona procedat de nihilo, vel de aliquo. Quarto, utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium. Quinto, quid significet huiusmodi potentia. Sexto, utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de Trin., quod omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis. Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, V de Trin., omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa, quæ vero ad relationem, per nomina personarum et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passionem. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, proprium patris est, quod filium genuit. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

RESPONDEO dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur, et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet.

2. Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. Unde magister dicit, in I Sent., XXVI dist., quod generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. Ad cuius evidentiam, attendendum est quod primo coniiicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu, quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus, sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio. Quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus; et in quibus actiones et passionem, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

3. Ad tertium dicendum quod actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem, sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non po-

nuntur ibi passiones, nisi solum grammaticè loquendo, quantum ad modum significandi; sicut patri attribuimus generare, et filio generari.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus notionales sint voluntarii.

1. Dicit enim Hilarius, in libro de synod., non naturali necessitate ductus, pater genuit filium.

2. Præterea, apostolus, Coloss. I, transtulit nos in regnum filii dilectionis suæ. Dilectio autem voluntatis est. Ergo filius genitus est a patre, voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed spiritus sanctus procedit a patre et filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

4. Præterea, filius procedit per modum intellectus, ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo filius procedit a patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur pater non genuit filium voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum, in libro ad Orosium.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in eodem libro, quod neque voluntate genuit pater filium, neque necessitate.

RESPONDEO dicendum quod, cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod pater genuit filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare filium. Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii, sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod Deus pater non genuit filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam. Unde in libro de synod. Dicitur, si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, filium factum dicat, anathema sit. Et huius ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ, unde quod voluntate agitur, non est tale quale

est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod filius sit creatura, dixerunt quod pater genuit filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod pater genuit filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in libro de synod., omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit, filius autem, natus ex Deo, talis subsistit, qualis et Deus est.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse filium, ut inde voluntas generandi ei non adesset, sicut nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et huiusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia et subsequenta. Sic enim ibi dicitur, non enim, nolente patre, vel coactus pater, vel naturali necessitate inductus cum nollet, genuit filium.

2. Ad secundum dicendum quod apostolus nominat Christum filium dilectionis Dei, in quantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis filii.

3. Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

4. Ad quartum dicendum quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc, conceptio verbi divini est naturalis.

5. Ad quintum dicendum quod necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo, sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria, quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non

esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo patrem generare filium est necessarium.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus notiones non sint de aliquo.

1. Quia si pater generat filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a patre sit in filio. Quod est contra Hilarium, VII de Trin., ubi dicit, nihil in his diversum est vel alienum. Si autem filium generat pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius prædicationem quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus, sequitur igitur quod pater vel non permaneat, genito filio, vel quod pater sit filius, quod est falsum. Non ergo pater generat filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo pater generat filium de essentia vel natura sua sequitur quod essentia vel natura patris sit principium filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet, quod supra improbatum est.

3. Præterea, Augustinus dicit quod tres personæ non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona filii non est aliud ab essentia patris. Ergo filius non est de essentia patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed filius in Scripturis dicitur creatura, dicitur enim Eccli. XXIV, ex ore sapientiæ genitæ, ego ex ore altissimi prodi, primogenita ante omnem creaturam; et postea ex ore eiusdem sapientiæ dicitur, ab initio, et ante sæcula, creata sum. Ergo filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest obici de spiritu sancto, propter hoc quod dicitur, Zac. XII dixit Dominus, extendens cælum et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo; et Amos IV, secundum aliam litteram, ego formans montes, et creans spiritum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, pater Deus de sua natura sine initio genuit filium sibi æqualem.

RESPONDEO dicendum quod filius non est genitus de nihilo, sed de substantia patris. Ostensum est enim supra quod paternitas, et filiatio, et nativitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut

scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio præsupposito. Si ergo filius procederet a patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad patrem ut artificiatum ad artificem, quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si filius Dei procederet a patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie filius. Cuius contrarium dicitur I Ioan. Ult., ut simus in vero filio eius Iesu Christo. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus. Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphoricè, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere filius est. Unde, inquantum solus est verus et naturalis Dei filius, dicitur unigenitus, secundum illud Ioan. I unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit. Inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphoricè dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. VIII, quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Relinquitur ergo quod Dei filius sit genitus de substantia patris. Aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod pater, generando filium, non partem naturæ in ipsum transfunderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum filius dicitur natus de patre, hæc præpositio de significat principium generans consubstantialitatem; non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam; divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur filius genitus de essentia patris, secundum expositionem magistri, V dist. I Sent., designat habitudinem principii quasi activi, ubi sic exponit, filius est genitus de essentia patris, id est de patre essentia; propter hoc quod Augustinus, XV libro de Trin., dicit, tale est quod dico, de patre essentia, ac si expressius dicerem, de patris essentia. Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest quod hæc præpositio de semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstan-

tiale, sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri; possumus enim dicere quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod filius est genitus de essentia patris; inquantum essentia patris, filio per generationem communicata, in eo subsistit.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, filius est genitus de essentia patris, additur aliquid respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, sapientia est creata, potest intelligi, non de sapientia quæ est filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis, dicitur enim Eccli. I, ipse creavit eam, scilicet sapientiam, spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua. Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita et creata, quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a filio, ut sit sensus, ab initio et ante sæcula creata sum, idest, prævisa sum creaturæ uniri. Vel, per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est, in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris, et ex generatione unitas naturæ in patre et filio. Et sic exponitur intellectus huius Scripturæ ab Hilario, in libro de synod. Auctoritates autem inductæ non loquuntur de spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque ær, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium.

1. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest, potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est; potentia vero activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de nu-

mero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus, spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparisonem ad effectus, non autem per comparisonem ad intelligere et velle, ut supra habitum est. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparisonem ad actus notionales.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, contra maximum hæreticum, si Deus pater non potuit generare filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei patris? est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicuius actus. Unde, cum patrem intelligamus ut principium generationis, et patrem et filium ut principium spirationis, necesse est quod patri attribuamus potentiam generandi, et patri et filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat, omne autem generans generat aliquid, unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad personam procedentem.

2. Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic filium generari est possibile.

3. Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo, una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem, Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia, cuius est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ a Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo, sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed intelligere

et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei a Deo distinctæ, vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum; prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia, non habens principium.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam.

1. Potentia enim significat principium, ut ex eius definitione patet, dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V Metaphys. Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria patri. Ergo non significat essentiam.

SED CONTRA est quod, sicut Deus potest generare filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in patre, est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, in V de Trin., nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut magister dicit, VII dist. I Sent.; non autem tantum relationem. Nec etiam essentiam in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. For-

ma autem individualis, in rebus creatis, constituit personam generantem, non autem est quo generans generat, alioquin socrates generaret socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo pater generat, sed ut constituens personam generantis, alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater generat, est natura divina, in qua sibi filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod generatio est opus naturæ, non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium agens autem distinguitur a facto, et generans a generato, sed id quo generans generat, est commune genito et generanti; et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur; sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina generat.

2. Ad secundum dicendum quod sic est idem in divinis potentia generandi cum generatione, sicut essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo; sicut si dicerem essentiam patris. Unde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis, sed quantum ad notionem quæ connotatur, propria est personæ patris.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis.

1. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit, contra maximinum, filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit.

3. Præterea, Deus pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest gene-

rare plures filios. Ergo et Deus, præcipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

SED CONTRA est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii. Et ita essent plures personæ quam tres in divinis, quod est hæreticum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Athanasius dicit, in divinis est tantum unus pater, unus filius, unus spiritus sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem, formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens; sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una. Secunda vero ex modo processio. Quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est filius; et una tantum per modum amoris, quæ est spiritus sanctus. Tertia ratio sumitur ex modo procedendi. Quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est, natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet pater, habeat filius; non tamen concedendum est quod filius habeat potentiam generandi, si generandi sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit patris et filii, non tamen convenit filio esse patrem, propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico generandi, sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in filio, idest ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus, potentia generandi, idest qua ab aliqua persona generatur.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia filii, quod non generet, ut infra patebit.

3. Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia patris ad generandum.

QUÆSTIO 36

DEINDE considerandum est de comparatione personarum ad invicem. Et primo, quantum ad æqualitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem. Circa primum quærentur sex. Primo, utrum æqualitas locum habeat in divinis personis. Secundo, utrum persona procedens sit æqualis ei a qua procedit, secundum æternitatem. Tertio, utrum sit aliquis ordo in divinis personis. Quarto utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem. Quinto, utrum una earum sit in alia. Sexto, utrum sint æquales secundum potentiam.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis.

1. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, V Metaphys. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est. Essentia autem significatur per modum formæ. Convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia, quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales. Quia, ut Augustinus dicit, VI de Trin., imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ. Imago autem patris est filius, et sic pater non est æqualis filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis, cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

SED CONTRA est quod Athanasius dicit, quod tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis. Quia secundum Philosophum, in X Metaphys., æquale dicitur quasi per negationem minoris et maioris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus, quia, ut Boëtius dicit, in libro de Trin., eos differentia, scilicet deitatis, co-

mitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt. Cuius ratio est, quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia. Unde relinquitur quod, si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est, unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicuius naturæ vel formæ, quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formæ vel naturæ, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, VI de Trin., quod in his quæ non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse, nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem, secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt maioris durationis; secundum operationem vero, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, æqualitas intelligitur in patre et filio et spiritu sancto, in quantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.

2. Ad secundum dicendum quod ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtuales, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant, sicut si dicatur ær esse similis igni in calore, sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura patris et filii, sed etiam æque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus filium esse similem patri, ut excludatur error eunomii; sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

3. Ad tertium dicendum quod æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis

et similitudo, filius enim est æqualis et similis patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est patris quam filii, unde, sicut filius habet magnitudinem patris, quod est esse eum æqualem patri, ita pater habet magnitudinem filii, quod est esse eum æqualem filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, IX cap. De div. Nom., non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum, sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur filius accipit a patre unde est æqualis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod filius cœquatur patri, et non e converso.

4. Ad quartum dicendum quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, in quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale; et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quod sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem, cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem. Quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propterea magister dicit, in XXXI dist. I Sent., quod in his appellatio tantum est relatio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod persona procedens non sit cœterna suo principio, ut filius patri.

1. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineæ a puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum a sole, ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas et potentiæ efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonæ voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis a substantia, sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est iuxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest æqualitas simplicitatis

spiritualis. Septimus modus est iuxta excitationem voluntatis a cogitatione, quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est iuxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est motus a movente, et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est iuxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis, quia pater non prædicatur de filio sicut genus de specie. Undecimus modus est iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentiam, ut homo est a patre, ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, aut deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur filius est a patre, oportet dicere vel eum esse minorem patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo filius non est æternus, neque spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse, ad hoc enim generatur, ut sit. Sed filius est genitus a patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus patri.

4. Præterea, si filius genitus est a patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur; dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus, sequitur quod filius semper sit imperfectus; quod est inconueniens. Est ergo dare aliquod instans generationis filii. Ante illud ergo instans filius non erat.

SED CONTRA est quod Athanasius dicit, quod totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere filium esse coæternum patri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus, uno modo, ex parte agentis; alio modo, ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis, sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturaliter ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis, impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa, quod pater non

generat filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum, quod actio qua pater producit filium, non est successiva, quia sic filius Dei successive generaretur, et esset eius generatio materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod filius fuit, quandocumque fuit pater. Et sic filius est coæternus patri, et similiter spiritus sanctus utrique.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de verbis Domini, nullus modus processionis alicuius creaturæ perfecte repræsentat divinam generationem, unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliquo modo suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo ephesina, coexistere semper coæternum patri filium, splendor tibi denuntiet, impassibilitatem nativitatibus ostendat verbum; consubstantialitatem filii nomen insinuet. Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu, quod quidem non est posterius eo a quo procedit; nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum, quod in Deo dici non potest.

2. Ad secundum dicendum quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

3. Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quædam, et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra. Unde filius semper generatur, et pater semper generat.

4. Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum nunc indivisibile est semper stans, ut supra dictum est. Generatio vero filii non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo, ad significandum præsentialem et permanentiam æternitatis, potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit. Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly semper designet permanentiam æternitatis, et ly natus perfectionem geniti. Sic ergo filius nec imperfectus est, neque erat quando non erat, ut Arius dixit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturæ.

1. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et in-

tellectum. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est eius essentia. Sed non dicitur in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

SED CONTRA, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit. Ergo est ibi ordo.

RESPONDEO dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturæ, secundum Augustinum, non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

1. Ad primum ergo dicendum quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

2. Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio cœvum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

3. Ad tertium dicendum quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

4. Ad quartum dicendum quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ, quam ordo essentiæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius non sit æqualis patri in magnitudine.

1. Dicit enim ipse, Ioan. XIV, pater maior me est; et apostolus, I Cor. XV, ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia.

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem patris. Sed paternitas non convenit filio. Ergo non quidquid dignitatis habet pater, habet filius. Ergo non est æqualis patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid maius quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars, nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in patre sint tres notiones, in filio autem tantum duæ, videtur quod filius non sit æqualis patri.

SED CONTRA est quod dicitur Philip. II, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere filium esse æqualem patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in patre, sicut et pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est æqualis patri generanti; sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab æterno fuerit patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in libro de synod., tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est et similitudo naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est patre, et ei subiectus. Sed secundum naturam divinam, æqualis est patri. Et hoc est quod Athanasius dicit; æqualis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem. Vel, secundum Hilarium, in IX libro de Trin., donantis auctoritate pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur. Et in libro de synod. Dicit quod subiectio filii naturæ pietas est, idest recognitio auctoritatis paternæ, subiectio autem ceterorum, creationis infirmitas.

2. Ad secundum dicendum quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis, et

similitudo, secundum essentialia attenditur, nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra maximinum, originis quæstio est quid de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas patris, sicut et essentia patris, nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet pater, habet filius. Nec sequitur, paternitatem habet pater, ergo paternitatem habet filius. Mutatur enim quid in ad aliquid, eadem enim est essentia et dignitas patris et filii, sed in patre est secundum relationem dantis, in filio secundum relationem accipientis.

3. Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de pluribus relationibus prædicetur, quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse, quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt maius aliquid quam una tantum; nec omnes personæ maius aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius non sit in patre, et e converso.

1. Philosophus enim, in IV Physic., ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum filius est in patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo filius non est in patre, nec e converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed filius ab æterno exivit a patre, secundum illud michæ V, egressus eius ab initio, a diebus æternitatis. Ergo filius non est in patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed filius et pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XIV, ego in patre, et pater in me est.

RESPONDEO dicendum quod in patre et filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem; et secundum quodlibet istorum filius est in patre, et e converso. Secundum essentiam enim pater est in filio, quia pater est sua essentia, et communicat suam essentiam filio, non per aliquam suam transmutationem, unde sequitur quod, cum essentia patris sit in filio, quod

in filio sit pater. Et similiter, cum filius sit sua essentia, sequitur quod sit in patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V de Trin., naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit. Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de spiritu sancto.

1. Ad primum ergo dicendum quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, filius est in patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

2. Ad secundum dicendum quod exitus filii a patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialiam aliquam distantiam.

3. Ad tertium dicendum quod pater et filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam. Et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filius non sit æqualis patri secundum potentiam.

1. Dicitur enim Ioan. V, non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem. Pater autem a se potest facere. Ergo pater maior est filio secundum potentiam.

2. Præterea, maior est potentia eius qui præcipit et docet, quam eius qui obedit et audit. Sed pater mandat filio, secundum illud Ioan. XIV, sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio. Pater etiam docet filium, secundum illud Ioan. V, pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit. Similiter et filius audit, secundum illud Ioan. V, sicut audio, iudico. Ergo pater est maioris potentie quam filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam patris pertinet quod possit filium generare sibi æqualem, dicit enim Augustinus, in libro contra maximinum, si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei patris? sed filius non potest generare filium, ut supra ostensum est. Non ergo

quidquid pertinet ad omnipotentiam patris, potest filius. Et ita non est ei in potestate æqualis.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. V, quæcumque pater facit, hæc et filius similiter facit.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere quod filius est æqualis patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ, videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectionem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra quod ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quod filius sit æqualis patri in magnitudine, idest in perfectione naturæ. Unde relinquatur quod filius sit æqualis patri in potestate. Et eadem ratio est de spiritu sancto respectu utriusque.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod dicitur quod filius non potest a se facere quidquam, non subtrahitur filio aliqua potestas quam habeat pater; cum statim subdatur quod quæcumque pater facit, filius similiter facit. Sed ostenditur quod filius habet potestatem a patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IX de Trin., naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat filius, quod non a se agat.

2. Ad secundum dicendum quod in demonstratione patris et auditione filii, non intelligitur nisi quod pater communicat scientiam filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum patris, per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem est potentia qua pater generat, et qua filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest pater, potest filius. Non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid, nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo filius eandem omnipotentiam quam pater, sed cum alia relatione. Quia pater habet eam ut dans, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam ut accipiens, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

QUÆSTIO 37

DEINDE considerandum de missione divinarum personarum. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti. Secundo, utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum. Tertio, secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. Quarto, utrum cuilibet personæ conveniat mitti. Quinto, utrum invisibiliter mittatur tam filius, quam spiritus sanctus. Sexto, ad quos fiat missio invisibilis. Septimo,

de missione visibili. Octavo, utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod personæ divinæ non conveniat mitti.

1. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur a mittente, unde Hieronymus dicit, super ezechiel., quod coniunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest. Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit. Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. VIII, non sum ego solus, sed ego et qui misit me, pater.

RESPONDEO dicendum quod in ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut Dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. Sicut filius dicitur esse missus a patre in mundum, secundum quod incœpit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ioan. I.

1. Ad primum ergo dicendum quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est maior, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis; quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod sic mittitur ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur, unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ per-

sonæ, quia persona divina Missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione; sed habet solam distinctionem originis.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem; quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod missio possit esse æterna.

1. Dicit enim Gregorius, eo mittitur filius, quo generatur. Sed generatio filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

SED CONTRA est quod dicitur Galat. IV, cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.

RESPONDEO dicendum quod in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et exitus. Quædam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut generatio et spiratio, nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio, passive accepta, importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut missio et datio, mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem et spiratio solum ab æterno. Processio autem et exitus dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter, nam filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali filii, non a patre, sed a matre. Vel, quia ex hoc ipso filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

2. Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi tempora-

liter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ, sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus, propter mutationem creaturæ.

3. Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum, habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.

1. Divinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium spiritum sanctum non dari, sed eius dona.

2. Præterea, hæc præpositio secundum denotat habitudinem alicuius causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non e converso; secundum illud Rom. V, caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, IV de Trin., quod filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. Sed filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quod spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XV de Trin., quod spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

RESPONDEO dicendum quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neu-

trum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis, spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet spiritus sanctus datur et mittitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur.

2. Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod spiritus sanctus datur secundum donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est a spiritu sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos effectus filius cognosci possit a nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

4. Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis, sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, in quantum a spiritu sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod etiam patri conveniat mitti.

1. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi se ipso donante. Ergo potest dici quod pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Ioan. XIV, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est. Ergo cuilibet personæ diviniæ convenit mitti.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in II libro de Trin., quod solus pater nunquam legitur missus.

RESPONDEO dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio; et in divinis, secundum originem, ut supra dictum est. Unde, cum pater non sit ab alio, nullo modo convenit sibi mitti; sed solum filio et spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

1. Ad primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personæ quæ est ab alio; sicut nec mitti.

2. Ad secundum dicendum quod, licet effectus gratiæ sit etiam a patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et filius et spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, IV de Trin., quod pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.

3. Ad tertium dicendum quod missio, in quantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod filio non conveniat invisibiliter mitti.

1. Missio enim invisibilis diviniæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad spiritum sanctum, secundum illud I Cor. XII, om-

nia operatur unus atque idem spiritus. Ergo invisibiliter non mittitur nisi spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cum sine caritate possint haberi, secundum illud I ad Cor. XIII, si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum. Cum ergo filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est. Sed alia est processio filii, alia spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

SED CONTRA est quod Sap. IX dicitur de divina sapientia, mitte illam de cælis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuæ.

RESPONDEO dicendum quod per gratiam gratum facientem tota trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem eius ab alia. Unde, cum tam filio quam spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuantur per quandam appropriationem filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum et secundum illa dona attenditur missio filii. Unde Augustinus dicit, IV de Trin., quod tunc invisibiliter filius cuiquam mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur.

2. Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur per aliquod gratiæ donum. Et quia spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima spiritui sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio spiritus sancti. Filius autem est verbum, non quaecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem in-

structionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me; et in psalm., in meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Augustinus quod filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et hæc proprie dicitur sapientia, quasi sapientia scientia, secundum illud Eccli. VI, sapientia doctrinæ secundum nomen eius est.

3. Ad tertium dicendum quod, cum missio importet originem personæ Missæ et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio filii distinguitur a missione spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.

1. Patres enim veteris testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis, dicitur enim Ioan. VII, nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis, quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum caritas semper aut proficiat aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem, secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam. Nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam, fit missio invisibilis.

SED CONTRA est quod, secundum Augustinum, missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio invisibilis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, R missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur

vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad patres veteris testamenti. Unde dicit Augustinus, IV de Trin., quod secundum quod filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus; hoc autem antea factum est in patribus et prophetis. Quod ergo dicitur, nondum erat datus spiritus, intelligitur de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

2. Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV de Trin., quod tunc cuiquam mittitur filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ, ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

3. Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea, cum a principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

4. Ad quartum dicendum quod gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiali est in instrumentis artis, secundum quandam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti.

1. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor patre. Sed nunquam le-

gitur spiritus sanctus minor patre. Ergo spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio filii secundum carnem. Sed spiritus sanctus non assumptus aliquam creaturam visibilem. Unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur, vel oportet dicere quod secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur spiritus sanctus quam alia persona.

4. Præterea, filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit, III de Trin. Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos. Et sic ipsi Angeli mittuntur, et non spiritus sanctus.

6. Præterea, si spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem, quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit, et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo sive in veteri testamento, missio visibilis fieri debet, quod patet esse falsum. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. III, quod spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

RESPONDEO dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen filius et spiritus sanctus. Nam spiritui sancto, inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum, filio autem, inquantum est spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo filius visibiliter missus est tanquam sanc-

tificationis auctor, sed spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

1. Ad primum ergo dicendum quod filius creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de filio Dei dici possit. Et sic, ratione naturæ assumptæ, filius dicitur minor patre. Sed spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor patre propter visibilem creaturam.

2. Ad secundum dicendum quod missio visibilis spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica. Quia, ut Augustinus dicit, II de Trin., visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines, columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit spiritus sanctus ad huiusmodi species, sicut filius ad petram (quia dicitur, petra erat Christus) illa enim petra iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat, sed illa columba et ignis ad hæc tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant cum lex daretur in monte, ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret, atque præteriret. Sic igitur patet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ, et non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris et novi testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis, ad hoc specialiter factis.

3. Ad tertium dicendum quod, licet illas creaturas visibiles tota trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significantur pater et filius et spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

4. Ad quartum dicendum quod personam filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est, et ideo oportuit quod missio visibilis filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a spiritu sancto in unitatem personæ, cum non assumere tur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quando perageret officium suum.

5. Ad quintum dicendum quod illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio Angelorum, non tamen ad significandum personam Angeli, sed ad significandam personam spiritus sancti. Quia igitur spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non Angelus.

6. Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed, sicut dicitur I Cor. XII, manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem, scilicet ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud Hebr. II, cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis spiritus sancti ad Christum et ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo ecclesia fundabatur, ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suæ conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem, unde vox patris intonuit, hic est filius meus dilectus, ut ad similitudinem unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ, unde dictum est, ipsum audite. Ad apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum, unde dictum est eis, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ, unde dicitur quod cœperunt loqui variis linguis. Ad patres autem veteris testamenti, missio visibilis spiritus sancti fieri non debuit quia prius debuit perfici missio visibilis filii quam spiritus sancti, cum spiritus sanctus manifestet filium, sicut filius patrem. Fuerunt tamen factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris testamenti. Quæ quidem missiones visibiles dici non possunt, quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum, ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit æternaliter.

1. Quia, sicut dicit Augustinus, IV de Trin., pater a nullo mittitur, quia a nullo est. Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit a persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo. Quod est contra Augustinum, XV de Trin. Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

SED CONTRA est quod filius mittitur a spiritu sancto, secundum illud Isaiæ XLVIII, et nunc misit me Dominus Deus, et spiritus eius. Filius autem non est a spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim, persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est æternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur filius Dei missus a spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum a spiritu sancto. Augustinus autem dicit, II de Trin., quod filius mittitur et a se et a spiritu sancto; et spiritus sanctus etiam mittitur et a se et a filio, ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem. Quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ. Et sic filius mittitur tantum a patre, spiritus sanctus autem a patre et filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota trinitas mittit personam Missam. Non autem propter hoc homo dat spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

QUÆSTIO 38

POST considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda, primo quidem, quæ sit prima causa entium; secundo, de mo-

do procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. Secundo, utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei. Tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum. Quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo.

1. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in III Metaphys. Non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XI, ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnium entium et omnium veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnium caliditatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

2. Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII Physic. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariorum. Et ideo dicit Aristoteles, in V Metaphys., quod sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilis, sive impossibilis.

3. Ad tertium dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo.

1. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I Physic. Sed materiæ primæ non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile, et sic, cum omne agens agat in quantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, in quantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est, quod sit facta.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XII Confess., duo fecisti, Domine, unum prope te, scilicet Angelum, aliud prope nihil, scilicet materiam primam.

RESPONDEO dicendum quod antiqui Philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum incretam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant incretam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus in I Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

2. Ad secundum dicendum quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi, nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles, in XII Metaphys.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum.

1. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut iam dictum est. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius speciei, quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilibus invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum, et huiusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia nec definitio. Ergo sunt quædam entia, quæ sunt entia vel species non in singularibus. Et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, V cap. De div. Nom., quod ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.

SED CONTRA est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundum quod Augustinus libro octoginta trium Quæst. Dicit, sunt formæ principales, quæ divina intelligentia continentur. Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

RESPONDEO dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ip-

se Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ a Deo, ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

2. Ad secundum dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia, et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

3. Ad tertium dicendum quod, licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim, per virtutem intellectus agentis, abstrahimus species universales a particularibus conditionibus, non tamen oportet quod universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, XI cap. De div. Nom., per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium.

1. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis et forma generati et agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in II Physic., quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius. Quod est impossibile.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XVI, universa propter semetipsum operatus est Dominus.

RESPONDEO dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est eius bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

1. Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

2. Ad secundum dicendum quod forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

3. Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

4. Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

QUÆSTIO 39

DEINDE quæritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio. De qua quærentur octo. Primo, quid sit creatio. Secundo, utrum Deus possit aliquid creare. Tertio, utrum creatio sit aliquid ens in rerum natura. Quarto, cui competit creari. Quinto, utrum solius Dei sit creare. Sexto, utrum commune sit toti trinitati, aut proprium alicuius personæ. Septimo, utrum vestigium aliquid trinitatis sit in rebus creatis.

Octavo, utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere.

1. Dicit enim Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum, facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere.

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio ex importat habitudinem alicuius causæ, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

SED CONTRA est quod super illud Gen. I, in principio creavit Deus cælum etc., dicit Glossa quod creare est aliquid ex nihilo facere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquid ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus æquivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio sim-

pliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit merities, idest, post mane fit merities. Sed intelligendum est quod hæc præpositio ex potest includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, hæc præpositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non possit aliquid creare.

1. Quia secundum Philosophum, I Physic., antiqui Philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus, nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit, quia in permanentibus, quod fit, non est, quod autem factum est, iam est; simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo, si aliquid fit, fieri eius præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subiectum in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram.

RESPONDEO dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

1. Ad primum ergo dicendum quod antiqui Philosophi, sicut supra dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione, et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

2. Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius, nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio convenient in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physic., oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in create et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis facere et fieri magis in hoc convenient quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

3. Ad tertium dicendum quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est, sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

4. Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens, quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura.

1. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturæ, ita creatio active accepta attribuitur creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in creatore, quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque, non enim est creator, cum non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam po-

nere creationem qua ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis. Et sic idem esset subiectum creationis et terminus. Quod est impossibile, quia subiectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione cuius est terminus, et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

SED CONTRA, maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

RESPONDEO dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquatur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

1. Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quæ est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur.

2. Ad secundum dicendum quod, quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est; mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur, quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra dictum est, cum de æqualitate personarum ageretur.

3. Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus, sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiec-

ti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quod, quandiu creatura sit, dicatur creari, quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium.

1. Dicitur enim in libro de causis, prima rerum creaturarum est esse. Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda, sicut res naturalis per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, et non compositum.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram. Cælum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

RESPONDEO dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formæ autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum Philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formæ, et huiusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt cœxistentia quam entia; ita magis debent dici concreta quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creaturarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

2. Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistenti-

bus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur; sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non solius Dei sit creare.

1. Quia secundum Philosophum, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile, ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, quod tamen creatura facit; quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in III de Trin., quod neque boni neque mali Angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliæ creaturæ.

RESPONDEO dicendum quod satis apparet in primo aspectu, secundum præmissa, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur libro de causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut ær per virtutem ignis habet calefacere et

ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium. Et hoc præcipue inconueniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquid ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc, et sic oportet quod præintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc, quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius; sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si di-

camus quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit. Secundum quem modum etiam in cælestibus est paternitas, ut ex verbis apostoli patet, Ephes. III, ex quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

2. Ad secundum dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I Physic., per se autem fit aliquid ex subiecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere agens, sicut ignis intendit reducere materiam aquæ in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

3. Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi, maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod creare sit proprium alicuius personæ.

1. Quod enim est prius, est causa eius quod est post; et perfectum imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quam processio creaturæ, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes per-

sonarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis, nam in symbolo fidei patri attribuitur quod sit creator omnium visibilium et invisibilium; filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed spiritui sancto, quod sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentielle quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non deberet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processiones.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, II cap. De div. Nom., quod communia totius divinitatis sunt omnia causalialia.

RESPONDEO dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti trinitati. Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; et per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum filius accipit naturam divinam a patre, et spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam filius habet eam a patre, et spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur per quem omnia facta sunt, inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio, nam hæc præpositio per solet denotare causam me-

diam, sive principium de principio. Sed spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quæ sunt creata a patre per filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, patri appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio, nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.

3. Ad tertium dicendum quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium trinitatis.

1. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra habitum est. Ergo vestigia trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium trinitatis, et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium trinitatis, sed solum unitatis essentiæ.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod trinitatis vestigium in creatura apparet.

RESPONDEO dicendum quod omnis effectus aliquater repræsentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam eius, sicut fumus repræsentat ignem, et talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigi; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ eius, si-

cut ignis generatus ignem generantem, et statua mercurii mercurium, et hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium, et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repræsentat verbum; secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat spiritum sanctum, in quantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. de Trin., quod vestigium trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quæ ponuntur Sap. XI, nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc etiam reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus, modus species et ordo. Et ea quæ ponit in libro octoginta trium Quæst. Quod constat, quod discernitur, quod congruit, constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod repræsentatio vestigii attenditur secundum appropriata, per quem modum ex creaturis in trinitatem divinarum personarum venire potest, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniantur, sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.

1. In qualibet enim operatione naturæ et artis producit aliqua forma. Sed non producit ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producit ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est potior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentaliter, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producit forma substantialiter. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione. Et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt a natura non adiungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt a natura, non sunt creaturæ. Quod est hæreticum.

SED CONTRA est quod Augustinus, super Gen. Ad lit., distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

RESPONDEO dicendum quod hæc dubitatio inducitur propter formas. Quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum, quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturæ adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est, et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreata esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur ad operationem naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

2. Ad secundum dicendum quod qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

3. Ad tertium dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cælestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam, neque oportet dicere quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

4. Ad quartum dicendum quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum, et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QUÆSTIO 37

CONSEQUENTER considerandum est de principio durationis rerum creaturarum. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum creaturæ semper fuerint. Secundo, utrum eas incēpisse sit articulus fidei. Tertio, quomodo Deus dicatur in principio cælum et terram creasse.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod universitas creaturarum, quæ mundi nomine nuncupatur, non incēperit, sed fuerit ab æterno.

1. Omne enim quod incēpit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incēpit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incēpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma, materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet, quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est et quandoque non est, quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper, non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nullum ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cælestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incēpit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incēpit esse. Sed Philosophus probat in I Physic., quod materia est ingeni-

ta; et in I de cælo et mundo, quod cælum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incēpit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incēpit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus, et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum, quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem, fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere, nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur. Unde, nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipiet a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit, sed hoc non est nisi per aliquam immutationem quam imaginatur, ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras, et non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius.

7. Præterea, quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti, et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest. Et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione; prius autem et posterius in duratione constituunt tempus, ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

9. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus, causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et finalis, ratione suæ bonitatis; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ; et effectiva, ratione suæ potentiæ; ut ex superioribus patet. Cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cuius actio est æterna, et effectus æternus. Sed actio Dei est eius substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. XVII, clarifica me, pater, apud te ipsum, claritate quam habui prius-

squam mundus fieret; et Prov. VIII, Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.

RESPONDEO dicendum nihil præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in V Metaphys. Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII Physic. Quam in I de cælo, præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in I Lib. Topic., quod quædam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit æternus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum, in V Metaphys.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est, sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio, quæ ponitur ab Aristotele in I de cælo, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incæperunt esse, sed quod non incæperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

3. Ad tertium dicendum quod Aristoteles, in I Physic., probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem de cælo et mundo, probat cælum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et cælum non incæperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipue de cæ-

lo. Nos autem dicimus quod materia et cælum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet.

4. Ad quartum dicendum quod ad rationem vacui non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV Physic. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

5. Ad quintum dicendum quod primus motor semper eodem modo se habuit primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incæpit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est. Unde patet quod hæc ratio, quam ponit Aristoteles in VIII Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum; ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incæperunt, semper fuisse motum.

6. Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam, et præsupponit materiam, unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in Deo, qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur eius actioni, sed considerandum est in eo, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentie creatis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset, omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in IV Physic., prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet

momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus, quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit, in VIII Physic., contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

8. Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed *ly* prius non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, supra cælum nihil est, *ly* supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus cælestis corporis dimensiones alias superaddi.

9. Ad nonum dicendum quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet. Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

10. Ad decimum dicendum quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod mundum incœpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis.

1. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores Philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incœperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis cælum ingenitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incœperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artifici-

bus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifeste apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incœpisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II Physic. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbat in II Metaphys.

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu, quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incœperit; et non sola fide tenetur.

SED CONTRA, fidei articuli demonstrative probari non possunt, quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. XI. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incœperit esse, est articulus fidei, dicimus enim, credo in unum Deum etc. Et iterum, Gregorius dicit, in homil. I in Ezech., quod Moyses prophetizavit de præterito, dicens in principio creavit Deus cælum et terram; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative.

RESPONDEO dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suæ speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalialia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut cælum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innitur. Unde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias

inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI de Civ. Dei, Philosophorum ponentium æternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt, ut idem dicit in X de Civ. Dei. Sicut enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua metaphysica.

3. Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagoræ, quæ ponitur in III Physic. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet.

4. Ad quartum dicendum quod ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinitas esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso. Et similiter ponunt quod artes, propter diversas corruptiones et accidentia, infinitas fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit, in libro Meteor., quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

5. Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boëtius, in fine de consolat., quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo.

6. Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quæcumque autem præ-

terita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

7. Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causæ quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

8. Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes æternitatem mundi multipliciter effugiunt quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in metaphysica Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatæ a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus; non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatio rerum non fuit in principio temporis.

1. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo tempore. Sed creatio rerum non fuit in tempore, per creationem enim rerum substantia in esse producta est; tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat quod omne quod fit, fiebat, et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis, cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

SED CONTRA est quod Gen. I dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram.

RESPONDEO dicendum quod illud verbum Genes. I, in principio creavit Deus cælum et terram, tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, idest in filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur filio, propter sapientiam, ut sicut dicitur, omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in filio; secundum illud apostoli ad Coloss. I, in ipso, scilicet filio, condita sunt universa. Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio creavit Deus cælum et terram, idest ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cælum empyreum, materia corporalis (quæ nomine terræ intelligitur), tempus, et natura angelica.

1. Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis sit creationis mensura sed quia simul cum tempore cælum et terra creata sunt.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est. Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

3. Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi nunc. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc, non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO 38

POST productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum. Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo, de distinctione boni et mali; tertio, de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. Circa primum quærentur tria. Primo, de ipsa rerum multitudine seu distinctione. Secundo, de earum inæqualitate. Tertio, de unitate mundi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo.

1. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, quod Deus distinctit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

RESPONDEO dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiæ. Materiæ vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorum causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata. Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua,

quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiæ et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus cæli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam cæli. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et hæc sunt omnia quæ non subiacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile. Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repræsentat eam, totum universum, quam alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est quod dicitur Gen. I, dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris.

1. Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

3. Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur

quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inæqualitas rerum non sit a Deo.

1. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est maius altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in V Metaphys. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, iustitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi eius, qua esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quod fecerit omnia æqualia.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XXXIII, quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, sol solem? a Domini scientia separata sunt.

RESPONDEO dicendum quod Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo a principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas racionales tantum, et omnes æquales, in quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illæ igitur racionales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines Angelorum, pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt a Deo, sunt corporibus alligatæ diversis, secundum diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. I, vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus. Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quæ differunt specie; alia vero materialis, in his quæ differunt numero tantum. Cum

autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaphys., formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

1. Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam aliam meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, vidit Deus lucem quod esset bona, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.

2. Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas; et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a patre, cui, secundum Augustinum, appropriatur unitas, processit filius, cui appropriatur æqualitas; et deinde creatura, cui competit inæqualitas. Sed tamen etiam a creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa est quæ movit Origenem, sed non habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiæ; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis, non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures.

1. Quia, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., inconueniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie, quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia, sicut enim cum dico homo, significo formam, cum autem dico hic homo, significo formam in materia; ita, cum dicitur mundus, significatur forma, cum autem dicitur hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, mundus per ipsum factus est; ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

RESPONDEO dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

1. Ad primum ergo dicendum quod hæc ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII Metaphys., ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

2. Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum; infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum.

3. Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO 40

DEINDE considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo, de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. Circa primum, quærendum est de malo; et de causa mali. Circa malum quærentur sex. Primo, utrum malum sit natura aliqua. Secundo, utrum malum inveniatur in rebus. Tertio, utrum bonum sit subiectum mali. Quarto, utrum malum totaliter corrumpat bonum. Quinto, de divisione mali per pœnam et culpam. Sexto, quid habeat plus de ratione mali, utrum pœna vel culpa.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malum sit natura quædam.

1. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus, dicitur enim in prædicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus, differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus, in prædicamentis, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum, dicit enim Augustinus, in enchirid., quod ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est natura quædam.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., malum non est existens neque bonum.

RESPONDEO dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile, et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum, quia cum ens, in quantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

1. Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipue in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum Philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in X Metaphys., quod prima contrarietas est habitus et privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum, quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum huiusmodi, habet rationem mali.

2. Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentie constitutive nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentie specificæ in moralibus; bonum per se, sed malum in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito, sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adiuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni, sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti.

3. Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in IV Ethic., quod prodigium vanum quidem est, sed non

malus. Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum; non autem ex quocumque malo. Non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

4. Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo, formaliter, eo modo loquendi quod dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo, per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adiungitur, nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adiuncti; per se autem est infinitum, et præter voluntatem et intentionem.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut supra dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Hæc autem, ut dictum est, non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malum non inveniatur in rebus.

1. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens ali-quod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam. Quod est contra prædicta.

3. Præterea, alius est quod est nigro impermixtius, ut dicitur in III libro Topic. Aristotelis. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

SED CONTRA est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pænæ, quæ non sunt nisi malorum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, perfectio universi requirit inæqualitatem esse in re-

bus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur, quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quædam vero sunt, quæ amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

1. Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in V Metaphys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem an est. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

3. Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est. Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ a bono deficere possunt, quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediante. Tum quia providentiæ non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in enchirid., Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur ær; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto.

1. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod malum non est existens, neque in existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

2. Præterea, malum non est ens, bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isai. V, væ, qui dicitis malum bonum, et bonum malum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in enchirid., quod malum non est nisi in bono.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quælibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreæ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subiectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subiectum formæ substantialis et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam, et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum, sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis.

2. Ad secundum dicendum quod non ens negative acceptum non requirit subiectum. Sed privatio est ne-

gatio in subiecto, ut dicitur in IV Metaphys., et tale non ens est malum.

3. Ad tertium dicendum quod malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono, subiectum enim cæcitas non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit, hic fallere dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et huiusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circumcui omnia genera, unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

4. Ad quartum dicendum quod propheta imprecatur væ illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod malum corrumpat totum bonum.

1. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per alterum. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit, in enchirid., quod malum nocet in quantum adimit bonum. Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quando est, nocet et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in enchirid., quod malum non potest totaliter consumere bonum.

RESPONDEO dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatē. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subiectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia æris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum estabilitas subiecti ad actum. Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitativis, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitativis

et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum; quæ quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilis est ad recipiendum perfectionem et formam. Et e contrario remittitur per dispositiones contrarias; quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia, et magis intensæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum, frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, et habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subiecti. Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et ærem, in infinitum diminuetur habilitas æris ad lumen, nunquam tamen totaliter tollitur, manente ære, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam, quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum secundum illud Isaiæ LIX, peccata nostra diviserunt inter nos et Deum. Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur, sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod habilitas prædicta est media inter subiectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum, sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo, licet bonum in se sit simile, tamen, propter comparisonem eius ad diversa, non totaliter tollitur, sed in parte.

3. Ad tertium dicendum quod quidam, imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem (ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii), sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet. Quia in divisione in qua semper servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus, minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædicta, quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis. Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum

quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod malum insufficienter dividatur per pœnam et culpam.

1. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec pœna. Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa, quia tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, ut dicitur in Glossa II Cor. XII. Nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

SED CONTRA, videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit, in enchirid., malum dicitur quia nocet. Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

RESPONDEO dicendum quod malum, sicut supra dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formæ, aut alicuius partis, quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitæ operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ vel integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipue supposito quod omnia divinæ providentiæ et iustitiæ subdantur, ut supra ostensum est, de ratione enim pœnæ est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius Dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est pœna vel culpa.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra;

non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est, quod in esse conservetur a seipsa, quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

2. Ad secundum dicendum quod pœna et culpa non dividunt malum simpliciter; sed malum in rebus voluntariis.

3. Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante. Sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliquo modo immutatur, sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

4. Ad quartum dicendum quod de ratione pœnæ est, quod noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpæ est, quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocenti.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa.

1. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea, illud est maius malum, quod opponitur maiori bono. Sed pœna, sicut dictum est, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit pœna quam culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ. Malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est maius malum quam culpa.

SED CONTRA, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum maius; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est maius malum quam pœna.

RESPONDEO dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna, et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus,

non autem ex malo pœnæ; secundum illud Dionysii, IV cap. De div. Nom., puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam pœna. Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cuius ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie ipsi bono increato, contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur; et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium, sed potius e converso pœna inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam pœna.

2. Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

3. Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque potest privari aliquo modo et per culpam, et per pœnam. Sed per pœnam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem, per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUÆSTIO 41

CONSEQUENTER quæritur de causa mali. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum bonum possit esse causa mali. Secundo, utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Tertio, utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali.

1. Dicitur enim Matth. VII, non potest arbor bona malos fructus facere.

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum, si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod malum non habet causam. Ergo bonum non est causa mali.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, contra Iulianum, non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliquo modo causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quæ pertinet ad rationem boni, sed et materia, in quantum est potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis, iam ex præmissis patet, ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis;

quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ æris vel aquæ. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio æris et aquæ, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Iulian., arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur a creatura rationali, quæ bona est. Et sic est causa mali.

2. Ad secundum dicendum quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud, sicut bonitas ignis causat malum aquæ; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit, in quantum calor retrahitur ad interiora.

3. Ad tertium dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco, et hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subiicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

4. Ad quartum dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

1. Dicitur enim Isai. XLV, ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Et Amos III, si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in II Physic., idem est causa salutis navis, et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dicitur enim quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. II, Dominus mortificat et vivificat. Sed quod dicitur Sap. I, quod Deus mortem non fecit, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

1. Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

2. Ad secundum dicendum quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex

virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

3. Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

1. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. XXXIII, contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum iustum peccator. Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II de cælo et mundo. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum, causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum per essentiam, quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ, quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

SED CONTRA est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

RESPONDEO dicendum quod ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia pri-

mum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit, in IV Ethic., quod si malum integrum sit, seipsum destruet, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra ostensum est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se, ut patet in II Physic. Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet. Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem, sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cælestis. Et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

2. Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privatio-

nis est ens in potentia, ut dictum est. Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, illi bono opponitur cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

3. Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

4. Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

5. Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum non est hominis inquantum homo, idest secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

6. Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

QUÆSTIO 42

POST hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ. Et primo, de creatura pure spirituali, quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo. Circa vero Angelos, considerandum est primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quæ pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quæ pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparisonem ad corporalia. Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quærentur. Primo, utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. Secundo, supposito quod Angelus sit talis, quæritur utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. Tertio, quæritur

de multitudine eorum. Quarto, de differentia ipsorum ab invicem. Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus.

1. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, in libro II, quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum, corporeus et materialis invenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI Physic. Sed Damascenus dicit ibidem quod Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus. Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in Psalmo CXLVIII, laudate Dominum, omnes Angeli eius; et postea subditur, quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt. Ergo Angeli sunt corporei.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo CIII, qui facit Angelos suos spiritus.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus; ut Philosophus dicit in IV Physic. Et ex his processit sadducæorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod Angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

2. Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

3. Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum, sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ, tam corporali quam spiritali. Unde dicit Ambrosius, in libro de spir. Sanct., quod licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma.

1. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII Metaphys. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare; unde dicit Boëtius, in libro de Trin., quod forma simplex subiectum esse non potest. Hæc autem inveniuntur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materia.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod primæ creaturæ sicut incorporeales et immateriales intelliguntur.

RESPONDEO dicendum quod quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinio-

nem astruere nititur Avicbron in libro fontis vitæ. Supponit enim quod quæcumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subiicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium, ut intelligatur quod forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiæ eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem, sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur; quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis. Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII Metaphys. In rebus au-

tem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia, unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram, in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis; in quantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in libro fontis vitæ. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel æris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam, alioquin verificaretur opinio empedoclis, qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ, sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

3. Ad tertium dicendum quod, licet in Angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boëtius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

4. Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ secundum quod eorum formæ non sunt receptæ in alio. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad ratio-

nem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est finita superius, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero.

1. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis cum sint incorporei, ut supra ostensum est. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cælestium. Sed motus corporum cælestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis comprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum cælestium.

4. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ. Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cælestium, ut ad ea quodammodo processus prædicatorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicitur Dan. VII, millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.

RESPONDEO dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles, ex eo quod materia est de ratione speciei horum sensibilium. Unde substan-

tia separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista, secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum, conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses, Iudæus, volens utrumque concordare, posuit quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum cælestium, secundum Aristotelem. Sed posuit quod Angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur. Unde dicendum est quod etiam Angeli secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, XIV cap. Cælest. Hierarch., multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem. Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia, nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cælestium. Unde rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in XII Metaphys. Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales, sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus apparet. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est

his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est. Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam, diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non differant specie.

1. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

4. Præterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

SED CONTRA est quod in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III Metaphys. Sed in Angelis, etiam unius ordinis, sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, X cap. Ang. Hier. Ergo Angeli non sunt eiusdem speciei.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam vero quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ, aut

plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

1. Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ. Et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturæ intellectivæ.

2. Ad secundum dicendum quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem, sicut si dicamus quod ignis est perfectior ære. Et hoc modo Angeli diversificantur secundum magis et minus.

3. Ad tertium dicendum quod bonum speciei præponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

4. Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles.

1. Dicit enim Damascenus de Angelo, quod est substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens.

2. Præterea, Plato dicit, in timæo, o dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia. Hos autem deos non aliud quam Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundum Gregorium, omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret. Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile.

Ergo, cum Angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia et generatione mundæ existentes.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur, unde, cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum, sed æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundum se competit formæ, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam. Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione, quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem, quia omnis mutatio est quædam mors, ut Augustinus dicit. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit.

2. Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora cælestia, quæ existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibi-

le, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiæ.

QUAESTIO 43

DEINDE quæritur de Angelis per comparisonem ad corporalia. Et primo, de comparisonem Angelorum ad corpora; secundo, de comparisonem Angelorum ad loca corporalia; tertio, de comparisonem Angelorum ad motum localem. Circa primum quærentur tria. Primo, utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Secundo, utrum assumant corpora. Tertio, utrum in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

1. Dicit enim Origenes, in libro peri archon, solius Dei, idest patris et filii et spiritus sancti, naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adiectionis societate, intelligatur existere. Bernardus etiam dicit, in VI homilia super Cant., demus Deo soli, sicut immortalitatem sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se neque propter alium, solatio indiget instrumenti corporei. Liqueat autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. Augustinus etiam dicit, super Gen. Ad Litt., Dæmones ærea dicuntur animalia, quia corporum æreorum natura vigent. Eadem autem est natura Dæmonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius, in homilia epiphaniæ, nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in Angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod Angeli sicut incorporeales intelliguntur.

RESPONDEO dicendum quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa, sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeæ, ut infra patebit, habe-

re corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicitur. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectæ intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus; sed aliquæ sunt a corporibus separatæ. Et has dicimus Angelos.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII de Civ. Dei. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi VIII, elevata est magnificentia tua super cælos, Origenes, hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum Philosophorum opiniones. Verbum autem bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicitur. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platoniorum utens, qui ponebant esse quædam animalia ærea, quæ Dæmones nominabant.

2. Ad secundum dicendum quod Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

3. Ad tertium dicendum quod vivificare effective simpliciter perfectionis est. Unde et Deo convenit secundum illud I Reg. II, Dominus mortificat et vivificat. Sed vivificare formaliter est substantiæ quæ est pars alicuius naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quam ea quæ est corpori unita.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non assumant corpora.

1. In opere enim Angeli nihil est superfluum; sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset quod Angeli corpora assumerent, Angelus enim non indiget cor-

pore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur, quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formæ, sicut dictum est. Ex eo autem quod unitur sibi ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis, essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex ære, quia ær infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XVI de Civ. Dei, quod Angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiæ, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis, unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahæ, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus sodomorum. Similiter Angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, relinquatur quod interdum corpora assumant.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc etiam quod Angeli corpora assumpserunt in veteri testamento, fuit quoddam figurale indicium quod verbum Dei assumpturum esset corpus humanum, omnes enim apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua filius Dei apparuit in carne.

2. Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur Angelo, non quidem ut formæ, neque solum ut motori; sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilibus describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræ-

sentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

3. Ad tertium dicendum quod, licet ær, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic Angeli assumunt corpora ex ære, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exercent.

1. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet huiusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu processivo est unum de operibus vitæ, ut patet in I de Anima. Manifeste autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim Gen. XVIII, quod Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos qui ei apparuerant. Et Angelus Tobiaë quærenti, nosti viam quæ ducit in civitatem medorum? respondit, novi, et omnia itinera eius frequenter ambulavi. Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis, fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus ut dicitur in I de Anima. Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis, unde Dominus post resurrectionem, in argumentum resumptæ vitæ, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ ultimo. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. XVIII. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus dicitur enim Gen. VI, postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi. Ergo Angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

SED CONTRA, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est. Ergo nec opera vitæ per ea exerceri possunt.

RESPONDEO dicendum quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus, ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab Angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium viventium, quia secundum Philosophum, in libro de Somn. et Vig., cuius est potentia, eius est actio; unde nihil potest habere opus vitæ, quod non habet vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur nisi ut per proprietates hominis et operum hominis. Spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

2. Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitæ, unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliæ eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. Cap. Cæl. Hier.

3. Ad tertium dicendum quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formæ. Moventur tamen Angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod non alibi, quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum cælestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus, quia corpora cælestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente; sed secundum determinatum situm,

quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII Physic.

4. Ad quartum dicendum quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in ære similes vocibus humanis.

5. Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, Angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præiacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturæ in quod posset cibus converti, unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti, unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit, Tob. XII, cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit, XVI de Civ. Dei.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, silvanos et faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos sæpe extitisse mulieribus et earum expectisse atque peregissee concubitum. Unde hoc negare impudentiæ videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii seth, qui boni erant, filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt, neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post. Si tamen ex coitu Dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen aliquius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem Dæmon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III de Trin.; ut sic ille qui nascitur non sit filius Dæmonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

QUÆSTIO 44

DEINDE quæritur de loco Angeli. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum Angelus sit in loco. Secundo, utrum possit esse in pluribus locis simul. Tertio, utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditUR. Videtur quod Angelus non sit in loco.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de hebd., communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. Et Aristoteles, in IV Physic., dicit quod non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est. Ergo Angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per Philosophum in IV Physic. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri a loco, quia continens est formaliter contento, sicut ær aqua, ut dicitur in IV Physic. Ergo Angelus non est in loco.

SED CONTRA est quod in collecta dicitur, Angeli tui sancti, habitantes in ea, nos in pace custodiant.

RESPONDEO dicendum quod Angelo convenit esse in loco, æquivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensionis quantitatis. Quæ quidem in Angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Hæc enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensionis. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea, anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditUR. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul.

1. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, Angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit quod ubi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente sodomam, Gen. XIX. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod Angeli, dum sunt in cælo, non sunt in terra.

RESPONDEO dicendum quod Angelus est virtutis et essentiae finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium, et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti, et inde crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Nec tamen oportet quod si aliquis Angelus movet cælum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso movetur, una autem pars cæli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis, unde etiam Philosophus, in VIII Physic., virtutem motoris cælorum attribuit parti orientis. Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique. Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuratur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique.

1. Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta,

quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in eodem loco.

1. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in IV Physic. Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt Angelus et corpus quam duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco, quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV Physic. Ergo multo magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum. Sed Dæmones, licet non illabuntur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et Dæmon sunt simul in eodem loco. Ergo, eadem ratione, quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

SED CONTRA, duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo Angeli in eodem loco.

RESPONDEO dicendum quod duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediatæ unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

1. Ad primum ergo dicendum quod plures Angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco, unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod nec etiam Dæmon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ; cum anima sit forma, non autem Dæmon. Unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO 45

CONSEQUENTER considerandum est de motu locali Angelorum. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum Angelus possit moveri localiter. Secundo, utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. Tertio, utrum motus Angeli sit in tempore vel in instanti.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non possit moveri localiter.

1. Ut enim probat Philosophus in VI Physic., nullum impartibile movetur, quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est, unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III Physic. Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

SED CONTRA, eiusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam, descendit ad inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

RESPONDEO dicendum quod Angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivoce convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuratur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV Physic. Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco, non oportet quod commensuratur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra

dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quædam inveniri. Quia, ut dictum est, nihil prohibet Angelo assignare locum divisibilem, per contactum suæ virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus eius non erit continuus.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis. Quod non potest dici de Angelo. Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem, quia ipsa successio diversorum ubi circa eandem rem, motus diceretur; unde in quolibet illorum ubi res esset, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum), quia in principio sui motus continui, Angelus est in toto loco divisibili a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit Angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem de Angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

2. Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu, quia virtus rei est secundum quod actu est.

3. Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam, sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur, secundum illud

Heb. I, omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non transeat per medium.

1. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi æqualem, quam maiorem. Locus autem æqualis Angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu, quod est impossibile.

2. Præterea, Angelus est simplicioris substantiæ quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertransiendo medium, possum enim cogitare Galliam et postea syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

SED CONTRA, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari, ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, motus localis Angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium, quia, ut dicitur in V Physic., medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum; ordo enim prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV Physic. Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI Physic. Probatur. De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco, quia si in uno et eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igi-

tur inter primum nunc et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum locum, ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum, manifestum est quod locus primus, a quo incipit motus, est unius palmi; et locus, ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod, quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media, quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine; sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus, quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire Angelo sed non corpori. Quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens, unde in potestate eius est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio.

1. Ad primum ergo dicendum quod locus Angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis, et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia, sunt infinita, ut dictum est, sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex prædictis.

2. Ad secundum dicendum quod Angelus dum movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis, animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri, unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod motus Angeli sit in instanti.

1. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis seipsum, impropotionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus Angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio, tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

3. Præterea, si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem, in toto autem tempore præcedenti, aut est in loco immediate præcedenti, qui accipitur ut terminus a quo; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est. Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

SED CONTRA, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli; cum in eo sit prius et posterius.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti Angelus est in termino a quo in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis, est tempus medium, unde dicunt quod non est dare ultimum nunc in quo fuit in termino a quo. Sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans in quo ær fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis, sed est dare ultimum tempus, ita quod in ultimo illius temporis est vel lumen in ære, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei. Sed hoc non habet locum in proposito. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensu-

rantis quietem, quiescens est in eodem et in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione, unde oportet quod in ultimo nunc habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis, unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedenti quiescat in uno termino et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo nunc sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus (utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est), continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV Physic. Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cæli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cæli. Motus enim Angeli non dependet ex motu cæli.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non quidem propter proportionem moventis et mobilis sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea, velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis; sed secundum determinationem suæ voluntatis.

2. Ad secundum dicendum quod illuminatio est terminus motus; et est alteratio, non motus localis ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum, quam ad remotum. Motus autem Angeli est localis, et non est terminus motus. Unde non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum. Et sic Angelus in uno instanti

potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore præcedenti ultimum nunc, variatur per infinita loca, ut prius expositum est. Est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quod substantia illius sit partibilis; sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est.

QUÆSTIO 46

CONSIDERATIS his quæ ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita, nam primo considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli; secundo, de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertio, de his quæ ab eo cognoscuntur; quarto, de modo cognitionis ipsorum. Circa primum quærentur quinque. Primo, utrum intelligere Angeli sit sua substantia. Secundo, utrum eius esse sit suum intelligere. Tertio, utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva. Quarto, utrum in Angelis sit intellectus agens et possibilis. Quinto, utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligere Angeli sit eius substantia.

1. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animæ. Sed substantia intellectus agentis est sua actio; ut patet in I de Anima per Aristotelem, et eius Commentatorem. Ergo, multo fortius, substantia Angeli est sua actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit, in XII Metaphys., quod actio intellectus est vita. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in I de Anima, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia Angeli intelligentis.

SED CONTRA, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia, hoc enim solius Dei proprium est, ut ex

superioribus patet. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturæ, sua actio est eius substantia.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturæ, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiæ vel essentiæ. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Præterea, si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquid abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli. Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

2. Ad secundum dicendum quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse; sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur si vivere sit esse, quod vita sit essentia. Quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro de Trin., quod memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita. Sed sic non accipitur a Philosopho cum dicit quod actio intellectus est vita.

3. Ad tertium dicendum quod actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligere Angeli sit eius esse.

1. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in I de Anima. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur. Ergo intelligere Angeli est eius esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

SED CONTRA, intelligere Angeli est motus eius; ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere eius.

RESPONDEO dicendum quod actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quæ non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. De div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.

1. Ad primum ergo dicendum quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis, quandoque vero pro operatione vitæ, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam, ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa essentia Angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in Angelo sit idem esse et intelligere.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam sua essentia.

1. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, nominat ipsos Angelos intellectus et mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid præter eius essentiam, oportet quod sit accidens, hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est præter eius essentiam. Sed forma simplex subiectum esse non potest, ut Boëtius dicit, in libro de Trin. Ergo Angelus non esset forma simplex, quod est contra præmissa.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII Confess., quod Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil, ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis Angelus est sua potentia intellectiva.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, XI cap. Angel. Hier., quod Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

RESPONDEO dicendum quod nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentialium, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelus dicitur intellectus et mens, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

2. Ad secundum dicendum quod forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boëtius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et præcipue eius quod consequitur speciem, huiusmodi enim accidens pertinet ad formam (accidens vero quod est indi-

vidui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium) p et talis forma simplex est Angelus.

3. Ad tertium dicendum quod potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelo sit intellectus agens et possibilis.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed Angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in I de Anima. Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

SED CONTRA est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparisonem ad phantasmata; quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex I de Anima. Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

RESPONDEO dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reductitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles actu. Et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in Angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoce.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus intelligit ista duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelo

autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivoce dicet, nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non sit sola intellectiva cognitio.

1. Dicit enim Augustinus, VIII de Civ. Dei, quod in Angelis est vita quæ intelligit et sentit. Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit quod Angeli multa novērunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I Metaphys. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod in Dæmonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in Dæmonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in Angelis, quia sunt eiusdem naturæ.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, in homilia de ascensione, quod homo sentit cum pecoribus, et intelligit cum Angelis.

RESPONDEO dicendum quod in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam vero vires animæ nostræ sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas, et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet. Unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, XII Metaphys., quod substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est.

1. Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illæ loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et Dæmones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat, unde dicit, XXI de Civ. Dei, quod super hac inquisitione non est multum laborandum. Alio modo potest dici, quod auctoritates illæ, et consimiles, sunt intelligendæ per quandam similitudinem. Quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur. Unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus, Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, sed non per sensum. Sed tamen memoria in Angelis potest poni, secundum quod ab Augustino ponitur in mente; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur Dæmonibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono, deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO 47

CONSEQUENTER quæritur de medio cognitionis angelicæ. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. Secundo, si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas. Tertio, utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

1. Dicit enim Dionysius, VII cap. De div. Nom., quod Angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis. Sed natura Angeli est eius essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundum Philosophum, in XII Metaphys., et in I de Anima, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Id autem quod intel-

ligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod Deus tota in totis congregat, idest omnia in omnibus. Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, in eodem capite, quod Angeli illuminantur rationibus rerum. Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

RESPONDEO dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quam sit continentia formæ huius vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Angelum secundum suam naturam res cognoscere, hoc secundum non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit Angelo secundum suam naturam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in I de Anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu, ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

3. Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt infra An-

gelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli intelligant per species a rebus acceptas.

1. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei, aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata a re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatis. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per species a rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia, et ita frustra secundum locum moveretur.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom., quod Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus.

RESPONDEO dicendum quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam, in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam, ab aliquo agente. Similiter et infe-

riores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formæ, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt., quod cetera, quæ infra Angelos sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo.

1. Ad primum ergo dicendum quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit, in eodem libro, quod sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quam ipsa creatura quæ conditur, sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

2. Ad secundum dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra, non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores.

1. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali, quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores. Quod est inconueniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversam, quæ inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversam. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque. Quod videtur inconueniens.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, XII cap. Angel. Hier., quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores. Et in libro de causis dicitur quod Angeli superiores habent formas magis universales.

RESPONDEO dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit. Et ideo oportet quod eius formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et de hoc exemplum aliquantulum in nobis perspicere potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur, et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero

sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res præexistens, vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in verbo Dei; vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

2. Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius, imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali, perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

3. Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quæ est in vulpe ad actus cautelæ, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum, quia est in ea unde sibi singula simulentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente Angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

QUÆSTIO 48

DEINDE quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primo, de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium. Circa primum quærentur tria. Primo, utrum Angelus cognoscat seipsum. Secundo, utrum unus cognoscat alium. Tertio, utrum Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat.

1. Dicit enim Dionysius, VI cap. Angel. Hier., quod Angeli ignorant proprias virtutes. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, Angelus est quædam substantia singularis, alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili, quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in I de Anima. Sed nihil movetur aut patitur a seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt., quod Angelus in ipsa sua conformatione, hoc est illustratione veritatis, cognovit seipsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus, sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhærens, et quod sit per se subsistens, non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhærens. Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

1. Ad primum ergo dicendum quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur, præterea et ipsos, scilicet Angelos, cognovisse proprias virtutes; loco cuius habebatur in alia translatione, et adhuc et eos ignorare proprias virtutes. Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari pos-

sit quantum ad hoc, quod Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinæ sapientiæ, quæ est Angelis incomprehensibilis.

2. Ad secundum dicendum quod singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

3. Ad tertium dicendum quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico; maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod unus Angelus alium non cognoscat.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea, sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in libro de causis dicitur quod omnis intelligentia sit quod est supra se, in quantum est causata ab eo; et quod est sub se, in quantum est causa eius. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis, cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis, essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentia Angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra dictis patet; unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti, quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differret ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur quod, si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam a rebus, et sic sequeretur quod Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus alium cognoscat.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de causis, quod omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt., ea quæ in verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo effluerunt, uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab æterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret, aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressæ secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

1. Ad primum ergo dicendum quod naturæ spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est. Et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio causæ et causati non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo, si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

3. Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quæ differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quæ est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

4. Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque

creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. Et ideo, si Deus instituisset facere plures Angelos vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si ædificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint.

1. Dicit enim Dionysius, I cap. De div. Nom., quod Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus. Et postea subdit quod, quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus.

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, I Cor. XIII dicitur, videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio, una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est. Visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem e rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, VII cap. De div. Nom. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

SED CONTRA, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundum illud Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est in illis. Ergo multo magis Angeli.

RESPONDEO dicendum quod Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquod tripliciter cognoscitur. Uno modo, per præsentiam suæ essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo, et sic dictum est quod Angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia, in qua resultat, sicut cum videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et

hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut supra dictum est. Tertiarum autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem; secundum illud Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa per suam essentiam, Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt. Et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

2. Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc, quod nullam eius cognitionem habere possit, quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam Angelus habet de eo.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem, et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est.

QUÆSTIO 49

DEINDE quæritur de his materialibus quæ ab Angelis cognoscuntur. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum Angeli cognoscant naturas rerum materialium. Secundo, utrum cognoscant singularia. Tertio, utrum cognoscant futura. Quarto, utrum cognoscant cogitationes cordium. Quinto, utrum cognoscant omnia mysteria gratiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non cognoscant res materiales.

1. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, II ad Cor. XII. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente Angeli, per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo Angeli materialia cognoscere non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quæ non est in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

SED CONTRA, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus Angeli.

RESPONDEO dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia substantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro de div. Nom. Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores, unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, IV cap. Cæl. Hier. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis præexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo; est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales. Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

2. Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in I de Anima dicitur quod obiectum intellectus est quod quid est, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiæ rerum materialium sunt in intellectu hominis

vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quædam vero sunt quæ sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.

3. Ad tertium dicendum quod, si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angelus singularia non cognoscat.

1. Dicit enim Philosophus, in I Physic., quod sensus est singularium, ratio vero (vel intellectus) universalium. In Angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectiva, ut ex superioribus patet. Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare in quantum est singulare, cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quod haberet species infinitas. Neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare in quantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

SED CONTRA, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalmi XC, Angelis suis mandavit de te, etc. Ergo Angeli cognoscunt singularia.

RESPONDEO dicendum quod quidam totaliter subtrahunt Angelis singularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per Angelos, secundum illud Heb. I, omnes sunt administratorii spiritus. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. V, ne dicas coram Angelo, non est providentia. Secundo, etiam derogat philosophiæ documen-

tis, secundum quæ ponuntur Angeli motores cælestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem. Et ideo alii dixerunt quod Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus, sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositiones cælestium motuum. Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit, quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cælestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalis et immaterialis, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I de Anima, et in III Metaphys. Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia, est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quædam representationes multiplicatæ illius unice et simplicis essentiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus

conditionibus, id quod abstrahitur, fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, et ideo non est eadem ratio.

2. Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam, in quantum in ipso præexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

3. Ad tertium dicendum quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalialia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci iam supra dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli cognoscant futura.

1. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius Angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentie temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus, parificatur enim intelligentia æternitati, idest ævo, ut dicitur in libro de causis. Ergo quantum ad intellectum Angeli, non differunt præteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præsens, præteritum et futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant præterita et præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

SED CONTRA, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum illud Isaïæ XLI, annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos. Ergo Angeli non cognoscunt futura.

RESPONDEO dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua. Et sic futura

quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quæ vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest Angelis; et tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita, quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus sicut in præsentia, et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

2. Ad secundum dicendum quod, licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII super Gen. Ad Litt., quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Et ita, cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

3. Ad tertium dicendum quod, licet species quæ sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita et futura; tamen præsentia, præterita et futura non æqualiter se habent ad rationes. Quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur, unde per eas cognosci non possunt.

4. Ad quartum dicendum quod distantia secundum locum sunt iam in rerum natura, et participant aliquam speciem, cuius similitudo est in Angelo, quod non est verum de futuris, ut dictum est. Et ideo non est simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium.

1. Dicit enim Gregorius, in moralibus, super illud Iob XXVIII, non æquabitur ei aurum vel vitrum, quod tunc, scilicet in beatitudine resurgentium, unus erit perspicabilis alteri sicut ipse sibi, et cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. XXII. Ergo unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore, videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo, cum Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similia Angelo quam ea quæ sunt in phantasia, cum hæc sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab Angelo sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

SED CONTRA, quod est proprium Dei, non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Ierem. XVII, pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? ego, Dominus, scrutans corda. Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

RESPONDEO dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus, et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt. Et multo magis Angelis, vel etiam Dæmones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in libro de divinatione Dæmonum, quod aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscent, quamvis in libro retract. Hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit. Et ideo ea quæ in voluntate sunt, vel quæ ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis

actu aliqua consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit apostolus, I Cor. II, quod quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.

1. Ad primum ergo dicendum quod modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiam corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.

2. Ad secundum dicendum quod, etsi unus Angelus, species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

3. Ad tertium dicendum quod appetitus brutalis non est Dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione, quia etiam inferior pars animæ participat aliquantulum rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I Ethic. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate, quia intellectus vel voluntas non subiacet appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimode uti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angeli mysteria gratiæ cognoscant.

1. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt a principio, dicit enim Augustinus, V super Gen. Ad Litt., quod sic fuit hoc mysterium absconditum a sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potentibus in cælestibus. Et dicit apostolus, I ad Tim. III,

quod apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est eius essentia. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, IV cap. Angel. Hier. Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt, dicitur enim Amos III, non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum ad servos suos, prophetas. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

SED CONTRA est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli, etiam supremi, quærent de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt, dicitur enim VII cap. Cæl. Hier., quod sacra Scriptura inducit quasdam cælestes essentias ad ipsum Iesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ eius operationis pro nobis, et Iesum eas sine medio docentem; ut patet Isaiæ LXIII, ubi quærentibus Angelis, quis est iste qui venit de edom? respondit Iesus, ego, qui loquor iustitiam. Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

RESPONDEO dicendum quod in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiæ Angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent, si autem unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur apostolus, I Cor. II, quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Est autem alia Angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident verbum et res in verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes sed secundum quod Deus voluerit eis revelare; secundum illud apostoli, I Cor. II, nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. Ita tamen quod superiores Angeli, perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam a principio suæ creationis cognoverunt; quædam vero postmodum, secundum quod eorum officii congruit, edocentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo, in generali, et sic omnibus revelatum est a principio suæ beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur, omnes enim sunt administratorii spiritus, ut dicitur Heb. I, in ministerium missi propter eos qui hære-

ditatem capiunt salutis; quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones. Et sic non omnes Angeli a principio de omnibus sunt edocti, immo quidam, etiam superiores Angeli, postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam.

2. Ad secundum dicendum quod, licet Angeli beati divinam sapientiam contemplantur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoscant quicquid in ea latet.

3. Ad tertium dicendum quod quicquid prophetæ cognoverunt de mysteriis gratiæ per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum. Et licet prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit; quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverant; secundum illud Ephes. III, potestis, legentes, intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnatum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius. Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundum illud Psalmi CXVIII, super senes intellexi. Et Gregorius dicit quod per successiones temporum, crevit divinæ cognitionis augmentum.

QUÆSTIO 47

POST hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis. Et circa hoc quærentur septem. Primo, utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. Secundo, utrum Angelus possit simul intelligere multa. Tertio, utrum intelligat discurrendo. Quarto, utrum intelligat componendo et dividendo. Quinto, utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas. Sexto, utrum cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina. Septimo, utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus Angeli quandoque sit in potentia.

1. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur III Physic. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petri I, dicitur, in quem desiderant Angeli prospicere. Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in libro de causis dicitur quod intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ. Sed substantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt., quod Angeli, ex quo creati sunt, ipsa verbi æternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur. Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in I de Anima et in VIII Physic., intellectus dupliciter est in potentia, uno modo, sicut ante addiscere vel invenire, idest antequam habeat habitum scientiæ; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo, intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quæ eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cælestia, non habent potentiam ad esse, quæ non sit completa per actum; ita cælestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora cælestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole. Secundo vero modo, intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed ad cognitionem verbi, et eorum quæ in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, et ea quæ in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit, beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in I Ethic.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, idest existentis in potentia; sed secundum quod est actus perfecti, idest existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in I de Anima.

2. Ad secundum dicendum quod desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

3. Ad tertium dicendum quod in substantia Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non possit simul multa intelligere.

1. Dicit enim Philosophus, II Topic., quod contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, IV Sup. Gen. Ad Litt., potentia spiritalis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt, unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in I de Anima. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quæ vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quæ est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt, sicut et in patria non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit in XV de Trin. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ una specie cognoscuntur; non autem illa quæ diversis.

1. Ad primum ergo dicendum quod intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

3. Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus cognoscat discurrendo.

1. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, cognoscunt enim creaturas per verbum. Ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit quod Dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva, ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fine poster., et in principio Metaphys. Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom., quod Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut sæpius dictum est, Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cælestia in substantiis corporeis, nam et cælestes mentes a Dionysio dicuntur. Est autem hæc differentia inter cælestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero cælestia statim, ex ipsa sua natura, suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quandam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspicunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos, ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum

principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

1. Ad primum ergo dicendum quod discursus quandam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt Angeli res in verbo.

2. Ad secundum dicendum quod Angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

3. Ad tertium dicendum quod experientia in Angelis et Dæmonibus dicitur secundum quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia; tamen absque omni discursu.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli intelligant componendo et dividendo.

1. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in I de Anima. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectuum, cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quam quæcumque duæ naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa. Et ita videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes, proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu; ut ex multis locis sacre Scripturæ apparet. Ergo videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom., quod virtus intellectualis Angelorum resplendet conspicaci divinorum intellectuum simplicitate. Sed

simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom.; relinquatur quod Angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum, intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

1. Ad primum ergo dicendum quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum.

2. Ad secundum dicendum quod diversæ quidditates rerum minus differunt, quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio. Tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt, quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem, non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas.

1. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in Dæmonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom. Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit a veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de Dæmonibus, VII cap. De div. Nom. In intellectu Angelorum possit esse falsitas.

SED CONTRA, Philosophus dicit, I de Anima, quod intellectus semper verus est. Augustinus etiam dicit, in libro octoginta trium quæst., quod nihil intelligitur nisi verum. Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

RESPONDEO dicendum quod huius quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim quod Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in I de Anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, animal quadrupes volatile (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX Metaphys., non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei vel ab ea remouentur, non autem eorum quæ a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quæ naturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum

a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt, sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

1. Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque obiiciuntur. Nam protervitas Dæmonum est secundum quod non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in Angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus eius quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio.

1. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum, unde in I de Anima dicit Philosophus quod scientiæ secantur quemadmodum et res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt. Ergo, si ponatur cognitio matutina in Angelis et vespertina, propter esse rerum in verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

SED CONTRA est quod Augustinus, IV super Gen. Ad Litt., et XI de Civ. Dei, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

RESPONDEO dicendum quod hoc dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. I, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina, et hæc est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ se-

cundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina, nam esse rerum fluit a verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

1. Ad primum ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus IV super Gen. Ad Litt., aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra. Sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Ephes. V, fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; quæ tamen vita fidelium, in comparatione ad vitam gloriæ, tenebrosa dicitur, secundum illud II Petri I, habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. Sic igitur cognitio Angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per comparationem ad visionem verbi.

2. Ad secundum dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad diem pertinet, id est ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, id est a malis Angelis. Angeli autem boni, cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane, ita quod mane sit finis præcedentis diei et principium sequentis, in quantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, qui non habet principium nec finem.

3. Ad tertium dicendum quod etiam ipsi Angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina.

1. Dicitur enim Gen. I, factum est vespere et mane dies unus. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit. Ergo una et eadem est cognitio in Angelis matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ, quia semper vident Deum et res in Deo, secundum illud Matth. XVIII, Angeli eorum semper vident faciem patris mei etc. Ergo, si cognitio ve-

spertina esset alia a matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, apostolus dicit, I Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed si cognitio vespertina sit alia a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

IN CONTRARIUM EST quod dicit Augustinus, IV super Gen. Ad Litt., quod multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vespertinam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, cognitio vespertina dicitur, qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio in indicet habitudinem principii, quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur in propria natura, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in verbo existentes. Non enim, videndo verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in verbo; sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo verbum; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, per formas innatas; sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, accipitur secundum sex genera rerum quæ cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

2. Ad secundum dicendum quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quæ sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit. Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

3. Ad tertium dicendum quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur, sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid 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.

QUÆSTIO 48

CONSEQUENTER considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum in Angelis sit voluntas. Secundo, utrum voluntas Angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. Tertio, utrum in Angelis sit liberum arbitrium. Quarto, utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non sit voluntas.

1. Quia, ut dicit Philosophus, in I de Anima, voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum, in I de Anima. Sed appetitus est imperfecti, est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit, in I de Anima, quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles; cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X Lib. de Trin., quod imago trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinatur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinatur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinatur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quædam vero inclinatur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et hæc perfectissime inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum, secundum diversitatem cognitorum, nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivæ proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

2. Ad secundum dicendum quod, licet nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut et nomen lapidis sumptum est a læsione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliæ passiones, ut spes et audacia et huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur in I de Anima.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non differat voluntas ab intellectu et natura.

1. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu eius. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam, et per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

2. Præterea, obiectum intellectus est verum, voluntas autem bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

SED CONTRA, voluntas in Angelis est bonorum tantum. Intellectus autem est bonorum et malorum, cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quam eius intellectus.

RESPONDEO dicendum quod voluntas in Angelis est quædam virtus vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur, quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ; sed per materiam, quæ appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quæ tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturæ, potest esse idem quod eius essentia. Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, unde ea ratione se extendit

eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum, sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod potentiæ non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

3. Ad tertium dicendum quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

1. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus præconsiliati, consilium autem est inquisitio quædam ut dicitur in III Ethic.; Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus, quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

SED CONTRA, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

RESPONDEO dicendum quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quædam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione Angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

3. Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod in Dæmonibus est furor irrationabilis et concupiscentia amens. Sed Dæmones eiusdem naturæ sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva; quæ non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

RESPONDEO dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est quia cum potentie non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti; si alicui potentie respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quæ sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentie visivæ est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentie visivæ secundum differentiam albi et nigri, sed si proprium obiectum alicuius potentie esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum; sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde, cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus; et vocatur voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in Dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

2. Ad secundum dicendum quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili, sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei.

3. Ad tertium dicendum quod caritas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabi-

le secundum sensum, huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili, quia obiectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias et timores quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulare. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinæ voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequantur. Quod totum fit per voluntatem; et non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO 50

DEINDE considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio, nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum in Angelis sit dilectio naturalis. Secundo, utrum in eis sit dilectio electiva. Tertio, utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva. Quarto, utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum. Quinto, utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis.

1. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualement; ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quam agant, nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est. Ergo in Angelis non est amor seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia caritas est supra

naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

SED CONTRA est quod dilectio sequitur cognitionem, nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

RESPONDEO dicendum quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor. Quæ tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus aut intellectus.

2. Ad secundum dicendum quod omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur, in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si Angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quod non agit; cum habeat liberam voluntatem.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut cognitio naturalis semper est vera ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusæ vel acquisitæ.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiva.

1. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III Ethic. Sed rationalis amor di-

viditur contra intellectualem (qui est proprius Angelorum); ut dicitur IV cap. De div. Nom. Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis, præter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in Angelis, præter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

SED CONTRA, naturalibus neque meremur neque demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

RESPONDEO dicendum quod in Angelis est quædam dilectio naturalis et quædam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivæ, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter, et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in II Physic. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis, dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, et voluntatis. Quia, sicut supra dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, a quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia, quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermisissis his quæ supra naturam sunt, horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam, non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, cum de libero arbitrio ageretur; sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum patet responsio ex dictis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

1. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est; dilectio autem electiva, eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, IX Ethic., quod amabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.

RESPONDEO dicendum quod, cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhærens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem; sed secundum diversa, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unitionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum.

1. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum, quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum; sicut dicit Philosophus, IX Ethic. Ergo Angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicuius tanquam finis; et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in Dæmonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

SED CONTRA est, quia illud quod invenitur in omnibus, etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccli. XIII, omne animal diligit sibi simile. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet, unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali, si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam ap-

paret in his quæ cognitione carent, nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis vel etiam inquantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico sicut seipsum, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis. Et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod ly sicut non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligit inquantum vult eius bonum.

3. Ad tertium dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus naturali dilectione non diligit Deum plus quam seipsum.

1. Quia, ut dictum est, dilectio naturalis fundatur super unionem naturali. Sed natura divina maxime distat a natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium Angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se, unumquodque enim diligit aliquid inquan-

tum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam, videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligit. Sed dilectio caritatis non est naturalis in Angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per spiritum sanctum, qui datus est eis, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo non diligit Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante Angelo vel homine, quia, ut Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, cælestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

SED CONTRA, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum, est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ. Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus maius bonum quam sibi, vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius et principaliter naturaliter diligit se quam Deum. Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur, inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principaliter et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur, quia unumquodque, sicut agit naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II Physic. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius rei publicæ conservatione; et si homo esset naturalis pars

huius civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principaliter diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis, in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est quod unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicat finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est, non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

3. Ad tertium dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune, inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

4. Ad quartum dicendum quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

5. Ad quintum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligit ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos parti-

culares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligit plus Deum quam seipsum.

QUÆSTIO 51

POST ea quæ præmissa sunt de natura Angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria; tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum Angelus habeat causam sui esse. Secundo, utrum Angelus sit ab æterno. Tertio, utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam. Quarto, utrum Angeli fuerint creati in cælo empyreo.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non habeant causam sui esse.

1. De his enim quæ sunt a Deo creata, agitur Genesis I. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati a Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. Sed Angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, laudate eum, omnes Angeli eius. Et postea subdit, quoniam ipse dixit, et facta sunt.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere et Angelos, et omne id quod præter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut

omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, quod Angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cæli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam; et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos præcipue revocare intendebat.

2. Ad secundum dicendum quod substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam.

3. Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus sit productus a Deo ab æterno.

1. Deus enim est causa Angeli per suum esse, non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse eius est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subiacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in libro de causis. Ergo Angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus probat incorruptibilitatem animæ per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et Angeli, non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. VIII, ex persona sapientiæ genitæ, Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Sed Angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est. Ergo Angeli aliquando non fuerunt.

RESPONDEO dicendum quod solus Deus, pater et filius et spiritus sanctus, est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, idest postquam nihil fuerat.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem

creaturarum, ut supra dictum est. Et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

2. Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus quod est numerus motus cæli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse, et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., quod Deus movet creaturam spiritualement per tempus.

3. Ad tertium dicendum quod Angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno; sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod Angeli sint ab æterno.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli fuerint creati ante mundum corporeum.

1. Dicit enim Hieronymus, super epistolam ad titum, sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni, dominationes, ceterique ordines Deo servierunt? Damascenus etiam dicit, in II libro, quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt Angeli; ut theologus dicit Gregorius, primum quidem excogitavit angelicas virtutes et cælestes, et excogitatio opus eius fuit.

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam, unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corpoream.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia, illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius

universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum; præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cuius tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre præsumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

3. Ad tertium dicendum quod creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia, sed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata, non autem, creatis Angelis, esset ipsum universum creatum. Si vero contrarium teneatur, quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram exponendum est, in principio, idest in filio, vel in principio temporis, non autem in principio, idest ante quod nihil, nisi dicatur, ante quod nihil in genere corporalium creaturarum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angeli non sint creati in cælo empyreo.

1. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, III super Gen. Ad Litt., quod Angeli fuerunt creati in superiori parte æris. Non ergo in cælo empyreo.

3. Præterea, cælum empyreum dicitur esse cælum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in cælo empyreo, non convenisset eis in superius cælum ascendere. Quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Isaia XIV, ascendam in cælum.

SED CONTRA est quod strabus dicit, super illud, in principio creavit Deus cælum et terram, cælum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest

igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, Angelis est repletum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsidet. Unde conveniens fuit quod Angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes; sive id dicatur cælum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quod supremum cælum est cælum Angelorum, super illud Deut. X, Domini Dei tui est cælum, et cælum cæli.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse vel secundum suum fieri, potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus forte per supremam partem æris intelligit supremam partem cæli, cum quo ær quandam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii vero, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

3. Ad tertium dicendum quod loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ trinitatis, in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infra patebit.

QUÆSTIO 52

CONSEQUENTER investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ vel gloriæ. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum Angeli fuerint in sua creatione beati. Secundo, utrum indigerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur. Tertio, utrum fuerint creati in gratia. Quarto, utrum suam beatitudinem meruerint. Quinto, utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. Sexto, utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint. Septimo, utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. Octavo, utrum postmo-

dum potuerint peccare. Nono, utrum post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli fuerint creati beati.

1. Dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent. Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quam creatura corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata formata et perfecta; nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I super Gen. Ad Litt. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed eius formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundum Augustinum, super Gen. Ad Litt., ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt, et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem, mane fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt verbum et res in verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt verbum et res in verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quod verbum vident. Ergo statim a principio suæ creationis Angeli fuerunt beati.

SED CONTRA, de ratione beatitudinis est stabilitas siue confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus quorundam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

RESPONDEO dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ, et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suæ naturæ, et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est. Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi

Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est. Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt, quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

1. Ad primum ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiae.

2. Ad secundum dicendum quod creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur, unde, secundum Augustinum, germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ; non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus duplicem habet verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriæ, naturalem quidem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriæ, qua cognoscit verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriæ perfecte. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit Angelo a principio suæ creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et hæc proprie dicitur cognitio matutina.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

1. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet. Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio, quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare, unde Zach. I, dicitur, convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire

in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

SED CONTRA, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam æternam. Quod est contra illud apostoli, Rom. VI, gratia Dei vita æterna.

RESPONDEO dicendum quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis, unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

2. Ad secundum dicendum quod difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem. Et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

3. Ad tertium dicendum quod quilibet motus volun-

tatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. Ult., converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Unde patet quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia.

1. Dicit enim Augustinus, II super Gen. Ad Litt., quod angelica natura primo erat informiter creata, et cælum dicta, postmodum vero formata est, et lux appellata. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset nullus Angelus fuisset a Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia, sed primo in natura tantum; postea autem adepti sunt gratiam; et ultimo facti sunt beati.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII de Civ. Dei, bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto quo illi adherent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam?

RESPONDEO dicendum quod, quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt.; sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, unde I Ioan. III, gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima crea-

tione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

1. Ad primum ergo dicendum quod informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparisonem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem. Vel per comparisonem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit.

2. Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinatur suum subiectum secundum modum naturæ eius. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est, ut libere feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adiutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus; sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit.

1. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum. Nec etiam post, quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertinere, et non essent stabiles distinctiones graduum gratiæ; quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

SED CONTRA, Apoc. XXI, dicitur quod mensura Angeli, in illa cælesti ierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertinere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

RESPONDEO dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturæ esse beatum non est natura,

sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis, vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet. Unde relinquitur quod tam homo quam Angelus suam beatitudinem meruerit. Et si quidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit. Et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit, in I Ethic. Vel oportet dicere quod Angeli merentur beatitudinem per ea quæ iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt. Quod tamen est contra rationem meriti, nam meritum habet rationem viæ ad finem, ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod iam habet. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratia informatus; non autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit Angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

1. Ad primum ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis; sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quæ est per gratiam.

3. Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit.

1. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

2. Præterea, Angelus statim in principio suæ creationis, et in instanti, actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant, et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat a statu naturæ eorum, medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media Angelus ad beatitudinem perveniret.

SED CONTRA, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, unde sanctis promittitur æqualitas Angelorum Luc. XX. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit meritum beatitudinis. Ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

RESPONDEO dicendum quod Angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis, non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum, quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum, Angelus beatus fuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quam Angelo.

2. Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus rerum corporalium, unde instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio; cum unus sit gratiæ im-

perfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

3. Ad tertium dicendum quod de natura Angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

1. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom. XI. Multo igitur minus quantitas gratiæ in Angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

SED CONTRA est quod magister dicit, III dist. II Sent., quod Angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiæ muneribus præditi sunt.

RESPONDEO dicendum quod rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur, ut puta, si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediatur aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediatur, natura secundum totam suam virtutem move-

tur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

2. Ad secundum dicendum quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturæ, quam ex operibus.

3. Ad tertium dicendum quod diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie; et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem, sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis.

1. Quia, ut dicitur I Cor. XIII, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus; sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ, felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I Ethic. Ergo nunquam in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

SED CONTRA, quando manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

RESPONDEO dicendum quod in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et ope-

rationes ipsæ. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod perfectio 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 opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ, nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, præexistunt ea quæ sunt naturæ, quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

3. Ad tertium dicendum quod duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo simul esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus beatus peccare possit.

1. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est. Sed de ratione naturæ creatæ est quod possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XI super Gen. Ad Litt., quod illa natura quæ peccare non potest in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

RESPONDEO dicendum quod Angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo

se habet Angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, in quantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum creatum, in se consideratum, deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter, sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis, et similiter voluntas non potest non adhærere bono in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur Angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

3. Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data, sed quod in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli beati in beatitudine proficere possint.

1. Caritas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta caritas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, et præmium beatitudinis crescit. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de Doctr. Christ., quod Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et

ad suam bonitatem. Et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; cum sint administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, ut dicitur Heb. I. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod Angeli beati et mereri, et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod mereri et proficere pertinent ad statum viæ. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

RESPONDEO dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit, intentio enim est de fine cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet; indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse, in divina visione, quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis, præfigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producat ad summum modum visionis, qui est comprehensio, hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiando, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam, si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio, erit meritoria

finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri, caritatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui. Sicut et in habitibus acquisitis, operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus, quæ vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

2. Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via ad finem, et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum, diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

3. Ad tertium dicendum quod, licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum, secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud Luc. XV, gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt quod, quantum ad præmium accidentale, etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

QUÆSTIO 53

DEINDE considerandum est quomodo Angeli facti sunt mali. Et primo, quantum ad malum culpæ; secundo, quantum ad malum pœnæ. Circa primum quæruntur novem. Primo, utrum malum culpæ in Angelo esse possit. Secundo, cuiusmodi peccata in eis esse possunt. Tertio, quid appetendo Angelus peccavit. Quarto, supposito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali. Quinto, supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis. Sexto, supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. Septimo, utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus. Octavo, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. Nono, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod malum culpæ in Angelis esse non possit.

1. Quia malum non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum.

2. Præterea, Angeli sunt digniores quam corpora cælestia. Sed in corporibus cælestibus non potest esse malum, ut Philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum, quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

SED CONTRA est quod dicitur Iob IV, in Angelis suis reperit pravitatem.

RESPONDEO dicendum quod tam Angelus quam quæcumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare, et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illud actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum, secundum conditionem suæ naturæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia

secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc, potest in eis esse malum.

2. Ad secundum dicendum quod corpora cælestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

3. Ad tertium dicendum quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

4. Ad quartum dicendum quod peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet; nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbæ et invidiæ.

1. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed Dæmones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccato-

rum, ut Augustinus dicit, II de Civ. Dei. Ergo in Dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in Angelis esse possunt, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundum Gregorium, in moralibus, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIV libro de Civ. Dei, quod diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi, est tamen superbus et invidus.

RESPONDEO dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in Dæmonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbæ, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbæ consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dæmones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum; quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales, sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

2. Ad secundum dicendum quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus

rerum temporalium quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æstimari possunt, et ad ista non afficiuntur Dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quæ est in Dæmonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia. Unde ipsa in Dæmonibus esse non potest nisi metaphorice. Acedia vero est quædam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem; qui Dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quæ Dæmonibus competere possunt, ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

3. Ad tertium dicendum quod sub invidia et superbia, prout in Dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus.

1. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum) sed creaturam aliquam esse æqualem Deo, non cadit in apprehensione, implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus, non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

3. Præterea, Angelus in maiori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis Angelo, nedum Deo, quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

SED CONTRA est quod dicitur Isaia XIV, ex persona diaboli, ascendam in cælum, et ero similis altissimo. Et Augustinus dicit in libro de quæstionibus vet. Test., quod elatione inflatus, voluit dici Deus.

RESPONDEO dicendum quod Angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo, per æquiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impos-

sibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti, æstimatur quod possit appetere altiozem gradum naturæ, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod Angelus inferior appetat esse æqualis superiori; nedum quod appetat esse æqualis Deo. Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cælum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset. Et hæc duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

1. Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqui Dæmones sint naturaliter mali.

1. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit X de Civ. Dei, quod est quoddam genus Dæmonum natura fallax, simulans deos et animas defunctorum. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui Dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut Angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. XII, erat eorum malitia naturalis. Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupo naturaliter est rapax, et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et Dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod Dæmones non sunt natura mali.

RESPONDEO dicendum quod omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum, sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum Dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit quod Dæmones erant naturaliter fallaces, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit Dæmones esse natura fallaces, quia ponebat Dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc, aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum; per accidens tamen, in quantum malum est coniunctum bono.

2. Ad secundum dicendum quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quæ est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturæ intellectualis.

3. Ad tertium dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis.

1. Dicitur enim Ioan. VIII, de diabolo, ille homicida erat ab initio.

2. Præterea, secundum Augustinum, I super Gen. Ad Litt., informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum. Per cælum autem quod legitur primo creatum, ut ipse dicit in II libro, intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur quod Deus dixit, fiat lux, et facta est lux, intelligitur formatio eius per conversionem ad verbum; simul ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri; sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et Dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et Angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti, non recte operando, peccaverunt.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Inter ea autem erant etiam Dæmones. Ergo et Dæmones aliquando fuerunt boni.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod statim Dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis, quia ex quo est factus diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiæ, ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, idest Manichæis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit (dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de diabolo, Isaiæ XIV, quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris? et Ezech. XXVIII, in deliciis Paradisi Dei fuisti dicitur ad diabolum sub persona regis tyri), ideo a magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. Unde aliqui dixerunt quod Angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam a quibusdam improbat ea ratione quia, cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse Angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur ær a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in Angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivæ actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non

potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, cum dicitur quod diabolus ab initio peccat non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati; scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

2. Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata Dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, quod solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam, priusquam caderent, præscire casuros.

3. Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito, est a Deo, et ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, et ideo omnes, in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudinis, præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli.

1. Dicitur enim Ezech. XXVIII, ambulasti perfectus in viis tuis a die conceptionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te. Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et eius lapsum.

2. Præterea, Origenes dicit quod serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit; per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et eius peccatum. Ergo, pari ratione, fuit aliqua mora inter formationem diaboli et eius peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius et lapsum.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. VIII, de diabolo, quod in veritate non stetit. Et sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et sanctorum dictis magis conso-

na est, quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus. Cum enim Angeli per unum actum meritum ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est; si diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

1. Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

2. Ad secundum dicendum quod Origenes dicit quod serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus ambulavit, propter primum instans, in quo malus non fuit.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod inter quælibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem in quantum tempus est continuum, ut probatur in VI Physic. Sed in Angelis, qui non sunt subiecti cælesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem verbi sunt conversi, quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, IV super Gen. Ad Litt. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes.

1. Dicitur enim de eo Ezech. XXVIII, tu cherub extensus et protegens, posui te in monte sancto Dei. Sed ordo cherubim est sub ordine seraphim, ut Dionysius dicit, VII cap. Ang. Hier. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconveniens.

3. Præterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

SED CONTRA est quod dicit Gregorius, in homilia de centum ovibus, quod primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum prælatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.

RESPONDEO dicendum quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum; et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damascenus dicit quod maior eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus. Et videtur hæc opinio consonare positioni Platoniorum, quam Augustinus recitat in Lib. de Civ. Dei VIII et X. Dicebant enim quod omnes dii erant boni, sed Dæmonum quidam boni, quidam mali; deos nominantes substantias intellectuales quæ sunt a globo lunari superius, Dæmones vero substantias intellectuales quæ sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abiicienda hæc opinio tanquam a fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur a Deo per Angelos, ut Augustinus dicit, III de Trin.; unde nihil prohibet dicere inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt. Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim Dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est; cuius motivum est excellentia, quæ fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio, unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præiudicandum, quia etiam in principe

inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

1. Ad primum ergo dicendum quod cherubim interpretatur plenitudo scientiæ; seraphim autem interpretatur ardentes sive incedentes. Et sic patet quod cherubim denominatur a scientia, quæ potest esse cum mortali peccato; seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus Angelus peccans non est denominatus seraphim, sed cherubim.

2. Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur, utrorumque enim eventum Deus præcognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimes, sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

3. Ad tertium dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi.

1. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est. Sed superbia excellentiam quærit. Magis autem excellentiæ repugnat quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori, et sic non videtur quod Dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum, potius quam Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse, quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc, quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores Angeli quam supremus, quod est contra hoc quod super illud Psalmi CIII, draco iste quem formasti, dicit Glossa, qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior. Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

SED CONTRA est quod dicitur Apoc. XII, quod draco traxit secum tertiam partem stellarum.

RESPONDEO dicendum quod peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod omnes Dæmones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit Dominus, Matth. XXV, ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis eius. Habet enim hoc ordo divinæ iustitiæ, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in pœna; secundum illud II Petr. II, a quo quis superatus est, huic servus addictus est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet simul Dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum vel etiam consentiendum, temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

2. Ad secundum dicendum quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam Dæmonum quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo Angelo naturæ ordine etiam tunc subiecti erant.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus Angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod plures peccaverunt de Angelis, quam permanserunt.

1. Quia, ut dicit Philosophus, malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.

2. Præterea, iustitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni; secundum illud Eccle. I, stultorum infinitus est numerus. Ergo pari ratione in Angelis.

3. Præterea, Angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

SED CONTRA est quod dicitur IV Reg. VI, plures nobiscum sunt quam cum illis; quod exponitur de bonis Angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

RESPONDEO dicendum quod plures Angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem, ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod secundum illos qui dicunt quod diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præsumt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt maiorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut et in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut seraphim et thronorum, Dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina sumuntur ab ardore caritatis et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina cherubim, potestatum et principatum, quia hæc nomina sumuntur a scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUÆSTIO 54

CONSEQUENTER quæritur de pœna Dæmonum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, de obtenebratione

intellectus. Secundo, de obstinatione voluntatis. Tertio, de dolore ipsorum. Quarto, de loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus Dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

1. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriam non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo Dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est manifestissimum in natura, videtur esse maxime manifestum Angelis, sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatis accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quod non possit videre lumen solis. Sed Dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum, scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit Dæmonibus, quia non vident res in verbo, nec etiam cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognititas ad laudem creatoris (unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. I) ergo Dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, Angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, V super Gen. Ad Litt. Sed Dæmones hac cognitione privati sunt, quia si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent, ut dicitur I Cor. II. Ergo, pari ratione, omni alia cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut per experientiam longi temporis, sicut quæ scimus inveniendo. Sed Dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. V. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis Angelis, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI. Neque etiam per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod data Dæmonibus angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

RESPONDEO dicendum quod duplex est cognitio veritatis, una quidem quæ habetur per gratiam; alia vero quæ habetur per naturam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex, una quæ est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quæ est affectiva, producens amorem Dei; et hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima in Dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens, propter simplicitatem autem suæ substantiæ, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius quod dona naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta, quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, ut dicit Augustinus, IX de Civ. Dei; non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso verbo. A tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a caritate.

1. Ad primum ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos, unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles; ita non est felicitas Angeli in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri; et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatis. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam, potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in Dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, ha-

bent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei quæ eis competit ex natura.

3. Ad tertium dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiæ divini luminis, et ideo cognitio creaturæ in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce, cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina, si autem non refertur in Deum, sicut in Dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde et in Genesi I, legitur quod tenebras quas Deus a luce separavit, vocavit noctem.

4. Ad quartum dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt; maxime ex quo beatificati sunt visione verbi, quam Dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque æqualiter. Unde Dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit sicut Angelis sanctis, qui verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse filium Dei, et effectum passionis eius, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

5. Ad quintum dicendum quod Dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suæ naturæ, quia licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo, per revelationem a sanctis Angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas Dæmonum non sit obstinata in malo.

1. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in Dæmonibus, ut dictum est. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas Dæmonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, maior est misericordia Dei, quæ est infinita, quam Dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iustitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam Dæmones a statu malitiæ possunt redire ad statum iustitiæ.

3. Præterea, si Dæmones habent voluntatem obstinatum in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo Dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed Dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam aliquod bonum opus operatur. Sed Dæmon aliqua bona opera facit, confitetur enim veritatem, dicens Christo, scio quia sis sanctus Dei, Marc. I, Dæmones etiam credunt et contremiscunt, ut dicitur Iacob. II; Dionysius etiam dicit, IV cap. De div. Nom., quod bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. Ergo non sunt obstinati in malitia.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo LXXXIII, superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper; quod de Dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

RESPONDEO dicendum quod Origenis positio fuit quod **R**omnis voluntas creaturæ, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis; unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ Dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat, Matth. XXV. Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas Dæmonum obstinata est in malo. Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ status. Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus, ut Damascenus dicit. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia. Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum

est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere, voluntas autem Angeli adhæret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæSIONEM, potest libere adhærere et huic et opposito (in his scilicet quæ non naturaliter vult), sed postquam iam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni Angeli, semper adhærentes iustitiæ, sunt in illa confirmati, mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod boni et mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærentes per divinum misericordiam non liberantur.

3. Ad tertium dicendum quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si posset.

4. Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

5. Ad quintum dicendum quod actus Dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus Dæmonis semper est malus, quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confiteatur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus Dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ. Et tamen etiam tali bono actu abutuntur ad malum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod dolor non sit in Dæmonibus.

1. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in Dæmonibus est gaudium, dicit enim Augustinus, contra Manichæos, diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnant, et de hac tam infelici potestate lætatur. Ergo in Dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris, de his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum præsentia sunt. Sed in Dæmonibus non est timor; secundum illud Iob XLI, factus est ut nullum timeret. Ergo in Dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed Dæmones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientia.

SED CONTRA est quod peccatum Dæmonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud Apoc. XVIII, quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum. Ergo multo magis diabolus, qui maximo se glorificavit, punitur doloris luctu.

RESPONDEO dicendum quod timor, dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in Dæmonibus esse non possunt, sic enim sunt propria appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in Dæmonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod Dæmones multa vellent non esse quæ sunt, et esse quæ non sunt, vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor, et præcipue quia de ratione pænæ est, quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

2. Ad secundum dicendum quod sicut in Dæmonibus est dolor de præsentia, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur, factus est ut nullum timeret, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi, namque scriptum est quod Dæmones credunt et contremiscunt.

3. Ad tertium dicendum quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pænæ, vel de malo culpæ propter pænâ, attestatur bonitati naturæ, cui malum pænæ opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod dolor amissi boni in supplicio, testis est naturæ bonæ. Dæmon ergo, cum perversæ sit voluntatis et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod ær iste non sit locus pœnalis Dæmonum.

1. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est Dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum Dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multo magis Dæmonis. Ergo non ær caliginosus.

3. Præterea, Dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in ære caliginoso non est ignis. Ergo ær caliginosus non est locus pænæ Dæmonum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III super Gen. Ad Litt., quod ær caliginosus est quasi carcer Dæmonibus usque ad tempus iudicii.

RESPONDEO dicendum quod Angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per Angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procuracionem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo Dæmonibus duplex locus pœnalis debetur. Unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus. Alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus ær. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem iudicii, unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio Dæmonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et Dæmones in hoc ære caliginoso sunt ad nostrum exercitium, licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in cælo. Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam Angeli, in inferno erunt; boni vero in cælo.

1. Ad primum ergo dicendum quod locus non est pœnalis Angelo aut animæ, quasi afficiens alterando na-

turam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

2. Ad secundum dicendum quod anima secundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut Dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

3. Ad tertium dicendum quod aliqui dixerunt usque ad diem iudicii differri pœnam sensibilem tam Dæmonum quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii; quod est erroneum, et repugnans apostoli sententiæ, qui dicit, II Cor. V, si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in cælo. Alii vero, licet hoc non concedant de Animabus, concedunt tamen de Dæmonibus. Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et malis Angelis; sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis Angelis. Unde dicendum est quod, sicut locus cælestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); similiter dicendum est quod Dæmones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in ære isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa Iacobi III, quod portant secum ignem Gehennæ quocumque vadant. Nec est contra hoc, quod rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum, ut dicitur Lucæ VIII, quia hoc petierunt reputantes sibi pœnam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde marci V, dicitur quod deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem.

QUÆSTIO 55

POST considerationem spiritualis creaturæ, considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram, etc.; opus distinctionis, cum dicitur, divisit lucem a tenebris, et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento; et opus ornatus, cum dicitur, fiant luminaria in firmamento etc. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum creatura corporalis sit a Deo. Secundo, utrum sit facta propter bonitatem Dei. Tertio, utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis. Quarto, utrum formæ corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo.

1. Dicitur enim Eccle. III, didici quod omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum. Sed corpora visibilia non perseverant in æternum, dicitur enim II Cor. IV, quæ videntur temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna. Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea, Gen. I, dicitur, vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Sed creaturæ corporales sunt malæ, experimur enim eas in multis noxiis, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt a Deo.

3. Præterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt a Deo, unde apostolus dicit, II Cor. IV, non contemplantibus nobis quæ videntur. Ergo creaturæ corporales non sunt a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo CXLV, qui fecit cælum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt.

RESPONDEO dicendum quod quorundam hæreticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod apostolus dicit II, Cor. IV, Deus huius sæculi excæcavit mentes infidelium. Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam, non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem diabolus esse Deus huius sæculi, non creatione, sed quia sæculariter viventes ei serviunt; eo modo loquendi quo apostolus loquitur, ad Philipp. III, quorum Deus ventus est.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam, quia creaturæ nunquam in nihilum rediguntur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est omnino immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturæ vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia,

puta secundum locum, ut corpora cælestia; vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem apostolus dicit, quæ videntur, temporalia sunt, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subiacet tempori, vel secundum suum esse vel secundum suum motum; tamen apostolus intendit loqui de visibilibus secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt, quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde et supra præmiserat, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.

2. Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum, secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quædam autem, æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

3. Ad tertium dicendum quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt, quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, ut dicitur Rom. I. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. XIV, quod creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem.

1. Dicitur enim Sap. I, creavit Deus ut essent omnia. Ergo omnia sunt creata propter suum proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, iustitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inæqualitatem a Deo creatam, est inæqualitas a Deo non creata.

Sed inæqualitas a Deo non creata, non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XVI, universa propter semetipsum operatus est Dominus.

RESPONDEO dicendum quod Origenes posuit quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales. Quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt maiorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes. Quædam vero, aversæ a Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo. Quæ quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ, enarrata productione cuiuslibet speciei creaturæ corporalis subiungit, vidit Deus quia hoc esset bonum; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quæ nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo; si plures creaturæ spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. Unde hæc positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulæ partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulæ creaturæ sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bo-

nitas repræsentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse et bonitatem eius. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

2. Ad secundum dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

3. Ad tertium dicendum quod æqualitas iustitiæ locum habet in retribuendo, iustum enim est quod æqualibus æqualia retribuuntur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset nisi lapides diversimode in ædificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen præsupposita meritorum diversitate.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis.

1. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud Psalmi CIII, omnia in sapientia fecisti. Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaphys. Unde in gubernatione rerum, inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III de Trin. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum, quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum, cum propter longe distare a Deo dicat Philosophus quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit; et productum fuit, quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens

alicui secundum suam naturam, ei denegatur, nisi forte ob culpam.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, in principio creavit Deus cælum et terram, per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse, ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed hæc positio est impossibilis. Quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem per quam etiam ipsa materia producitur, imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit, in principio creavit Deus cælum et terram.

1. Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis, constituuntur.

2. Ad secundum dicendum quod ipse Deus unus, absque suæ simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est. Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam, sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

3. Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi, quia unum et idem aliter fit et a maiori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod formæ corporum sint ab Angelis.

1. Dicit enim Boëtius, in libro de Trin., quod a formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. Formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales, formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt a spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ, creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quam corpora cælestia. Sed corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia, derivantur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo. Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab Angelis, sed a Deo.

RESPONDEO dicendum quod opinio fuit quorundam quod omnes formæ corporales deriventur a substantiis spiritualibus quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quandam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum, puta quod una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum; supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitæ; et ulterius quandam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse. Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus (quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus), dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut a formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ ar-

tificiatorum. Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam et per varias species distinctam. Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII Metaphys., id quod proprie fit, est compositum, formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas, sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III de Trin.; sequitur ulterius quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formæ corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum, Moyses singularibus operibus præmittit, dixit Deus fiat hoc vel illud; in quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum, est omnis forma et compago et concordia partium.

1. Ad primum ergo dicendum quod Boëtius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Si tamen per formas quæ sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

2. Ad secundum dicendum quod formæ participatæ in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

3. Ad tertium dicendum quod corpora cælestia cau-

sant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUÆSTIO 56

DEINDE considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum informitas materiæ creatæ præcesserit tempore distinctionem ipsius. Secundo, utrum sit una materia omnium corporalium. Tertio, utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi. Quarto, utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

1. Dicitur enim Gen. I, terra erat inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita, secundum aliam litteram; per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto; ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

SED CONTRA, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum, unde de eo dicitur, Deut. XXXII, Dei perfecta sunt opera. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

2. **PRÆTEREA**, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt chaos.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc sunt diversæ opinioniones sanctorum. Augustinus enim vult quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine vel ordine naturæ. Alii vero, ut basilius, Ambrosius et chrysostomus, volunt quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opinioniones videantur

esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt, aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quam alii. Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro parentia omnis formæ. Et sic impossibile est dicere quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat iam in actu, hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, ærem aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari. Quia cum illa forma præcedens daret esse in actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalitatis; et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto. Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem eiusdem. Et sic secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit. Et quantum ex littera Genesis I, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, pulchritudo lucis, unde dicitur quod tenebræ erant super faciem abyssi. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperata, et quantum ad hoc dicitur quod terra erat inanis, sive invisibilis, quia corporali aspectui patere non poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis, et ideo dicitur quod erat vacua, vel incomposita, idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum præmisset duas naturas creatas, scilicet cælum et terram, informitatem cæli expressit per hoc quod dixit, tenebræ erant

super faciem abyssi, secundum quod sub cælo etiam ær includitur, informitatem vero terræ, per hoc quod dixit, terra erat inanis et vacua.

1. Ad primum ergo dicendum quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult quod nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo, dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur (unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis), et eius potentia per formam repletur (unde et Plato materiam dicit esse locum) alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum, quæ qualiter, secundum eos, erat informis, dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia, et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo, et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suæ virtutis.

3. Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam, materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiæ sine forma, quam accidenti sine subiecto.

4. Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est quod si, secundum alios sanctos, informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei; sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

5. Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem; præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem, cæli et terræ (in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra patebit), et hoc cum dicit, in principio Deus creavit cælum et terram. Secundo, distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam. Ærem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato ærem intellexerit significari per hoc quod dicitur spiritus Domini (quia etiam ær spiritus dicitur), ignem vero intellexerit significari per cælum (quod igneæ naturæ esse dixit), ut Augustinus re-

fert in VIII libro de Civ. Dei. Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras, quia, ut dicit, in propria sphæra ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quia spiritus Domini in Scriptura non nisi pro spiritu sancto consuevit poni. Qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm. Quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur, ær vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, tenebræ erant super faciem abyssi. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium.

1. Dicit enim Augustinus, XII Confess., duo reperio quæ fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe; et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit, in V Metaphys., quod illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

SED CONTRA, quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I de Gen. Sed corpora cælestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones Philosophorum. Plato enim, et omnes Philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cælestibus dicentem, natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem

mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro. Hanc autem positionem Aristoteles reprobat, per motus naturales corporum. Cum enim corpus cæleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cælestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus cæleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cæleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia. Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebra posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur. Quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile, sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem aut ærem aut aliquid huiusmodi. Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum, unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. Nec tamen dicendum est, ut Averroës fingit, quod ipsum corpus cæleste sit materia cæli, ens in potentia ad ubi et non ad esse; et forma eius est substantia separata quæ unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu

formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quæ ponitur motor, si corpus cæleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formæ, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cælesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis cælestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum, ut Aristoteles dicit. Et sic non est eadem materia corporis cælestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

2. Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur X Metaphys. Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

3. Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cælestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi.

1. Cælum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Cælum autem empyreum non est mobile, quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo cælum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit, in III de Trin., quod inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. Si ergo cælum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si

ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cælum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quod cælum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra, Augustinus dicit, in IV de Trin., quod nos, secundum quod mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus; ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cælestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet cælum sidereum. Invenitur etiam aliquod cælum totum diaphanum, quod aliqui nominant cælum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cælum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest, quia sic continue ær illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cælum empyreum materiæ informi est concreatum.

SED CONTRA est quod strabus dicit, quod cum dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram, cælum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, idest igneum.

RESPONDEO dicendum quod cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates strabi et beda, et iterum per auctoritatem basilii. In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim strabus, et etiam beda, quod statim factum Angelis est repletum. Basilius etiam dicit, in II Hexæm., sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum, ubi beati quietis domicilium sortientur. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam strabus et beda ponunt cælum empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod cælum sidereum intelligunt, non in principio sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichæi calumniantur, Deum veteris testamenti Deum tenebrarum nominantes. Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur, ab Augustino et ab aliis sanctis.

Quæstio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum, per hoc quod informitas (quæ per tenebras significatur) non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et cor-

poralis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cælum dicitur empyreum, idest igneum, non ab ardore, sed a splendore. Sciendum est autem quod Augustinus, X de Civ. Dei, dicit quod Porphyrius discernebat a Dæmonibus Angelos, ut ærea loca esse Dæmonum, ætherea vero vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius, tanquam Platonius, cælum istud sidereum igneum esse existimabat, et ideo empyreum nominabat; vel æthereum, secundum quod nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum cælum empyreum posuisse sicut nunc ponitur a modernis.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturæ corporalis procuratur electorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem cæli empyrei.

2. Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod cælum empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum. Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium; ita cælum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cælum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

3. Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde basilius dicit quod ministrator spiritus non poterat degere in tenebris; sed in luce et lætitia decentem sibi habitum possidebat.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut basilius dicit in II Hexæm., constat factum esse cælum rotunditate conclusum, habens corpus spissum et adeo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui super radiabat excluso. Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum,

est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc, quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cælis); potest aliter dici quod habet lucem cælum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tempus non sit concreatum materiæ informi.

1. Dicit enim Augustinus, XII Confess., ad Deum loquens, duo reperio quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox nec dies erat, sed postmodum, cum divisit Deus lucem a tenebris. Ergo a principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur deberet numerari inter primo creata motus, quam tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus, quam locus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt., quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

RESPONDEO dicendum quod communiter dicitur quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta de cælo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. Procedit autem prædicta connumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum, ponentium quod informitas materiæ duratione præcessit formationem, et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis præcedunt origine, seu natura, tempus.

2. Ad secundum dicendum quod sicut, secundum alios sanctos, materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum, et distinctum per diem et noctem.

3. Ad tertium dicendum quod, si motus firmamenti non statim a principio incœpit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum, si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris et posterioris in motu.

4. Ad quartum dicendum quod inter primo creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

5. Ad quintum dicendum quod locus intelligitur in cælo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc.

QUÆSTIO 57

CONSEQUENTER considerandum est de opere distinctionis secundum se et primo, de opere primæ diei; secundo, de opere secundæ diei; tertio, de opere tertiæ. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum lux proprie in spiritualibus dici possit. Secundo, utrum lux corporalis sit corpus. Tertio, utrum sit qualitas. Quarto, utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur.

1. Dicit enim Augustinus, IV super Gen. Ad Litt., quod in spiritualibus melior et certior lux est, et quod Christus non sic dicitur lux quo modo lapis, sed illud proprie, hoc figurative.

2. Præterea, Dionysius, IV cap. De div. Nom., ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

3. Præterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

SED CONTRA est quod Ambrosius, in libro de fide, ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphorice dicuntur.

RESPONDEO dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V, beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lux sit corpus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de Lib. Arbit., quod lux in corporibus primum tenet locum. Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari, et reflecti est proprie corporum, hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit, II cap. De div. Nom., quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

SED CONTRA, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum ære. Ergo lumen non est corpus.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem, ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis, nec est possibile, secundum naturam, duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in parvo spatio posset tempus latere, in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset, statim enim cum sol est in puncto orientis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum, motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis. Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando ær obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumpere, et quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris, tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi maior claritas post quam ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

2. Ad secundum dicendum quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia, sicut ignis in materia ærea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

3. Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur

tur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII Physic., utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus, sicut etiam nomen distantie derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in X Metaphys.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lux non sit qualitas.

1. Omnis enim qualitas permanet in subiecto etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in ære recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium, tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cælestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in libro I, quod lux est quædam qualitas.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in ære non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in ære. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat ærem, fit enim ær luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum, non enim dicitur ær coloratus. Secundo, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile, propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia quod quid est est obiectum intellectus, ut dicitur in I de Anima. Lux autem est secundum se sensibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio, quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis æris, alioquin, ea recedente, corrumpetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. Dicendum est ergo quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquid aliud tale est. Cuius signum est, quod radii diversarum

stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte, secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

2. Ad secundum dicendum quod accidit luci quod non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formæ substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum cælestium ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur.

1. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra, lux quæ legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam Dæmones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

SED CONTRA, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

RESPONDEO dicendum quod de productione lucis est duplex opinio. Augustino enim videtur 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 natura adhuc informis, per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. 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 naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhæreat verbo Dei. Aliis autem videtur quod sit prætermisita a Moyse productio spiritualis creaturæ. Sed huius rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit quod Moyses principium narrationis suæ fecit a principio quod ad tempus pertinet sensibilibus rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem assignat aliam rationem. Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas, eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deut. IV. Præmissa autem fuerat Gen. I, circa creaturam corporalem multiplex informitas, una quidem in hoc quod dicebatur, terra erat inanis et vacua; alia vero in hoc quod dicebatur, tenebræ erant super faciem abyssi. Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, ut dictum est, est qualitas primi corporis, unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo, propter communitatem lucis, communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione, nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in libro de gener. Animal. Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut primo inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius autem ponit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in obiiendo est tacta, quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum opinionem quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus; postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dicunt lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quæ postmo-

dum, facto sole, in materiam præiacentem 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 postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret, nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam quia secundum hoc, materia eius non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit IV cap. De div. Nom., quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione huius lucis distincta est lux a tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum, quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio, quantum ad tempus, quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ. Et hoc est quod dicitur, lucem vocavit diem, et tenebras noctem.

3. Ad tertium dicendum quod basilius dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. Sed contra hoc obiicit Augustinus quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis; cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia, sed miraculose potest hoc fieri, in prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit. Et ideo dicendum est quod duplex est motus in cælo. Unus communis toti cælo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, ut sint in tempora et dies et annos; quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

4. Ad quartum dicendum quod, secundum Augustinum, informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quæ est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, ut dictum est.

Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Vel, si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quæ tunc essent (quia diabolus non fuit creatus malus); sed quas Deus futuras prævidit.

QUAESTIO 58

DEINDE considerandum est de opere secundæ diei. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum firmamentum sit factum secunda die. Secundo, utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum. Tertio, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. Quarto, utrum sit unum cælum tantum, vel plures.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die.

1. Dicitur enim Gen. I, vocavit Deus firmamentum cælum. Sed cælum factum est ante omnem diem, ut patet cum dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, dixit Deus, fiat firmamentum. Et postea sequitur, et factum est vespere et mane dies secundus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturæ inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturæ esse asserere præsumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. Sciendum est ergo quod hoc quod legitur firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo, de firmamen-

to in quo sunt sidera. Et secundum hoc, oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et hæc fuit opinio empedoclis; qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat sed amicitia tantum. Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cæleste esse elementum ignis. Alii vero dixerunt cælum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, præter quatuor elementa. Et hæc est opinio Aristotelis. Secundum igitur primam opinionem, absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam, ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. Secundum vero opinionem Platonis, non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem, quia formæ elementorum sunt quæ primo adveniunt materiæ. Multo autem minus secundum opinionem Aristotelis poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia cælum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ, unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturæ, ut Augustinus vult; nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ, sed illa pars æris in qua condensantur nubes. Et dicitur firmamentum propter spissitudinem æris in parte illa, nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicitur basilius. Et secundum hanc expositionem, nihil repugnant sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II super Gen. Ad Litt., hanc expositionem commendans, dicit, hanc considerationem laude dignissimam iudico;

quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu, posito documento, credi potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum chrysostomum, primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, præmittens, in principio creavit Deus cælum et terram, postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat, hic artifex fecit domum istam, et postea subdat, primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cælum intelligere, cum dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram; et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse cælum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum, cælum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis, cælum autem quod legitur secunda die factum, est cælum corporeum. Secundum vero bedam et strabum, cælum quod legitur primo die factum, est cælum empyreum, firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est cælum sidereum. Secundum vero Damascenum, cælum quod legitur prima die factum, est quoddam cælum sphæricum sine stellis, de quo Philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram et mobile primum, quod movetur motu diurno, per firmamentum vero factum secunda die, intelligitur cælum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, cælum prima die factum, est etiam ipsum cælum sidereum, per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium æris in quo nubes condensantur, quod etiam cælum æquivoce dicitur. Et ideo, ad æquivocationem designandam, signanter dicitur, vocavit Deus firmamentum cælum; sicut et supra dixerat, vocavit lucem diem (quia dies etiam pro spatio viginti-quatuor horarum ponitur) et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit.

2. Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aquæ non sunt supra firmamentum.

1. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordi-

natur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

SED CONTRA EST quod dicitur Gen. I, quod divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicit Augustinus, II super Gen. Ad Litt., maior est Scripturæ huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quomodo et quales aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus. Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit quod aquæ illæ quæ super cælos sunt, sunt spirituales substantiæ, unde in Psalmo CXLVIII, dicitur, aquæ quæ super cælos sunt, laudent nomen Domini; et Dan. III, benedicite, aquæ omnes quæ super cælos sunt, Domino. Sed ad hoc respondet basilius, in III Hexæm., quod hoc non dicitur eo quod aquæ sint rationales creaturæ; sed quia consideratio earum, prudenter a sensum habentibus contemplata, glorificationem perficit creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne et grandine et huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo quod sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligitur cælum sidereum quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquæ quæ super cælos sunt, eiusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cælum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum, sed sicut, secundum strabum, dicitur cælum empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicitur aliud cælum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cælum sidereum. Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, super Gen. Contra manich., quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars æris in qua nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ, vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem æris elevantur ex quibus pluvie generantur. Dicere enim quod aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cælum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II super Gen. Ad Litt. Est omnino impossibile. Tum propter soliditatem cæli. Tum propter regionem ignis mediam, quæ huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ. Tum

etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

1. Ad primum ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cælos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II Lib. Super Gen. Ad Litt., dicens quod nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quærere; non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex præmissis. Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam vero tenues circa cælum; ut sic se habeant illæ ad cælum, sicut istæ ad terram. Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est.

2. Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis, secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam, respondet basilius dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum secundum convexum. Secundo, quia aquæ quæ sunt supra cælos, non sunt fluidæ; sed quasi glaciali soliditate circa cælum firmatæ. Unde et a quibusdam dicuntur cælum crystallinum.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum, id est cælum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut cælum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem, aquæ sunt ibi, ut basilius dicit, ad temperandum calorem cælestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis.

1. Unius enim corporis secundum speciem, est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem

specie, ut dicit Philosophus. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Si dicatur quod aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento, contra, ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.

RESPONDEO dicendum quod aliquis, considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere, secundum quorundam antiquorum Philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod tenebræ erant super faciem abyssi. Ponebant etiam quod istud cælum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra cælum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum cæli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est ab omnibus corporibus quæ infra cælum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quæ manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Ær autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam Philosophi ærem dixerunt nihil esse, plenum ære vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam, ærem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi ærem, significans ipsum quasi aquæ annexum, cum dicit quod tenebræ erant super faciem abyssi; per quod datur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum quod est subiectum lucis et tenebrarum. Sic igitur sive per firmamentum intelligamus cælum in quo sunt sidera, sive spatium æris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub nomine aquarum intelliguntur. Nam cæ-

lum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Ær vero nubilosus distinguit superiorem æris partem, in qua generantur pluvie et huiusmodi impressiones, ab inferiori parte æris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si per firmamentum intelligatur cælum sidereum, aquæ superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus ær, tunc utraque aquæ sunt eiusdem speciei. Et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

2. Ad secundum dicendum quod, si accipiantur aquæ diversæ secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem; sed sicut terminus utrarumque aquarum.

3. Ad tertium dicendum quod Moyses, propter invisibilitatem æris et similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti, qualitercumque accepti, sunt aquæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod sit unum cælum tantum.

1. Cælum enim contra terram dividitur, cum dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram. Sed terra est una tantum. Ergo et cælum est unum tantum.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia est unum tantum. Sed cælum est huiusmodi, ut probat Philosophus in I de cælo. Ergo cælum est unum tantum.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures cæli, cælum dicitur univoce de pluribus, quia si æquivoce, non proprie dicerentur plures cæli. Oportet ergo, si dicuntur plures cæli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam cæli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures cæli.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, laudate eum, cæli cælorum.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc videtur esse quædam diversitas inter basilius et chrysostomum. Dicit enim chrysostomus non esse nisi unum cælum; et quod pluraliter dicitur, cæli cælorum, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cælum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino quæ singulari carent. Basilius

autem, et Damascenus sequens eum, dicunt plures esse cælos. Sed hæc diversitas magis est in voce quam in re. Nam chrysostomus unum cælum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam, nam etiam aves, quæ volant in ære, dicuntur propter hoc volucres cæli. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc basilius posuit plures cælos. Ad distinctionem ergo cælorum sciendam, considerandum est quod cælum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter. Et sic dicitur cælum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc, ponuntur tres cæli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant cælum aqueum vel crystallinum. Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant cælum sidereum, et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum; quæ possunt dici octo cæli. Secundo dicitur cælum per participationem alicuius proprietatis cælestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus ponit unum cælum, nominans illud æreum. Et sic, secundum eum, sunt tres cæli, æreum, sidereum, et aliud superius, de quo intelligit quod apostolus legitur raptus usque ad tertium cælum. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et æris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud cælum Rabanus distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans cælum igneum; inferiorem vero regionem, cælum olympium, ab altitudine cuiusdam montis qui vocatur Olympus; supremam vero regionem æris vocavit cælum æthereum, propter inflammationem; inferiorem vero regionem, cælum æreum. Et sic, cum isti quatuor cæli tribus superioribus connumerantur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem cæli corporei. Tertio dicitur cælum metaphorice. Et sic quandoque ipsa sancta trinitas dicitur cælum, propter eius spiritualem sublimitatem et lucem. De quo cælo exponitur diabolus dixisse, ascendam in cælum, id est ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam cæli nominantur; ubi dicitur, merces vestra multa est in cælis, ut Augustinus exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectuales tres cæli nominantur. De quibus Augustinus exponit quod Paulus est raptus usque ad tertium cælum.

1. Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad cælum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde una terra existente, multi cæli ponuntur.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit

de cælo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum cælum tantum.

3. Ad tertium dicendum quod in omnibus cælis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet.

QUÆSTIO 59

DEINDE considerandum est de opere tertiæ diei. Et circa hoc quærentur duo. Primo, de congregatione aquarum. Secundo, de productione plantarum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die.

1. Ea enim quæ facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimentur, dicitur enim, dixit Deus fiat lux, et, fiat firmamentum. Sed tertia dies dividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Præterea, terra prius undique erat aquis cooperta, propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur, in principio creavit Deus cælum et terram. Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terræ impositum.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, et aliorum sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturæ. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit primo significari nomine terræ et aquæ), non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio, secundum eum, præcessit aliam duratione; sed solum naturæ ordine. Se-

cundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco 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 tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur, 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. Sed secundum alios sanctos, in his operibus etiam ordo durationis attenditur, ponunt enim quod, informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ, secundum eos, non intelligitur carentia omnis formæ quia iam erat cælum et aqua et terra (quæ tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia), sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis, et consummatæ cuiusdam pulchritudinis. Et secundum hæc tria nomina, posuit Scriptura tres informitates. Ad cælum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Informitas vero terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat invisibilis vel inanis, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die. Et quia tempus sequitur motum cæli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quandam distinctionem et ordinem (ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est) tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congrue, sicut informitas terræ expresserat dicens quod terra erat invisibilis vel inanis, ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, et appareat arida.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales Angelorum, et cælestium corporum, sunt perfectæ in esse et stabiles; formæ vero inferiorum corporum sunt imperfectæ et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum

designatur, aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa, ut ipse dicit in II super Gen. Ad Litt. Secundum vero alios, dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

2. Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum sint aquæ congregatæ; sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum vero alios, tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I super Gen. Ad Litt. Uno modo, ut aquæ in maiorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ. Nam mare esse altius terra experimento compertum est in mari rubro, ut basilius dicit. Secundo, ut dicatur quod rarior aqua velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

3. Ad tertium dicendum quod omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquæ congregari in unum locum. Vel dicit unum locum, non simpliciter, sed per comparisonem ad locum terræ siccatæ; ut sit sensus, congregentur aquæ in unum locum, idest, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ, subdit quod congregationes aquarum appellavit maria.

4. Ad quartum dicendum quod iussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum eius. Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut ær undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui Philosophi attribuunt actioni solis, per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit hoc potestati divinæ, non solum in Genesi, sed etiam in Iob XXVIII, ubi ex persona Domini dicitur, circumdedi mare terminis meis; et Ierem. V, me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?

5. Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima, nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ. Vel potest dici, secundum basilius, quod primo nominabatur terra secundum naturam suam, nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quod vocavit aridam, terram. Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen, quod ubicumque dicitur vocavit, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est quod vocavit lucem, diem, propter hoc quod etiam dies vocatur spatium vigintiquatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur, factum

est vespere et mane dies unus. Similiter dicitur quod firmamentum, idest ærem, vocavit cælum, quia etiam cælum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur hic quod aridam, idest illam partem quæ est discooperta aquis, vocavit terram, prout distinguitur contra mare, quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur vocavit, idest, dedit naturam vel proprietatem ut possit sic vocari.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legitur.

1. Plantæ enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terræ; secundum illud Gen. III, maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi. Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, protulit terra herbam virentem; et postea sequitur, factum est vespere et mane dies tertius.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur, una, quod erat invisibilis vel inanis, quia erat aquis cooperta; alia, quod erat incomposita sive vacua, idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur, prima quidem, per hoc quod aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida; secunda vero, per hoc quod protulit terra herbam virentem. Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantæ productæ sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem, V Sup. Gen. Ad Litt., dicit quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. Dicitur

enim Gen. II, istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo Deus fecit cælum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret. Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmat autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis, usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum. Quamvis, secundum alios, dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet, sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, antequam oriretur super terram, vel antequam germinaret; idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit, germinet terra herbam virentem et facientem semen, quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

1. Ad primum ergo dicendum quod vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

2. Ad secundum dicendum quod etiam ante illam maledictionem, spinæ et tribuli producti erant vel virtute vel actu. Sed non erant producti homini in pœnam; ut scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret. Unde dictum est, germinabit tibi.

3. Ad tertium dicendum quod Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut iam dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum, non habent manifestam distinctionem a terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUÆSTIO 57

CONSEQUENTER considerandum est de opere ornatus. Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex diebus in communi. Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartæ diei, secundo, de opere quintæ; tertio, de opere sextæ; quar-

to, de iis quæ pertinent ad septimum diem. Circa primum quærentur tria. Primo, de productione luminarium. Secundo, de fine productionis eorum. Tertio, utrum sint animata.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die.

1. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis, ante omnem diem. Ergo et eorum formæ. Non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento, unde Scriptura dicit quod posuit ea in firmamento. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ, cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni, secunda die, cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ, secundum astrologos, sunt luna maiores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

SED IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit, igitur perfecti sunt cæli et terra, et omnis ornatus eorum. In quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod cælum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod cælum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus. Et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio cæli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cælo et terræ sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quæ sunt a cælo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. 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 et in terra. Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cælo et aqua

et terra. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus, primo die, cælum; secundo die distinguuntur aquæ; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cælo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in ære et aqua, quæ pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius. Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum, 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.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus, et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum etiam eos qui ponunt cælestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit, quia potest dici quod sunt formata ex præiacenti materia, sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cælestia esse alterius naturæ ab elementis et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut chrysostomus dicit, ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, nulla sequitur difficultas, quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto 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 hanc determinationem virtutis, dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

3. Ad tertium dicendum quod, secundum Ptolomæum, luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde chrysostomus dicit quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; sed quia iusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in Paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veri-

tatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quæ sensibilibus apparent, ut dictum est. Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturæ, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est; cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut dicit basilius, præmittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordiale originem habent plantæ a luminaribus. Quamvis, ut chrysostomus dicit, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliæ stellæ sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus. Et etiam secundum sensum maior apparet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describitur.

1. Dicitur enim Ierem. X, a signis cæli nolite metere, quæ gentes timent. Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incœpit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora et dies et annos, idest in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se, quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti quando est prima. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima, sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei.

Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deut. IV, ne forte, elevatis oculis ad cælum, videas solem et lunam et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc, dicit, ut luceant in firmamento, et illuminent terram. Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur quæ non essent, si semper esset aut æstas aut hiems. Et quantum ad hoc, dicit, ut sint in tempora et dies et annos. Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus cæli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni quæ sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dicit, ut sint in signa.

1. Ad primum ergo dicendum quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

2. Ad secundum dicendum quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

3. Ad tertium dicendum quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius cæli; qui potest intelligi incœpisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum; qui possunt intelligi quarto die incœpisse.

4. Ad quartum dicendum quod in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminarium. Nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

5. Ad quintum dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane, et sic præest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbæ factæ sunt in sua perfectione, facientes semen, et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod luminaria cæli sint animata.

1. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata; scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cæli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ, quia, ut Augustinus dicit in libro de vera relig., quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Ergo luminaria cæli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cælestia vivunt et sunt animata.

4. Præterea, motus cæli et cælestium corporum sunt naturales, ut patet in I de cælo. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus cælestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII Metaphys.; videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cælestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cælum. In genere autem mobilium, primum est movens seipsum, ut probatur in VIII Physic., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro ostenditur. Ergo corpora cælestia sunt animata.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in libro II, nullus animatos cælos vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt et insensibiles.

RESPONDEO dicendum quod circa istam quæstionem apud Philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert Lib. XVIII de Civ. Dei, factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cælestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit corpora cælestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccle. I, lustrans universa, per circuitum pergit spiritus. Basilius vero et Damascenus asserunt corpora cælestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem decli-

nans, ut patet in II supra Gen. Ad Litt.; et in enchirid., ubi etiam dicit quod, si sunt animata cælestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animæ. In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam, non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex eius operatione, quæ etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cælestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere et generare, huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cælesti conveniunt, quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentialium sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora cælestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cælesti nisi duæ, intelligere et movere, nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectualis autem operatio, cum non exercentur per corpus, non indiget corpore nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ corporibus cælestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima cælesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniat eam ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII Physic., postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hæc duæ partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora cælestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiæ spirituales uniuntur corporibus cælestibus ut motores mobilibus. Quod autem cor-

pora cælestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, quod in motu corporum cælestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente Augustinus etiam dicit, III de Trin., corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitæ. Sic igitur patet quod corpora cælestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc, luminaria cæli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cælestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ, perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora cælestia a nobilioribus motoribus.

3. Ad tertium dicendum quod corpus cæleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

4. Ad quartum dicendum quod motus corporis cælestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum, quia scilicet habet in sua natura aptitudinem ut tali motu ab intellectu moveatur.

5. Ad quintum dicendum quod cælum dicitur movere seipsum, in quantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici quod eius motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus cæli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animalis in quantum est animal, ut dicitur in VIII Physic.

QUÆSTIO 58

Deinde considerandum est de opere quintæ diei. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur.

1. Illud enim aquæ producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur, producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.

2. Præterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua, quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita et aves in ære. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex ære.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidem habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur, producant aquæ reptile animæ viventis.

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus. Quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem, generant enim animalia, sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter tres dies deputatos ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis, per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cæli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ. Sed sciendum est quod, sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu, Augustinus autem dicit, V super Gen. Ad Litt., quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

1. Ad primum ergo dicendum quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquo elemento commixtione absque semine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconveniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus, unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cuius virtutis, in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cælestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione, est aliquod elementum vel elementatum. In prima autem rerum institutione, fuit principium

activum verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia vel in actu, secundum alios sanctos; vel virtute, secundum Augustinum. Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

2. Ad secundum dicendum quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur, quia ad hoc quod fiat temperatio mixtionis in corpore animalis necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur. Et sic eorum generatio hic describitur.

3. Ad tertium dicendum quod ær, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis, partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cælo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte æris, et ideo sub firmamento cæli volare dicuntur, etiam si firmamentum pro nebulo ære accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adscribitur.

4. Ad quartum dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter terrestria et aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat, producant aquæ reptile animæ viventis, creavit Deus cete grandia, etc.

5. Ad quintum dicendum quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen, in via generationis, ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO 60

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et videtur quod inconvenienter describitur.

1. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur, producat terra animam viventem; sed

debit dici, producat terra quadrupedia animæ viventis.

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed iumenta et bestię sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur, in genere suo, vel specie sua.

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hic etiam, secundum Augustinum animalia terrestria producuntur potentialiter, secundum vero alios sanctos, in actu.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut basilius dicit, diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis; nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicitur. Inter animalia vero, perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus, non quod pisces memoria careant, ut basilius dicit, et Augustinus improbat; sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis (quantum ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicæ) et ideo pisces vocat, non animam viventem, sed reptile animæ viventis, sed terrena animalia vocat animam viventem, propter perfectionem vitæ in eis, ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria vero animalia, propter perfectionem vitæ, sint quasi animæ domi-

nantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

2. Ad secundum dicendum quod per iumenta, vel pecora, intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum eleventur, ut lacertæ et tortuæ et huiusmodi. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capræ, ut etiam ista comprehenduntur, addidit quadrupedia. Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subiunxit quasi species, sunt enim etiam quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et tortuæ.

3. Ad tertium dicendum quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur, quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. Vel quia animalia et plantæ producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota, homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

4. Ad quartum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ vero nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant, unde indignæ iudicatæ sunt benedictionis verbis.

5. Ad quintum dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde Animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

6. Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I super Gen. Contra Manichæos, si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa, quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident, multa enim, etsi domui nostræ non sunt necessaria, eis

tamen completur universitatis integritas. Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde Animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO 61

DEINDE considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem. Et circa hoc quærentur tria. Primo, de completionem operum. Secundo, de requie Dei. Tertio, de benedictione et sanctificatione huius diei.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi.

1. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. XIII. Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus, unde dicitur tempus plenitudinis, Gal. IV. Et ipse Christus moriens dixit, consummatum est, ut dicitur Ioan. XIX. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimmo ab omni opere quiescit. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi forte sint illa superflua, quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum; et etiam quarundam novarum specierum, quæ frequenter apparent, præcipue in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur Ierem. XXXI, novum faciet Dominus super terram. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. XXXVI, innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. XXI, et dixit qui sedebat in throno, ecce nova facio omnia. Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.

RESPONDEO dicendum quod duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis.

Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ, quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quæ erit in ultima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo diei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est. Sed ista consummatio præcessit casualiter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi, quia gratia et veritas per Iesum Christum facta est, ut dicitur Ioan. I. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturæ; in incarnatione Christi, consummatio gratiæ; in fine mundi, consummatio gloriæ.

2. Ad secundum dicendum quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod iam aliquid pertinet ad inchoationem quandam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum, secundum nostram translationem, attribuitur diei septimæ. Sed secundum aliam translationem, attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare. Quia consummatio quæ est secundum integritatem partium universi, competit sextæ diei, consummatio quæ est secundum operationem partium, competit septimæ. Vel potest dici quod in motu continuo, quando aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

3. Ad tertium dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliquid in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adæ formavit mulierem. Quædam vero præextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter, sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum quas a principio acceperunt, etiam si novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, si-

cut cum ex asino et equa generatur mulus, et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam vero præcesserunt secundum similitudinem; sicut animæ quæ nunc creantur. Et similiter incarnationis opus, quia, ut dicitur Philipp. II, filius Dei est in similitudinem hominum factus. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in Angelis, corporalis vero in cælo, præcipue empyreo. Unde dicitur Eccle. I, nihil sub sole novum; iam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere.

1. Dicitur enim Ioan. V, pater meus usque modo operatur, et ego operor. Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur; vel labori qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die a suo opere requievisse.

3. Si dicatur quod Deus requievit die septima quia fecit hominem requiescere, contra, requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur, Deus creavit vel fecit hoc vel illud, non exponitur quod Deus hominem fecit creare aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.

RESPONDEO dicendum quod quies proprie opponitur motui; et per consequens labori, qui ex motu surgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur, sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, II cap. De div. Nom. Alio modo, desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur, uno modo, pro cessatione ab operibus; alio modo, pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere, nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est. Alio modo, secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens, sed ab eis requievit, utique in seipso, quia ipse sufficit sibi et

implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus usque modo operatur, conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

2. Ad secundum dicendum quod requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendenti, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda, sed alia expositio est principalior et prior.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ.

1. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum, propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit; aut propter hoc quod aliquod malum vitatur sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, superius in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est, vidit Deus quod esset bonum. Non oportuit igitur quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo, secundum quod post opera requievit in seipso. Quantum ergo ad primum, competit septimæ diei benedictio. Quia, sicut supra dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet, unde dictum est creaturis quas benedixit, crescite et multipli-

camini. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum, competit septimæ diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit, unde et res Deo dedicatæ sanctæ dicuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere, sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

2. Ad secundum dicendum quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

3. Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem, benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO 62

DEINDE quæritur de omnibus septem diebus in communi. Et quærentur tria. Primo, de sufficientia horum dierum. Secundo, utrum sint unus dies, vel plures. Tertio, de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur.

1. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornati. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, ær et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et æris.

3. Præterea, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cæli, et alius productioni hominis.

SED CONTRA, videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

2. PRÆTEREA, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

RESPONDEO dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex præmissis potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari, per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos, in creatura corporali tres partes designantur, prima, quæ significatur nomine cæli; media, quæ significatur nomine aquæ; et, infima quæ significatur nomine terræ. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in I de cælo. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta. Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis. Quia secundum eum, in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul iunctis; quæ quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornati.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII Confess., et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios sanctos, potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producentis. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die, creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

2. Ad secundum dicendum quod ignis et ær, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem æris partem; quantum vero ad superiorem, computantur cum cælo, ut Augustinus dicit.

3. Ad tertium dicendum quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur

vel uniuntur, secundum hanc convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

4. Ad quartum dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta; sed quia sunt aliquo modo formata, quo prius non erant, ut supra dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod septimæ diei, secundum Augustinum, deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum vero alios, potest dici quod in septimo die mundus habuit quendam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies.

1. Dicitur enim Gen. II, istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cælum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra. Unus ergo est dies in quo fecit cælum et terram et omne virgultum agri. Sed cælum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri, tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius, et pari ratione, omnes alii.

2. Præterea, Eccli. XVIII, dicitur, qui vivit in æternum, creavit omnia simul. Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit. Quod est inconueniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit, cum in singulis operibus dicitur, dixit, et factum est. Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere, quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis, a die operis præcedentis.

SED CONTRA est quod Gen. I dicitur, factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius, et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

RESPONDEO dicendum quod in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, et super Gen. Ad Litt., et XI de Civ. Dei, et ad Orosium, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt

unus dies septempliciter rebus præsentatus. Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum. Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognito primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicæ. Quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipue in verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, cum lux, quæ est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum, inveniatur. Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo in quibus, exponendo, diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam corporalem totaliter informem, per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi, sub propriis formis existentia, per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturæ, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperata aquis; et in quo non erant formata cæli luminaria, quod est quartum. Quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiæ præiudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus cælum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super

terram, idest potentialiter. Quod Augustinus adscribit tertiæ diei, alii vero primæ rerum institutioni.

2. Ad secundum dicendum quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem. Sed quantum ad formationem quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo creationis.

3. Ad tertium dicendum quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam ex aliis, ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

4. Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata, sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

5. Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

1. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei verbum sunt facta, ita cælum et terra, quia omnia per ipsum facta sunt, ut dicitur Ioan. I. Ergo in creatione cæli et terræ debuit fieri mentio de verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata a Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur Gen. I, vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. In singulis ergo operibus debuit dici, vidit Deus quod esset bonum. Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis, et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod spiritus Dei ferebatur super aquas.

5. Præterea, nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter ergo, postquam dictum est, dixit Deus, fiat firmamentum, et factum est ita, subditur, et fecit Deus firmamentum. Et similiter in aliis operibus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod factum est vespere et mane dies secundus, vel tertius.

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debit ergo dici, factum est vespere et mane dies primus, ubi dicitur dies unus.

RESPONDEO dicendum ad primum, quod secundum Augustinum, persona filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de verbo. In creatione autem commemoratur filius ut principium, cum dicitur, in principio creavit Deus, quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit quod per hoc quod dicitur, dixit Deus, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, per cælum intelligitur spiritualis natura informis; per terram autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est prætermissa. Secundum basilius vero, ponuntur cælum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipue quia omnium mediorum motus vel est ad cælum ut levium, vel ad terram, ut gravium. Alii vero dicunt quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psalmo CXLVIII, postquam dictum est, laudate Dominum de terra, subditur, ignis, grando, nix, glacies.

3. Ad tertium dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus, vidit Deus hoc vel illud esse bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit I super Gen. Ad Litt., propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod spiritus Dei ferebatur super aquam (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus), ut autem maneret quod fecerat, dicitur, vidit Deus quod esset bonum. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta, non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, trinitas personarum insinuat. In creatione quidem, persona patris per Deum createm; persona filii, per principium in quo creavit; spiritus sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero, persona patris in Deo dicente; persona vero filii, in verbo quo dicitur; persona spiritus sanc-

ti, in complacentia qua vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere vero secundæ diei non ponitur, vidit Deus quod esset bonum, quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur, unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. Vel, quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo, ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc, quod per firmamentum intelligitur ær nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia binarius ab unitate recedit, unde opus secundæ diei non approbatur.

4. Ad quartum dicendum quod Rabbi Moyses per spiritum Domini intelligit ærem vel ventum, sicut et Plato intellexit. Et dicit quod dicitur spiritus Domini, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuire. Sed secundum sanctos, per spiritum Domini intelligitur spiritus sanctus. Qui dicitur superferri aquæ, idest materiæ informi secundum Augustinum, ne facienda opera sua propter indigentiam necessitatem putaretur Deus amare, indigentiam enim amor rebus quas diligit subiicitur. Commode, autem factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur, non enim superfertur loco, sed præexcellente potentia, ut Augustinus dicit I super Gen. Ad Litt. Secundum basilium vero, super ferebatur elemento aquæ; idest, fovebat et vivificabat aquarum naturam, ad similitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur iniiciens. Habet enim aqua præcipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi, unde dicitur Ioan. III, nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto.

5. Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, per illa tria designatur triplex esse rerum, primo quidem esse rerum in verbo, per hoc quod dixit, fiat; secundo, esse rerum in mente angelica per hoc quod dixit, factum est; tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, fecit. Et quia in primo die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, fecit. Secundum alios vero, potest dici quod in hoc quod dicit, dixit Deus fiat, importatur imperium Dei de faciendo. Per hoc autem quod dicit, factum est, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur, et factum est, aliquis actus Dei subditur; vel fecit, vel distinxit, vel vocavit, vel aliquid huiusmodi.

6. Ad sextum dicendum quod, secundum Augustinum, per vespere et mane intelligitur vespertina et ma-

tutina cognitio in Angelis, de quibus dictum est supra. Vel, secundum basilium, totum tempus consuevit denominari a principali parte, scilicet a die, secundum quod dixit Iacob, dies peregrinationis meæ, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei; cuius mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incæperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum chrysostomum, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

7. Ad septimum dicendum quod dicitur unus dies in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur unus, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes basilium assignat.

QUÆSTIO 63

POST considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundo, ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quæ pertinent ad operationem eius. Circa primum duplex occurrit consideratio, quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus. Circa primum quærentur septem. Primo, utrum anima sit corpus. Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens. Tertio, utrum animæ brutorum sint subsistentes. Quarto, utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. Quinto, utrum sit composita ex materia et forma. Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis. Septimo, utrum anima sit eiusdem speciei cum Angelo.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima sit corpus.

1. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII Physic; quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod anima simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci.

RESPONDEO dicendum quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui Philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima, sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est

corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII Physic., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

2. Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in natura cognoscentis, sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

3. Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quæ movet corpus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens.

1. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia, ut dicitur in I de Anima, dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel ædificare. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius ope-

ratio sine corpore, nec etiam intelligere, quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X de Trin. Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.

2. Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum

opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quæ ibi præmittit. Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhærens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

3. Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem, alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes.

1. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum et intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de Eccl. Dogmat., solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animæ non sunt substantivæ.

RESPONDEO dicendum quod antiqui Philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ se-

cundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animæ, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animæ sensitivæ, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivæ animæ est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes, similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt, differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quod omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

2. Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione, unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit, nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparantur.

3. Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quæ imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima sit homo.

1. Dicitur enim II ad Cor. IV, licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem. Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed

non nisi humana. Ergo anima est homo, nam persona humana est homo.

SED CONTRA est quod Augustinus, XIX de Civ. Dei, commendat varronem, qui hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur.

RESPONDEO dicendum quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quiddam est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam hæc anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animæ sensitivæ operatio esset eius propria sine corpore, quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ; illud autem est unaquæque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quod sentire non est operatio animæ tantum. Cum igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

1. Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in IX Ethic., illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo, aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum æstimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

2. Ad secundum dicendum quod non quælibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

1. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro de div. Nom. Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subiici et transmutari, subiicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII Metaphys. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

SED CONTRA est quod Augustinus probat, in VII super Gen. Ad Litt., quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

RESPONDEO dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem, dicemus esse animam, et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo, specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est

forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali, materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formæ et materiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quædam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos, alioquin potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum, nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

2. Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiæ secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiæ primæ, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiæ, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

3. Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiæ, et agens, unde agens, in quantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa, Philosophus concludit quod in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum, quæcumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid.

4. Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. De div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis ve-

ro intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima humana sit corruptibilis.

1. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum, quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius, ut dicitur Eccle. III. Ergo, ut ibidem concluditur, unus est interitus hominis et iumentorum, et æqua utriusque conditio. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum, quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sap. II, ex nihilo nati sumus, quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo ut ibidem concluditur, post hoc erimus tanquam non fuerimus, etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore, nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro de Anima. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod animæ humanæ habent ex bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se, quæ vero non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra quod animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus, anima autem humana non posset corrup-

pi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas, generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora cælestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse, ea vero quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis. Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. II. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam, nam anima brutorum producit ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen., quantum ad alia animalia, producat terra animam viventem, quantum vero ad hominem, dicitur quod inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ. Et ideo concluditur Eccle. Ult., revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum. Similiter processus vitæ est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle., similiter spirant omnia; et Sap. II, fumus et flatus est in naribus nostris etc. Sed non est similis processus quantum ad animam, quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur, nihil habet homo iumento amplius. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum

per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

3. Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima et Angelus sint unius speciei.

1. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et Angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

SED CONTRA, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et Angeli sunt diversæ operationes naturales, quia ut dicit Dionysius, VII cap. De div. Nom., mentes angelicæ simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem; cuius contrarium postmodum de Anima dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

RESPONDEO dicendum quod Origenes posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio proveniente, ut supra dictum est. Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate. Quia si non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei, sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; hæc enim albedo non differt ab illa nisi per hoc,

quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus ut dicitur in X Metaphys. Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas, et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inæqualitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia hæc alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animæ unius speciei infra ostendetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

2. Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

3. Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animæ, sed anima ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO 64

DEINDE considerandum est de unione animæ ad corpus. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum. Tertio, utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma. Sexto, utrum tali corpori

uniatur mediante aliquo alio corpore. Septimo, utrum mediante aliquo accidente. Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cuius est forma, alioquin non requiretetur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter, alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, eiusdem est potentia et actio, idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma, quia forma est quod aliquid est; et sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materiæ, non enim per accidens aliquid, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore cor-

rumpo. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

SED CONTRA, secundum Philosophum, in VIII Metaphys., differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animæ. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in I de Anima. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniatur modum quo ista actio quæ est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V Physic., dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cum igitur dicimus socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo socrates intelligit, est aliqua pars socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator, in I de Anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quæ quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius

vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in I de Anima, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti, non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur. Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur socrates. Secundo quia, cum socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit præter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens, non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui socrati. Si vero socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt socratis nisi sicut motor; sequitur quod socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum. Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intellige-

re, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et hæc virtus dicitur intellectus. Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus primum animatum, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II Physic., ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est in quantum ipsa anima cuius est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit in I de Anima quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

2. Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalialia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

3. Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse cor-

poris actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

4. Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliæ formæ.

5. Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus.

1. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis, non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Non ergo sunt multæ in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est hæreticum, periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus, particularia enim sunt quæ differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter, quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis con-

tingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo, quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit, in libro de quantitate animæ, si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo. Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in II Physic., quod sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

RESPONDEO dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati, quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis, intellectus ponatur pars, seu potentia, animæ quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurius numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse, nam forma est essendi principium. Similiter etiam patet hoc esse impossibile quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod, qualitercumque

intellectus seu uniatu seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis quæ a phantasmatis abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatis diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quæ sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in I de Anima. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiæ alicuius; quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei, multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

2. Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

3. Ad tertium dicendum quod individuatio intelli-

gentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium, alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia, et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant, et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures, quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quandam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

4. Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur in I de Anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate, natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur, posuit enim naturas rerum a materia separatas.

5. Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit

animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva.

1. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ et sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X Metaphys. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit, in libro de generat. Animal., quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ, est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de eccles. Dogmat., neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii syrorum scribunt, unam animale, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quæ rationi ministret, sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.

RESPONDEO dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat; dicens

vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro de Anima, quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animæ plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quæ denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII Metaphys., quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I de Anima, contra ponentes diversas animas in corpore, inquit quid contineat illas, idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso. Secundo, hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur a diversis formis, prædicantur ad invicem vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cum dicimus quod album est dulce, vel, si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subiectum ponitur in definitione prædicati. Sicut superficies præambula est ad colorem, si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine prædicatur, non per

accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo, alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in I de Anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

2. Ad secundum dicendum quod formæ non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

3. Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quæ est sensitiva tantum; qua abiecta, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva; ut infra plenius ostendetur.

4. Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod

sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII Physic. Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V Physic., cum sit ens solum in potentia, quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam, prius enim et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis præter animam rationalem, sed immediate materiæ primæ inhæreret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

SED CONTRA, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

RESPONDEO dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam cor-

pus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniatur in homine. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut ærem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I Physic. Si igitur ita esset, quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per eius abscissum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de Anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis, et quod talis potentia non abiicit animam. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens, animam.

2. Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus præsupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic

anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

3. Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima, sed forma quæ dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiæ immediata.

4. Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile. Quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionem subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima iuxta se posita. Averroës autem posuit, in III de cælo, quod formæ elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I de generat., quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animæ cuiuscumque.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur.

1. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis, cuius signum est, quod habet operationem

in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua, ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, in I de Anima, quod anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis.

RESPONDEO dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus, sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam, quia quod est inferioris præexistit perfectius in superiori ut dicit Dionysius in libro de div. Nom. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in I de Anima.

1. Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem

aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens, quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas Dæmonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur, una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis, ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II super Gen. Ad Litt. Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

2. Ad secundum dicendum quod animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem, quia non posset esse æqualitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori cælesti.

3. Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum, et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

4. Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quæ sunt organa organorum, quia per

eas homo potest sibi præparare instrumenta infinito-
rum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima in-
tellectiva uniatu corpori mediantibus aliquibus di-
spositionibus accidentalibus.

1. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Partes autem materiæ diversæ non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensionum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animæ est eius potentia. Ergo videtur quod anima uniu corpori mediante potentia, quæ est quoddam accidens.

SED CONTRA est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in VII Metaphys. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

RESPONDEO dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva uniu corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est quod quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens,

perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

2. Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est; tamen secundum considerationem rationis differt.

3. Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quæ uniu corpori solum ut motor, uniu ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori uniu ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima uniatu corpori animalis mediante aliquo corpore.

1. Dicit enim Augustinus, VII super Gen. Ad Litt., quod anima per lucem, idest ignem, et ærem, quæ sunt similia spiritui, corpus administrat. Ignis autem et ær sunt corpora. Ergo anima uniu corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatu ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux cælestis, quæ conciliat elementa et redigit in unum.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod non oportet quærere si unum est anima et corpus,

sicut neque ceram et figuram. Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

RESPONDEO dicendum quod si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscunque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent, convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materia et forma est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII Metaphys. Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cæli sideri; anima vero sensibilis, mediante luce cæli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce cæli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de Anima in quantum movet corpus, unde utitur verbo administrationis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus in libro de causa motus animalium.

2. Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

3. Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur, unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quælibet forma, si

consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quæ est ens in potentia tantum.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis.

1. Dicit enim Philosophus, in libro de causa motus animalium, non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.

2. Præterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea, in I de Anima dicitur quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupilam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte, et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia, quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in VI de Trin., quod anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse singulis partibus corporis, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis, unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi æquivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu

et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentialitatis; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiem parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipue animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et partes, unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentialitatis perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oportet. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiem. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie, quam albedo quæ est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentialitatis, tota albedo est in qualibet superficiem parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentialitatis; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes, sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

2. Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

3. Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

4. Ad quartum dicendum quod potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde huiusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ vero potentiæ sunt communes animæ et corpori, unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

5. Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentiæ principalius deservit.

QUÆSTIO 65

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ. Et primo, in generali; secundo, in speciali. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum essentia animæ sit eius potentia. Secundo, utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures. Tertio, quomodo potentiæ animæ distinguantur. Quarto, de ordine ipsarum ad invicem. Quinto, utrum anima sit subiectum omnium potentiarum. Sexto, utrum potentiæ fluant ab essentia animæ. Septimo, utrum potentia una oriatur ex alia. Octavo, utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ipsa essentia animæ sit eius potentia.

1. Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., quod mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter. Et in X dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia.

2. Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis, cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed id quo primo sentimus et intelligimus est anima, secundum Philosophum, in I de Anima. Ergo anima est suæ potentia.

5. Præterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX de Trin., ubi dicit quod prædicta non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas, quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.

6. Præterea, forma simplex subiectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut in subiecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentia. Sed sensibile et rationale sunt substantialis differentia, et sumuntur a sensu et ratione, quæ sunt potentia animæ. Ergo potentia animæ non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animæ sit eius essentia.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, XI cap. Cælest. Hier., quod cælestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animæ sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad præsens. Primo quia, cum potentia et actus dividantur ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantia, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantia. Operatio autem animæ non est in genere substantia; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de Angelo dictum est. Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitæ; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa

anima, secundum quod subest suæ potentia, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo, et ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur; sed aliquo modo, licet improprie, prædicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia.

2. Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materia non est aliud quam eius essentia.

3. Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

4. Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id quo intelligimus et sentimus, est anima.

5. Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiat secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiec-

to. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essenziale rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum prædictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio, quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

6. Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum ut supra dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus, in qua materia Boëtius eam introducit.

7. Ad septimum dicendum quod rationale et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint plures potentiæ animæ.

1. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Præterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animæ homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est. Ergo per eandem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

SED CONTRA est quod Philosophus, in I de Anima ponit plures animæ potentias.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere plures animæ potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II de cælo, quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentialiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, præter eius essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentialiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

2. Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

3. Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus et obiecta.

1. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum.

Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maxime differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus, nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum, nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quædam obiecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam, sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

SED CONTRA, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit I de Anima, quod priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive obiecta. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et obiecta.

RESPONDEO dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Obiectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ, sicut principium et causa movens, color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativæ virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino, differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiæ diversificentur secundum actus et obiecta. Sed tamen considerandum est quod ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentię divisivæ animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quæcumque diver-

sitas obiectorum diversificat potentias animæ; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi, et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca rei.

2. Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum, sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

4. Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod in potentiis animæ non sit ordo.

1. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ, inter eas non est ordo, quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum, cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius, potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

SED CONTRA est quod Philosophus, in I de Anima, comparat partes sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

RESPONDEO dicendum quod, cum anima sit una, potentiæ vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependunt autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis nutritivæ. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores, in via generationis, potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in ære, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

1. Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figuræ, quantum ad esse; licet simul esse dicantur in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

2. Ad secundum dicendum quod ordo iste potentialium animæ est et ex parte animæ, quæ secundum ordinem quandam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subiecto.

1. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentialium. Ergo anima est subiectum potentialium animæ.

2. Præterea, operationes potentialium animæ attribuntur corpori propter animam, quia, ut dicitur in I de Anima, anima est quo sentimus et intelligimus primum. Sed propria principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., quod anima quædam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quædam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiæ sensitivæ; et pari ratione, omnium aliarum potentialium.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in libro de somno et vigilia quod sentire non est proprium animæ neque corporis, sed coniuncti. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentialium suarum.

RESPONDEO dicendum quod illud est subiectum operativæ potentiæ, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam Philosophus dicit, in principio de somno et vigilia. Manifestum est autem ex supra dictis quod quædam operationes sunt animæ, quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiæ quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quædam vero operationes sunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subiecti, sed sicut principii, quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

2. Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiæ per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

3. Ad tertium dicendum quod opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo,

sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima quædam sentire cum corpore et quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico cum corpore vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quædam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi, quædam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod potentiæ animæ non fluant ab eius essentia.

1. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Præterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animæ non potest dici causa potentialium; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab eius essentia.

3. Præterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro Physic; nisi forte ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I de Anima. Non ergo anima causat in se suas potentias.

SED CONTRA, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium, unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII Metaphys. Ergo potentiæ animæ procedunt ab eius essentia sicut a causa.

RESPONDEO dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius

invenitur in subiecto formæ accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis, in quantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti. Manifestum est autem ex dictis quod potentialium animæ subiectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiæ animæ, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animæ sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentialium, tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

2. Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animæ est causa omnium potentialium sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

3. Ad tertium dicendum quod emanatio priorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod una potentia animæ non oriatur ab alia.

1. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animæ non potest esse subiectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem.

Potentia autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

SED CONTRA, potentia cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentia causatur ab alio; sicut actus phantasia ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

RESPONDEO dicendum quod in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animæ est multiplex ordo. Et ideo una potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia. Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, in quantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentia animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentia imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentia sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

2. Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animæ.

3. Ad tertium dicendum quod potentia animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes potentia animæ remaneant in anima a corpore separata.

1. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.

2. Præterea, potentia animæ sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentia animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentia animæ, etiam sensitivæ, non debilitantur debilitato corpore, quia, ut dicitur in I de Anima, si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis. Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentia animæ non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat. Sed memoria manet in anima separata, dicitur enim, Luc. XVI, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti, recordare quia recepisti bona in vita tua. Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens alia potentia sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de præmiis vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata; et per consequens omnes alia potentia.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de eccles. Dogmat., ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. Ergo, defuncta carne, potentia sensitivæ non manent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes potentia animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentia comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentia necesse est quod manent in anima, corpore destructo. Quædam vero potentia sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentia sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentia actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel

radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

1. Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur. Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed coniuncti.

3. Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

4. Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

5. Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO 66

DEINDE considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita, primo namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis; tertio, de potentiis appetitivis. Circa primum quærentur quatuor. Primo, de generibus potentiarum animæ. Secundo, de speciebus vegetativæ partis. Tertio, de sensibus exterioribus. Quarto, de sensibus interioribus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet

vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.

1. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum. Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens, unde dicitur Eccli. XL, gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc viridessationes. Et eadem ratione, quælibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in I de Anima. Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, potentias autem dicimus vegetativum sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.

RESPONDEO dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animæ, quæ numerata sunt. Tres vero dicuntur animæ. Quatuor vero dicuntur modi vivendi. Et huius diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis, tota enim natura corporalis subiacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ, quæ intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporeale. Et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporeale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliæ huiusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est, quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmo-

di autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animæ; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio animæ vegetabilis, digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in I de Anima. Genera vero potentiarum animæ distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est. Obiectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiæ animæ obiectum est solum corpus animæ unitum. Et hoc genus potentiarum animæ dicitur vegetativum, non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei coniunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est obiectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animæ coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animæ, unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur. Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quædam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam vero sunt, quæ supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium, quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro de Anima.

1. Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

2. Ad tertium dicendum quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura, non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum, animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

3. Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus, nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animæ moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignantur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

1. Huiusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animæ augmentativa a generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in I de Anima, est enim

potentia potens salvare suscipiens ipsam. Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod opera huius animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.

RESPONDEO dicendum quod tres sunt potentiæ vegetativæ partis. Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam, ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva. Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori, supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in VII cap. De div. Nom. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in I de Anima, est enim rei iam perfectæ facere alteram qualis ipsa est. Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva, augmentativæ vero nutritiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hæ vires habeant hoc altiori modo), tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

2. Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquid principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi præparatur, et hæc est vis generativa.

3. Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducat. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco, et ideo simul recipit speciem et quantitatem secundum materiæ conditionem.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut iam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativæ et generativæ.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

1. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiæ distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo et figura, et alia quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur in I de Anima. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quam coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurius contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod non est alter sensus præter quinque.

RESPONDEO dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquid elementorum dominatur, vel aqua, vel ær, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel ær, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilibus qualitatibus, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiæ sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentialium. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentialium. Naturas autem sensibilibus quali-

tatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et æris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicitur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solæ huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum, quia, ut dicitur in VII Physic., secundum eadem alteratur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata.

2. Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quæ sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria pri-

mo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes. Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis, et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativæ, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere in I de Anima, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpusse concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates, et singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

4. Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi, est quædam species tactus quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad illas species quæ per totum corpus diffunduntur. Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quæ ei proprie obiicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quæ ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum præambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est obiectum tactus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod interiores sensus inconuenienter distinguantur.

1. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus proprii et exteriores, unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus, quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundum Philosophum, phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum.

4. Præterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu, unde dicitur in I posteriorum, quod quibus deest unus sensus, deficit una scientia. Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant æstimativam.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasie. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., ponit tria genera visionum, scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem, quæ fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

SED CONTRA est quod Avicenna, in suo libro de Anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam, et memorativam.

RESPONDEO dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæ-

cumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ. Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud præsentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilibus, cum præsentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilibus, et quæ conservet. Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquid aliud principium, cum perceptio formarum sensibilibus sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilibus ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quæ idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur vis æstimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quæ est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad inten-

tiones prædictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quæ per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione præteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroës, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet sensum communem et imaginationem, æstimativam et memorativam.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per prædicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

2. Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est; ita etiam anima subiicitur alii potentiæ, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

4. Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest. Et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

5. Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eadem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

6. Ad sextum dicendum quod Augustinus spirituales visionem dicit esse, quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUÆSTIO 67

DEINDE quæritur de potentiis intellectivis. Circa quod quærentur tredecim. Primo, utrum intellectus sit potentia animæ, vel eius essentia. Secundo, si est potentia, utrum sit potentia passiva. Tertio, si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem. Quarto, utrum sit aliquid animæ. Quinto, utrum intellectus agens sit unus omnium. Sexto, utrum memoria sit in intellectu. Septimo, utrum sit alia potentia ab intellectu. Octavo, utrum ratio sit alia potentia ab intellectu. Nono, utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. Decimo, utrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum. Undecimo, utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. Duodecimo, utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis. Tertio decimo, utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa eius essentia.

1. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ sed essentia, dicit enim Augustinus, IX de Trin., mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant. Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in I de Anima; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X de Trin., ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua eius potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium, in homilia ascensionis, homo intelligit cum Angelis. Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

SED CONTRA est quod Philosophus ponit intellectivum potentiam animæ, ut patet in I de Anima.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere, secundum præmissa, quod intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva, denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I de Anima, quod intellectus est substantia quædam. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est spiritus, vel essentia.

2. Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animæ, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo, nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione.

3. Ad tertium dicendum quod in Angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quæ ad intellectum consequitur. Et propter hoc Angelus dicitur mens vel intellectus, quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas, et ideo non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed eius virtus et potentia.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

1. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est. Sed intellectus si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in I de Anima. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilior patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. Ad Litt., et Aristoteles in I de Anima. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multo magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod intelligere est pati quoddam.

RESPONDEO dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo ægrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem duplici-

ter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum; sicut diximus de materia corporum cælestium. Quædam autem potentia est, quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in I de Anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

3. Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem.

1. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster

sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Præterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquid agens, sicut lumen, contra, lumen requiritur ad visum in quantum facit medium lucidum in actu, nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquid medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod sicut in omni natura ita et in anima est aliquid quod est omnia fieri, et aliquid quod est omnia facere. Est ergo ponere intellectum agentem.

RESPONDEO dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicitur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat species, sive ideas, ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquid ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitiva, omnes passivæ; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

2. Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles.

Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in I de Anima. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

3. Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

1. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Ioan. I, erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ.

2. Præterea, Philosophus, in I de Anima, attribuit intellectui agenti quod non aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit, in I de Anima, quod intellectus agens est substantia actu ens. Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus, nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ, habitus autem

est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet. Et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu, quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, I de Anima quod necesse est in anima has esse differentias, scilicet intellectum possibilem, et agentem.

RESPONDEO dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiores intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis, cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quæ intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, præter universales causas agentes, sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ, non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in ære. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut themistius dicit in commentario tertii de Anima. Sed in-

tellektus separatus, secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beaticatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat, idem autem est secundum actum scientia rei. Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

3. Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu, ad quod requiritur, præter præsentiam intellectus agentis, præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

4. Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiæ, quæ quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad huiusmodi species.

5. Ad quintum dicendum quod, cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus.

1. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in I de Anima. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

RESPONDEO dicendum quod veritas huius quæstionis dependet ex præmissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit, agens est honorabilius patiente. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum, sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti in quantum est immaterialis.

3. Ad tertium dicendum quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium huius actionis, et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus. Oportet tamen

quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ.

1. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis, dicit enim ibidem quod possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ. Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritur dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu, quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X de Trin., quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens.

RESPONDEO dicendum quod, cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem,

relinquitur, secundum ipsum, quædam habitus in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum. Sed hæc opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in I de Anima, quod, cum intellectus possibilis sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum; et quod hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro VI conservativa specierum, oportet dicere memoriæ esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriæ sit quod eius obiectum sit præteritum, ut præteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim, ut præteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

1. Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed magis in coniuncto; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, præter concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit, in I de Anima, quod anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.

2. Ad secundum dicendum quod præteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quæ quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quæ est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a præsentis sensibili, unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. In-

telligit enim intellectus hominem, in quantum est homo, homini autem, in quantum est homo, accidit vel in præsentem vel in præterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati, quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in præterito vel in præsentem vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ, quantum ad hoc quod est præteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est hic et nunc.

3. Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1. Augustinus enim, in X de Trin., ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentialium sensitivæ partis et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum, memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

SED CONTRA, de ratione memoriæ est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in I de Anima, attribuit intellectui, ut dictum est. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, potentia animæ distinguuntur secundum diversas ra-

tiones obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentia consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva, quæ respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis, quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia, potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentialium in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentia passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in III dist. I sent. Dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires; tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV de Trin., quod si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque coniungit. Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

2. Ad secundum dicendum quod præteritum et præsens possunt esse propriae differentia potentialium sensitivarum diversificativæ; non autem potentialium intellectivarum, ratione supra dicta.

3. Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentia.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu.

1. In libro enim de spiritu et anima dicitur, cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

2. Præterea, Boëtius dicit, in libro de Consol., quod intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in æternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III super Gen. Ad Litt., quod illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

RESPONDEO dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctio-

nem potentialium. Quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis.

2. Ad secundum patet responsio ex dictis. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boëtius comparavit intellectum æternitati, rationem vero tempori.

3. Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirat. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a VI cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

1. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod imago trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animæ sunt ipsæ eius potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit, in VI Ethic., quod scientificum animæ quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur; contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat scientificum, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum intendit æternis conspiciendis et consulendis; et quod idem sit quod Philosophus vocat ratiocinativum vel opinativum, et inferior ratio, quæ secundum Augustinum intendit temporalibus disponendis. Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit quod ex imaginatione fit opinio; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XII de Trin., quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duæ potentiæ.

RESPONDEO dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quæ intendit temporalibus rebus. Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud apostoli, ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur, in via vero iudicii, per æterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductæ ad habitum scientiæ. Et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens, idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum quantumque rationem partitionis potest pars dici. In quantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

3. Ad tertium dicendum quod scientificum de quo Philosophus loquitur non est idem quod ratio superior, nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. Opinativum autem et ratiocinativum in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia, quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut

et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duæ potentiæ; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

4. Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Diiudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhærere.

ARTICULUS 7

AD DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

1. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia. Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boëtius dicit, in V de Consol., quod ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur. Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus; sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur in I de Anima. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus quod primus motus intelligentia dicitur; quæ vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur (idest sapientia); phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum. Ergo videtur quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod intelligentia indivisibilem est, in quibus non est falsum. Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

RESPONDEO dicendum quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiæ separatæ quas nos Angelos dicimus, intelligentiæ vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de Græco translatis, dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

2. Ad secundum dicendum quod Boëtius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem dicit quod ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini, proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

3. Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ. Quæ primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur excogitatio. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est phronesis, vel sapientiæ, nam sapientiæ est iudicare, ut dicitur in I Metaphys. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare, et hæc est dispositio interioris sermonis; ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

ARTICULUS 8

AD UNDECIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

1. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in I de Anima. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

SED CONTRA est quod dicitur in I de Anima, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

RESPONDEO dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in I de Anima, quod speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

2. Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus

veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

3. Ad tertium dicendum quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias, quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est.

ARTICULUS 10

AD DUODECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

1. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. I, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinatur ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio, quod in naturali iudicatorio adsunt quædam regulæ et semina virtutum et vera et incommutabilia, hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII de Trin.; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia.

SED CONTRA, potentiæ rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.

RESPONDEO dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiolem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quæ ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et princi-

pia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentialium. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

2. Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

3. Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

ARTICULUS 11

AD TERTIUM DECIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod conscientia sit quædam potentia.

1. Dicit enim Origenes quod conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur a malis et adhæret bonis. Sed spiritus in anima nominatur potentiam aliquam, vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. IV, renovamini spiritu mentis vestræ; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, XII super Gen. Ad Litt. Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subiectum peccati, dicitur enim ad Tit. I, de quibusdam, quod inquinatæ sunt eorum mens et conscientia. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine. Nec est habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

SED CONTRA, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

RESPONDEO dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum

ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi, conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicuius nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiæ attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, synderesim conscientiam nominat; et basilius naturale iudicatorium; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

2. Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

3. Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est.

QUÆSTIO 68

DEINDE considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensualitate; tertio, de voluntate; quarto, de libero arbitrio. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ. Secundo, utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia.

1. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

SED CONTRA est quod Philosophus, in I de Anima, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II libro distinguit vires appetitivas a cognitivis.

RESPONDEO dicendum quod necesse est ponere quantumdam potentiam animæ appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit om-

nia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

2. Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentialium; non autem materialis diversitas.

3. Ad tertium dicendum quod unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ.

1. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ, cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quæ sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distinguere a sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam

in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

SED CONTRA est quod Philosophus, in I de Anima, distinguit duplicem appetitum, et dicit quod appetitus superior movet inferiorem.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in I de Anima, et XII Metaphys. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

1. Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit, nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

2. Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua rhetorica, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in I de Anima, opinio universalis non movet nisi mediante particulari, et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUÆSTIO 69

DEINDE considerandum est de sensualitate. Circa quam quærentur tria. Primo, utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum. Secundo, utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias. Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediatur rationi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva.

1. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est. Sed corporis sensus sub VI cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII de Trin., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivæ. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

SED CONTRA est quod sensualitas definitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

RESPONDEO dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII de Trin., sicut ab actu sumitur nomen potentia, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc, quod res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

1. Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendatur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

2. Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis, vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

3. Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam, inclinavit in

effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentes significatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

1. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in I de Anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili, dicit enim Hieronymus, super Matth., possideamus in irascibili odium vitiorum. Sed odium, cum contrarietur amor, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

SED CONTRA est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

RESPONDEO dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentia. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et hæc dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quæ convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et hæc vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. Hæc

autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passionibus irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passionibus irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in lætitiâ terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibus et venereis, ut dicitur in I de Animalibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis æstimatoria, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et hæc est vis irascibilis.

3. Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

1. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi, unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud apostoli, ad Rom. VII, video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi, non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.

RESPONDEO dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimatoria virtute; sicut ovis æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimatoriæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quæ dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despoticum principatu; intellec-

tus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

3. Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

QUAESTIO 67

DEINDE considerandum est de voluntate. Circa quam quaeruntur quinque. Primo, utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat. Secundo, utrum omnia ex necessitate appetat. Tertio, utrum sit eminentior potentia quam intellectus. Quarto, utrum voluntas moveat intellectum. Quinto, utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat.

1. Dicit enim Augustinus, in V de Civ. Dei, quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne

quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Praeterea, potestates rationales, secundum Philosophum, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis, quia, ut dicitur in I de Anima, voluntas in ratione est. Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea, secundum voluntatem sumus Domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus Domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in XIII de Trin., quod beatitudinem omnes una voluntate appetunt. Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

RESPONDEO dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necessesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis. Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium

aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

3. Ad tertium dicendum quod sumus Domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum Domini sumus.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.

1. Dicit enim Dionysius, IV de div. Nom., quod malum est præter voluntatem. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum, dicit enim Augustinus, super Gen. Ad Litt., quod animalia moventur visis. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur, et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

RESPONDEO dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam dictum est. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariae, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotio-

nem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem, non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstratur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

2. Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

3. Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus.

1. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animæ apparet, proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus, dicitur enim I ad Cor. XIII, si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

SED CONTRA est quod Philosophus, in X Ethic., ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

RESPONDEO dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quæ sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quæ sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur, sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem

significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

2. Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno et eodem potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturæ ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem.

3. Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum.

1. Movens enim est nobilior et prius moto, quia movens est agens; agens autem est nobilior patiente, ut Augustinus dicit XII super Gen. Ad Litt., et Philosophus in I de Anima. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem, quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere. In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

RESPONDEO dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo

voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Cælum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quædam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest, uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quædam determinata animæ potentia habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate, quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quædam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæc potentiæ suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et similiter ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statim in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII ethicæ eudemicæ, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distinguere debeant in appetitu superiori, qui est voluntas.

1. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur Sap. VI, concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum. Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Matth., monet ut odium vitiorum possideamus in irascibili. Ergo irascibilis et concupiscibilis distinguere debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilibus obiectorum, sed intelligibilibus. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

3. Præterea, in libro de spiritu et anima dicitur quod has potentias (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) habet anima antequam corpori misceatur. Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed coniuncti, ut supra dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

SED CONTRA est quod Gregorius Nyssenus, dicit, quod irrationalis pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II. Et Philosophus dicit, in I de Anima quod voluntas in ratione est, in irrationali autem parte animæ concupiscentia et ira, vel desiderium et animus.

RESPONDEO dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur

voluntas. Quia, sicut supra dictum est, potentia quæ ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicatur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum, si autem esset aliqua potentia quæ esset albi in quantum est album, et non in quantum est coloratum, diversificaretur a potentia quæ esset nigri in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularem bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnavum eius quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis, sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

1. Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur Angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro de spiritu et anima, quod irascibilis et concupiscibilis sunt animæ antequam uniatu corpori (ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis), licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

3. Unde patet solutio ad tertium.

QUÆSTIO 68

ARTICULUS 1

DEINDE quæritur de libero arbitrio. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum homo sit liberi arbitrii. Secundo, quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus. Tertio si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva. Quarto, si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

AD PRIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii.

1. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult, dicitur enim Rom. VII, non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio. Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis, dicitur enim ad Rom. IX, non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I Metaphys. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem, dicitur enim Prov. XXI, cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud; et Philipp. II, Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est Dominus suorum actuum. Sed homo non est Dominus suorum actuum, quia, ut dicitur Ierem. X, non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos. Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit, in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XV, Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Glossa, idest in libertate arbitrii.

RESPONDEO dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pænæ. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quædam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinc-

tu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit.

2. Ad secundum dicendum quod verbum illud apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

3. Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

4. Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

5. Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpo-

ream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est. Unde per hoc libertati arbitrii non præiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quæ aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia.

1. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit quod liberum arbitrium est habitus animæ liber sui. Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum, Augustinus enim dicit quod homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

SED CONTRA est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiæ; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

RESPONDEO dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quandam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus, dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis, hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio, quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturali-

ter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passionem vel ad actus bene vel male, ut dicitur in II Ethic., nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quæ est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

2. Ad secundum dicendum quod facultas nominatur quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum, nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

3. Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est a coactione; sed quantum ad libertatem quæ est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu Moralium dicitur, in secunda parte huius operis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva.

1. Dicit enim Damascenus quod cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertine-

re, quia electio importat quandam comparisonem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in III Ethic., quod electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

RESPONDEO dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ, ex parte quidem cognitivæ, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri præferendum; ex parte autem appetitivæ, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI Ethic. Sub dubio derelinquit utrum principaliter pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. In hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium.

2. Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus, unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

3. Ad tertium dicendum quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a VI cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

1. Dicit enim Damascenus, in libro II, quod aliud est thesis, aliud vero bulesis, thesis autem est voluntas; bulesis autem videtur arbitrium liberum, quia bulesis, secundum ipsum, est voluntas quæ est circa aliquid quasi unius per comparisonem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III Ethic., quia voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia præter voluntatem. Et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, in III libro, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

RESPONDEO dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra quod eiusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

1. Ad primum ergo dicendum quod bulesis distinguitur a thesi, non propter diversitatem potentialium, sed propter differentiam actuum.

2. Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUÆSTIO 70

CONSEQUENTER considerandum est de actibus animæ, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas, aliæ enim animæ potentiæ non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent, et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivæ partis agetur. In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus, primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita, primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam. Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt, primo quidem per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum. Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ. Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliis formis immaterialibus separatis. Quinto, utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis. Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu. Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II soliloq. Quod corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest. Dicit etiam, XII super Gen. Ad Litt., quod visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi au-

tem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

SED CONTRA est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

RESPONDEO dicendum, ad evidentiam huius quæstionis, quod primi Philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, æstimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, ut recitat Philosophus in IV Metaphys. His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilem dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporaliū species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiæ (quod est proprium scientiæ naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quæ nobis manifestæ sunt notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse earum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse, et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus. Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, quod ex ipsa operatione intel-

lectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII de Civ. Dei, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia, quia sequeretur quod Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

3. Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile, cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, X de Trin., quod anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa, dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ. Sed per similitudines corporum corpora intelligit.

Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit, in I de Anima, quod anima quodammodo est omnia. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsa substantia animæ quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, IX de Trin., quod mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

RESPONDEO dicendum quod antiqui Philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero naturales, quia considerabant res cognitae esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitae etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii, ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de ære et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum. Sed hæc opinio improbat. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX Metaphys., unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuire animæ principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra empedoclem argumentatur in I de Anima. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio

esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem, cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ; ut dicitur in II libro de Anima. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines, non quod anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim quod servat aliquid, scilicet non formatum tali imagine, quod libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc dicit esse mentem vel intellectum. Partem autem quæ informatur huiusmodi imaginibus scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

2. Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit quodammodo animam esse omnia, in quantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

3. Ad tertium dicendum quod quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quandam similitudinem in-

ferioris creaturæ prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

1. Dicit enim Gregorius, in homilia ascensionis quod homo habet commune cum Angelis intelligere. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas, unde in libro de causis dicitur quod omnis intelligentia est plena formis. Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in menone Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum.

RESPONDEO dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia

ad huiusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere, nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Præcipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est, inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum, sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt secundum Gregorium, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet, materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam, intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

2. Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

3. Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones, utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

1. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia, intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ specierum sensibilibus quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formæ a materia separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

SED CONTRA est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilibus per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur

ponebat formas sensibiles quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilibus est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilibus intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere. Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniat propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad eius propriam operationem, quæ est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animæ nisi in quantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliuosa propter unionem ad corpus, et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unionem. Remanet igitur quærendum quæ sit causa unionem animæ ad corpus. Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animæ est ut intelligat per species ab intelligentia

agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilibus quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilibus et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

2. Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus æternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu præsentis vitæ, non cognoscit rationes æternas, quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto coniungitur, ut Dionysius dicit in I cap. Mysticæ theologiæ. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea, Rom. I, dicitur quod invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XII Confess., si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo vide-

mus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II de Doctr. Christ., Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ vero invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideæ vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. De div. Nom.; ideo Augustinus, in libro octoginta trium quæst., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quæritur utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu præsentis vitæ, non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Psalmo IV, dicitur, multi dicunt, quis ostendit nobis bona? cui quæstioni Psalmista respondet, dicens, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis, exiguntur spe-

cies intelligibiles a rebus acceptæ, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt? quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quæst., quod rationalis anima non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum æternarum, esse idonea; sicut sunt animæ beatorum.

1. Et per hæc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur, quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo, per hoc quod omnia quæ per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere volumus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur. Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur, omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. Unde concludit quod imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. Non ergo intellectualis cognitio a sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia, intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

SED CONTRA est quod Philosophus probat, I Metaphys., et in fine poster., quod principium nostræ cognitionis est a sensu.

RESPONDEO dicendum quod circa istam quæstionem triplex fuit Philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod nulla est alia causa cuiuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras; ut Augustinus dicit in epistola sua ad dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in libro de Somn. et vigil., quod democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro de Anima. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem democritus assererat fieri per imaginum defluxiones. Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensus etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilibus formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. Ad Litt., ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quæ sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum, non per modum defluxionis, ut democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I de generat. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis.

Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in VI imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativæ sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in libro de Anima; tamen est quædam operatio animæ in homine quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt a sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

3. Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos.

SED CONTRA EST quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod nihil sine phantasmate intelligit anima.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus modis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendum scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum pro-

prium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturæ est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

1. Ad primum ergo dicendum quod species conservatæ in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

2. Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

3. Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu præsentis vitæ, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

1. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro de Somn. et Vig.; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

SED CONTRA est quod in dormiendo ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII super Gen. Ad Litt. Dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent cognoscantur, et præcipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, in III de cælo, quod sicut finis factivæ scientiæ est opus, ita naturalis scientiæ finis est quod videtur principaliter secundum sensum, faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quæ in præsentis statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

2. Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro de Somn. et Vig. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appa-

reant phantasmata; sicut præcipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quæ videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO 71

DEINDE considerandum est de modo et ordine intelligendi. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatis. Secundo, utrum species intelligibiles abstractæ a phantasmatis, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur. Tertio, utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale. Quarto, utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. Quinto, utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. Sexto, utrum intellectus possit errare. Septimo, utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius. Octavo, utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatis.

1. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatis, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatis.

3. Præterea, in I de Anima dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatis, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in I de Anima, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatis species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatis.

5. Præterea, Philosophus, in I de Anima, dicit quod intellectus intelligit species in phantasmatis. Non ergo eas abstrahendo.

SED CONTRA est quod dicitur in I de Anima, quod sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt. Ergo oportet quod materialia intelligantur in quantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivæ potentiæ est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiva est quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivæ obiectum est forma sine materia subsistens, etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id

quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutæ considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectus est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

2. Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et

ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæc carnes et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitatis subiectæ, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quædam vero sunt quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

3. Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

4. Ad quartum dicendum quod phantasmata et il-

luminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

5. Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractæ, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

1. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quæ est extra animam, quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit, in I periherm., quod voces sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum. Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

SED CONTRA, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivæ quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem

intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus essent solum species quæ sunt in anima, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quæ manet in agente, ut videre et intelligere, altera quæ transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod lapis non est in anima, sed species lapidis; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intel-

lectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

2. Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accedit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quæretur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accedit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accedit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

3. Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quæ intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam, quia prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia. Er-

go universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriora nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit, in I Physic. Quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posteriora nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posteriora nota quoad nos.

SED CONTRA est quod dicitur in I Physic., quod ex universalibus in singularia oportet devenire.

RESPONDEO dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio. Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, in I Physic., quod sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posteriora autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale, utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universalis, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal in quantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale. Et quia sensus exit de potentia in

actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in I Physic. Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

1. Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I de Anima dicitur quod animal universale aut nihil est, aut posterius est. Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quæ secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturæ. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in libro de generat. Animal. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

2. Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et

ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub animali non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

3. Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est, et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius, et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definitia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

4. Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphys. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium, nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod possimus multa simul intelligere.

1. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro de Anima, et eadem ratio est de quacunque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

SED CONTRA est quod dicitur in libro Topic., quod intelligere est unum solum, scire vero multa.

RESPONDEO dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum, dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest, et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit,

VIII super Gen. Ad Litt., quod Deus movet creaturam spirituales per tempus.

2. Ad secundum dicendum quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quæcumque formæ eiusdem generis, licet non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

3. Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem, et sic non simul intelliguntur.

4. Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus præsens, præteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus, nihil enim invenitur in rebus nisi res quæ significatur per prædicatum et subiectum, quæ est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

SED CONTRA, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I Periherm. Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

RESPONDEO dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et ac-

cientia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quæ statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparisonem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparisonem rerum.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatis; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositio et divisioni intellectus adiungitur tempus.

3. Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formæ ad materiam, et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte prædicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum, et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam prædicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei, nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, id est habens albedinem, idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ, nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, socrates vero quod habet omnia hæc cum materia individuali; et secundum hanc identitatis ratio-

nem, intellectus noster unum componit alteri prædicando.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. Dicit enim Philosophus, in VI Metaphys., quod verum et falsum sunt in mente. Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est, errant enim qui operantur malum, ut dicitur Prov. XIV. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Et Philosophus dicit, in libro de Anima, quod intellectus semper est rectus.

RESPONDEO dicendum quod Philosophus, in I de Anima, comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quæ autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiæ, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus

utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX Metaphys.

1. Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter

2. Dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione.

3. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua præstantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quælibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere.

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit æqualitas quædam intellectus et rei, non recipit magis et minus, non enim proprie dicitur aliquid magis et minus æquale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

SED CONTRA est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

RESPONDEO dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio

modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo, unde dicitur in I de Anima quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem, illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

1. Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

2. Et similiter ad secundum, veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

3. Ad tertium dicendum quod differentia formæ quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ, secundum materiam diversificatæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

1. Dicit enim Philosophus, in I Physic., quod intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione. Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilia. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis, quia definitio est ex prioribus et notioribus, ut dicitur in VI Topic. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut linea enim, ut euclides dicit, est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta. Et unitas ponitur in definitione numeri, quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphys. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile, quia intellectus est simplex, ut dicitur in I de Anima. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

SED CONTRA est quod dicitur in I de Anima, quod indivisibile monstratur sicut privatio. Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

RESPONDEO dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum præsentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in I de Anima. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quæ est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est, et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, punctum est cuius pars non est, et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in X Metaphys. Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus.

1. Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora, quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem dicit Philosophus, tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere.

2. Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ, manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in

definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

3. Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum, alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

QUÆSTIO 72

DEINDE considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat. Et circa hoc quæruntur quatuor. Primo, utrum cognoscat singularia. Secundo, utrum cognoscat infinita. Tertio, utrum cognoscat contingentia. Quarto, utrum cognoscat futura.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem. Socrates est homo, eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare, alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

SED CONTRA est quod dicit Philosophus, in I Physic., quod universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.

RESPONDEO dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singu-

lare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in I de Anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, socrates est homo.

1. Unde patet solutio ad primum.
2. Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII Ethic. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in I de Anima.
3. Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.
4. Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita.

1. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.
2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportionis et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.
3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu, contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.
4. Præterea, intellectus, cum non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

SED CONTRA est quod dicitur in I Physic., quod infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum.

RESPONDEO dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III Physic. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III Physic., est enim infinitum cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere, et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione, intelligendo enim efficitur scientes, ut dicitur in II Ethic. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissimus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam, in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsentem Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

2. Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in prin-

cupiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

3. Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successione numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

4. Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium.

1. Quia, ut dicitur in VI Ethic., intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

2. Præterea, sicut dicitur in IV Physic., ea quæ quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

SED CONTRA, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

RESPONDEO dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur, nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formæ, quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium, ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ a materia particu-

lari. Dictum autem est supra quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu, rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam vero de contingentibus.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura; sicut corniculæ frequenter crocitantés significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. VIII, multa hominis afflictio, qui ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.

RESPONDEO dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt, uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt præsentia dum in cursu rerum sunt futura, in quantum eius æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis

sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causæ sunt vel magis vel minus inclinatæ ad effectus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII Confess., anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere, et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonicus posuerunt, quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem Dæmonum fit aliqua commotio in phantasia ad præsignandum aliqua futura quæ Dæmones cognoscunt, ut supra dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cælestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum cælestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia, ut dicitur in libro de Somn. et vigil., quæ deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione ær noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.

3. Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasia quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cælestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro de Somn. et vigil., quod quidam imprudentissimi sunt maxime prævidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.

QUÆSTIO 73

DEINDE considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quæ in se sunt. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam. Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes. Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum. Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

1. Dicit enim Augustinus, IX de Trin., quod mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.

2. Præterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur I de Anima. Sed mens humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

SED CONTRA est quod dicitur in I de Anima, quod intellectus intelligit seipsum sicut et alia. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

RESPONDEO dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter

intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I Physic. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum præsentis vitæ, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX de Trin., in tuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inter has duas cognitiones.

Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, non velut absentem se quærat mens cernere; sed præsentem quærat discernere, id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

1. Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter, vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

2. Ad secundum dicendum quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens.

3. Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiæ sunt sine materia, sicut substantiæ separatæ quas Angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta et est intelligens, sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit, in I de Anima, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

1. Dicit enim Augustinus, XIII de Trin., non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. Et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialem in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialem per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

SED CONTRA, habitus sunt principia actuum, sicut et potentia. Sed sicut dicitur I de Anima, priores potentia, secundum rationem, actus et operationes sunt. Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentia.

RESPONDEO dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam præsentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

1. Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorum actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

2. Ad secundum dicendum quod habitus sunt præsentialem in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum præsentis vitæ, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt præsentialem in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, propter quod unumquodque, illud magis, veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, puta in uno genere causæ, puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem, ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, in quantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit, et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro de Anima. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X de Trin., intelligo me intelligere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati, sicut ædificatio ædificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX Metaphys. Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere. Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet

angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit quod obiecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum præsentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

2. Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo

et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus, in libro X Confess., attribuit affectionibus animæ quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones. Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in anima nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, X de Trin., intelligo me velle.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibilibiter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibilibiter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in I de Anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibilibiter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subiecto differrent, sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicaretur in una substantia animæ, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

2. Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quæ sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

3. Ad tertium dicendum quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per præsentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiatum. Et ideo Augustinus dicit affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

QUÆSTIO 74

DEINDE considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias. Et circa hoc quærentur tria. Primo, utrum anima humana, secundum statum præsentis vitæ, possit intelligere substantias immateriales quas Angelos dicimus, per seipsas. Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. Tertio, utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima humana, secundum statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Huiusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus, cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quod ea quæ sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilibus corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in I de Anima. Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

4. Præterea, Commentator dicit, in II Metaphys., quod si substantiæ abstractæ non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi a nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo

intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. IX, quæ in cælis sunt, quis investigabit? in cælis autem dicuntur huiusmodi substantiæ esse; secundum illud Matth. XVIII, Angeli eorum in cælis etc. Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

RESPONDEO dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus, et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem. Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum præsentis vitæ, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus. Sed tamen Averrøes, in comment. Tertii de Anima, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiæ separatæ nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis, principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artificii et serræ; formæ autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatu nobis. Ita

quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit, vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem. Sed prædicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus, quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat in quantum est actu. Sicut etiam supra dictum est circa intellectum possibilem. Secundo quia, secundum modum prædictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculatis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum. Tertio, quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis, quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas. Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I Ethic., qui dicit quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem. Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie. Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I Ethic., quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem. Et enumeratis multis virtutibus, in decimo, concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam. Sexto, quia su-

pra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ, ad eadem active se extendens, ad quæ se extendit intellectus possibilis receptive, quia, ut dicitur in I de Anima, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum præsentis vitæ, ad materialia sola; quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum præsentis vitæ, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophos dicatur quod scientia de Anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

2. Ad secundum dicendum quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem, alioquin oporteret dicere quod empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitæ in cognoscente quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum præsentis vitæ, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis, et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

3. Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiuntur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improporcionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improporcionatæ intellectui nostro, secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

4. Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiæ separatæ non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu, intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

5. Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per

immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis; et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionysius, I cap. Cæl. Hier., quod non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cælestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur. Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et definitiones sunt de substantiis immaterialibus, definit enim Damascenus Angelum; et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theologis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt a nobis per res materiales.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, I cap. De div. Nom., quod sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Averrøes narrat in I de Anima, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quæ sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposi-

to quod substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

1. Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. Cæl. Hier.

2. Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis, sic enim corpora cælestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus, sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.

3. Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adæquant earum virtutes.

4. Ad quartum dicendum quod substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ, conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro de

Trin., et in libro de vera relig. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis, ipse enim est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Ioan. I. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

SED CONTRA est quod dicitur Ioan. I, Deum nemo vidit unquam.

RESPONDEO dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum præsentis vitæ, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli ad Rom. I, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

2. Ad secundum dicendum quod propter quod unumquodque, illud magis, intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

3. Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO 75

DEINDE considerandum est de cognitione animæ separata. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Secundo, utrum intelligat substantias separatas. Tertio, utrum in-

telligat omnia naturalia. Quarto, utrum cognoscat singularia. Quinto, utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata. Sexto, utrum possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ. Septimo, utrum distantia localis impediatur cognitionem animæ separata. Octavo, utrum animæ separata a corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Neque per species quas abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in I de Anima, quod si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

RESPONDEO dicendum quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quæstio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animæ, si peius intelligeret corpori uni-

ta quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis, quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præsto phantasmata ad quæ convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam. Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilior quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis; in inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute in-

tellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciam in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliquantulum apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicantur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturæ ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniat, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire, nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

2. De quo etiam procedit secunda ratio.

3. Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata, cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ; quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intel-

ligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam Philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. XVI. Ergo vident etiam et Dæmones et Angelos animæ separatæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in *R IX de Trin.*, mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi in quantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam, sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia, unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ, sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis, sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravitatem et occupationem corporis a puritate intelligentiæ impeditur.

2. Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas. Quæ tamen deficiunt a perfecta repræsentatione eorum,

propter hoc quod animæ natura est inferior quam Angeli.

3. Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat.

1. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilia. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt minus intelligibilia.

SED CONTRA, in Dæmonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed Dæmones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

2. PRÆTEREA, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli, sed tamen, quia natura animæ est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, super Gen. Ad Litt. Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

1. Ad primum ergo dicendum quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia,

sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut anima separata non perfecte intelligit substantias separatas ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quæ nec Angeli nec Dæmones nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

4. Ad quartum dicendum quod cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

SED CONTRA est quod dives in inferno positus dixit, habeo quinque fratres, ut habetur Luc. XVI.

RESPONDEO dicendum quod animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatis, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ,

possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animæ vero separatæ confusam. Unde Angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animæ vero separatæ non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodammodo determinantur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis.

1. Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod habitus scientiæ hic acquisitæ non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, scientia destruetur.

2. Præterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit, in libro prædicament., quod habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab ægritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, discamus in terris, quorum scientia nobis per-severet in cælo.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hic acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in I de Anima; oportet quod habitus scientiæ hic acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur, nam habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, ut dicitur in II Ethic. Actus autem intellectus ex quibus in præsentis vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas; et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro de longitudine et brevitate vitæ, dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro prædicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet oblivionem, ex parte memorativæ, et deceptionem, ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod

habitus scientiæ, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit, nunc cognosco ex parte.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

3. Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconueniens sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata.

1. Dicit enim Philosophus, in I de Anima, quod corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat. Sed considerare ea quæ prius aliquis novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit, in II Ethic., quod habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur. Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

SED CONTRA est quod Luc. XVI, dicitur ad divitem in inferno positum, recordare quia recepisti bona in vita tua.

RESPONDEO dicendum quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est obiecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex

specie lapidis quæ est in oculo, sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est; status autem animæ separatæ non sit idem sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquiras, anima separata intelligere possit quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscencia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

3. Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de cura pro mortuis agenda, quod animæ mortuorum ibi sunt, ubi ea quæ hic fiunt scire non possunt. Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de divinatione Dæmonum, quod Dæmones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem Dæmonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam quam Dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediatur.

SED CONTRA est quod dicitur Luc. XVI, quod dives cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe. Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus.

Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem, requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis, quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quæ in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantie causa esse credatur, sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod Dæmones habent corpora naturaliter sibi unita, secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expresse tangit, licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit XXI libro de Civ. Dei.

3. Ad tertium dicendum quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEditur. Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur; secundum illud Luc. XVI, habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I Reg. XXVIII. Sed hoc non esset si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non

cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra negatum est.

SED CONTRA est quod dicitur Iob XIV, sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget.

RESPONDEO dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatæ sunt a conversatione viventium, et coniunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt a corpore separatæ. Unde ea quæ apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII Moralium, dicens, mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro de cura pro mortuis agenda, dicens quod animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit, quod tamen de Animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent. Augustinus vero, in libro de cura pro mortuis agenda, expresse dicit quod nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii, ut habetur in Glossa, super illud, Abraham nescivit nos, Isaia LXIII. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit iosiæ regi quod prius moreretur ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur IV Reg. XXII. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde præmittit, ut volet, accipiat quisque quod dicam. Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit, nullo modo credendum est. Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animæ sanctorum Deum videntes, omnia præsentia quæ hic aguntur cognoscant. Sunt enim Angelis æquales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quæ apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissime iustitiæ divinæ coniunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiæ divinæ dispositio exigit.

1. Ad primum ergo dicendum quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum

statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per Angelos seu Dæmones; vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem libro dicit.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro prædicto. Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur Eccli. XLVI, quod dormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ. Vel illa apparitio fuit procurata per Dæmones, si tamen ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur.

3. Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam.

QUÆSTIO 76

POST præmissa considerandum est de prima hominis productione. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis; tertio, de statu et conditione hominis primo producti; quarto, de loco eius. Circa productionem autem consideranda sunt tria, primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri; tertio, quantum ad productionem mulieris. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. Secundo, supposito quod sit facta, utrum sit creata. Tertio, utrum sit facta mediantibus Angelis. Quarto, utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei.

1. Dicitur enim Gen. II, formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem. Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt, quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

SED CONTRA est quod Augustinus, in libro de origine animæ, enumerat quædam quæ dicit esse multum aperteque perversa, et fidei catholicæ adversa; inter quæ primum est, quod quidam dixerunt Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse.

RESPONDEO dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias, quæ omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est. Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incæperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I de Anima, per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichæi, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et varro dixit quod Deus est anima mundum motu et ratione gubernans; ut Augustinus narrat, VII de Civ. Dei. Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere. Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

2. Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est

suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

3. Ad tertium dicendum quod differens, proprie acceptum, aliquo differt, unde ibi quæritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens; ut dicitur in X Metaphys. Nam simplicia diversa sunt seipsis, non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem.

1. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicuius videtur educi de potentia materiæ, cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ. Et sic nulla forma exhibit in esse per generationem. Quod est inconueniens.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, creavit Deus hominem ad imaginem suam. Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

RESPONDEO dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formæ non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est. Unde

sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præiacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ; neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales in invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cælestis corporis, alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præiacente.

2. Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiæ, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est; propterea non educitur de potentia materiæ.

3. Ad tertium dicendum quod non est simile de Anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis.

1. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio, Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per Angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in IV Meteor. Sed spirituales substantiæ sunt multo magis perfectæ quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, quod Deus ipse inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei,

causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito, cum semper agens secundum præsupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiæ, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus.

1. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatus, ut supra habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

SED CONTRA est quod actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

RESPONDEO dicendum quod Origenes posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam Angelos, æquales esse secundum suam naturam conditionem, sed solum merito distare; sic ut quædam earum corporibus alligarentur, quæ sunt animæ hominum vel cælestium corporum; quædam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra iam diximus, et ideo relinquatur ad præsens. Augustinus vero, in VII super Gen. Ad Litt., dicit quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod

corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes, quod non potest de Anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spiritali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant. Dicit enim, credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur. Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos, tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si natura animæ haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

2. Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis. Sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

3. Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animæ, esse non debuit.

QUÆSTIO 77

DEINDE considerandum est de productione corporis primi hominis. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, de materia ex qua productum est. Secundo, de

auctore a quo productum est. Tertio, de dispositione quæ ei per productionem est attributa. Quarto, de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terræ.

1. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo, quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cælestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cælesti.

3. Præterea, ignis et ær sunt nobiliora corpora quam terra et aqua, quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex ære quam ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, formavit Deus hominem de limo terræ.

RESPONDEO dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, Dei perfecta sunt opera. Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se præhabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa, secundum unam eius essentiam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt a Deo in natura producta, per formas diversas. Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritalium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero cælestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam æqualitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et ær, quia vita præcipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est æris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis æqua-

litas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

1. Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

2. Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus cæleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cælesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impossibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore cælesti dividi, vel elementis permisceri, propter cælestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum,

3. Secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia, et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores, quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere, medium enim est quodammodo in potentia ad extrema.

4. Ad quartum dicendum quod in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est; tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et ære, quæ sensu non percipiuntur a rudibus mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum.

1. Dicit enim Augustinus, in III de Trin., quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediate a Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producat a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cælestis corporis, nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cælestis; et Albumasar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cælestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus cæleste.

4. Præterea, Augustinus dicit, super Gen. Ad Litt., quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creaturæ corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XVII, Deus de terra creavit hominem.

RESPONDEO dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui formas quæ sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit Philosophus, in VII Metaphys., per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est; et quia oportet agens esse simile facto non venit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quæ est in materia, sit causa formæ quæ est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc, Angeli non possunt transmutare corpora ad formam ali-

quam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III de Trin. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod, etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quæ nullo modo Angeli facere possunt; sicut quod suscitatur mortuos, et illuminat cæcos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

2. Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cælestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cælestis corporis, prout Philosophus dicit, in II Physic., quod homo generat hominem ex materia, et sol. Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cælestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita, manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectæ, quam ad productionem rei imperfectæ.

3. Ad tertium dicendum quod motus cæli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod cæci illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terræ formatur.

4. Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam, ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis præexistit in operibus productis secundum causales rationes.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem.

1. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quæ

sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Præterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam; animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum.

RESPONDEO dicendum quod omnes res naturales productæ sunt ab arte divina, unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparisonem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in II Physic., et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam. Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ, ad ea quæ requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

1. Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali, et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra dictis apparet. Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum, tum ut liberius

in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quædam animalia sunt homine velociora, cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

2. Ad secundum dicendum quod cornua et unguæ, quæ sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiam terrestri elementi; quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ. Et ideo hæc homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitæ necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in I de Anima, dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

3. Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus præcipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cælestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertio, quia oportet quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oportet quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens, ma-

xime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, id est caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi, et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo, nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emit tit superfluum.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describitur.

1. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur, dixit Deus, fiat, et factum est. Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est. Ergo inconvenienter dicitur, faciamus hominem.

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat, formavit Deus hominem de limo terræ, subiunxit, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ.

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ.

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum, fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset, ad imaginem suam fecit illum, addidit, masculum et feminam creavit eos.

IN CONTRARIUM EST auctoritas Scripturæ.

RESPONDEO dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI super Gen. Ad Litt., non in hoc præeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit, opera manuum eius sunt cæli, et alibi, aridam fundaverunt manus eius, sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere.

2. Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum Angelis dixisse, faciamus hominem; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

3. Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit, cum utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconueniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso. Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, formavit Deus hominem, intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ, intelligitur de spiritu sancto; sicut et Dominus insufflavit in apostolos, dicens, accipite spiritum sanctum, Ioan. XX. Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus in libro de Civ. Dei, excluditur per verba Scripturæ. Nam subditur ad prædicta, et factus est homo in animam viventem, quod apostolus, I ad Cor. XV, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animaleam refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima, ut sic quod dicitur, inspiravit in faciem eius spiraculum vitæ, sit quasi expositio eius quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

4. Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

5. Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Un de Animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUAESTIO 78

DEINDE considerandum est de productione mulieris. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci. Secundo, utrum debuerit fieri de viro. Tertio, utrum de costa viri. Quarto, utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione.

1. Dicit enim Philosophus, in libro de generat. Animal., quod femina est mas occasionatus. Sed nihil oc-

casionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta, nam, ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. III, sub viri potestate eris; et Gregorius dicit quod, ubi non delinquimus, omnes pares sumus. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir, semper enim honorabilius est agens patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. Ad Litt. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi.

RESPONDEO dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri, non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia, quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam cælestium corporum. Quædam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio, unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ coniungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino coniungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. II, erunt duo in carne una.

1. Ad primum ergo dicendum quod per respectum

ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum, sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis Australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro de generat. Animal. Sed per comparisonem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

2. Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio œconomica vel civilis, secundum quam præsidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiam statum, ut infra dicitur.

3. Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, præsertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro.

1. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est adiutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam, unde personæ propinquæ a matrimonio excluduntur, ut patet Levit. XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XVII, creavit ex ipso, scilicet viro, adiutorium sibi simile, idest mulierem.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. XVII, quod Deus fecit ex uno omne genus hominum. Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabiliter inhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. II, de viro sumpta est, quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam, quod non contingit in aliis animalibus. Tertio quia, ut Philosophus dicit in VIII Ethic., mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminæ, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio. Quarto est ratio sacramentalis; figuratur enim per hoc quod ecclesia a Christo sumit principium. Unde apostolus dicit, ad Ephes. V, sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et, cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

3. Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina, unde eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc, ratio non sequitur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri.

1. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem, quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa; vel etiam per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, super Gen. Ad Litt., non est possibile ut aliquid corpus crescat, nisi rareseat. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus evæ. Ergo eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem.

RESPONDEO dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet dominari in viro, et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est ecclesia instituta.

1. Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt per multiplicationem materiæ absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV Physic. Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito. Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ, vel per creationem; vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque milia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ vel panum.

2. Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum

delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

3. Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo.

1. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, III de Trin., quod corporalia dispensantur a Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non immediate a Deo.

3. Præterea, ea quæ præextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturæ, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX super Gen. Ad Litt. Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in eodem libro, formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminæ. Unde ex alia quacumque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX super Gen. Ad Litt., an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus, certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit, non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, ut sic fieri posset. Et ideo secundum causales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam creatoris.

QUÆSTIO 79

DEINDE considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. Et circa hoc quærentur novem. Primo, utrum in homine sit imago Dei. Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine. Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine. Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum. Sexto, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem. Septimo, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus. Octavo, utrum per comparisonem ad omnia obiecta. Nono, de differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei non sit in homine.

1. Dicitur enim Isaiæ XL, cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?
2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit apostolus, ad colos. I, qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. Non ergo in homine inveniatur Dei imago.
3. Præterea, Hilarius dicit, in libro de synod., quod imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens; et iterum dicit quod imago est rei ad rem coæquantam indiscreta et unita similitudo. Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst., ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius. Æqualitas autem non est de ratione imaginis, quia, ut Augustinus ibidem dicit, ubi est imago, non continuo est æqualitas; ut patet in imagine alicuius in speculo refulgente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imaginis, quod in-

sit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quod in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei, præpositio enim ad accessum quandam significat, qui competit rei distanti.

1. Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis, et ideo signanter dicit, quam imaginem ponetis ei? sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

2. Ad secundum dicendum quod primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est, et ideo dicitur imago, et nunquam ad imaginem. Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur ad imaginem. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro de decem chordis.

3. Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam, et sic est unitas vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit rei ad rem coæquantam, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

1. Dicit enim Dionysius, in libro de div. Nom., habent causata causarum suarum contingentes imagines. Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod radius solaris maxime habet similitudinem divinæ bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo, quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Præterea, Boëtius in libro de Consol., dicit de Deo, mundum mente gerens, similique in imagine formans. Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, VI super Gen. Ad Litt., hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua præstat pecoribus. Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

RESPONDEO dicendum quod non quælibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginem alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et præcipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod imago est species indifferens. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. Quæ, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst., ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet quod solæ intellectuales creaturæ, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quæ deficiunt a ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum contingentes imagines, idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilatur radii solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

3. Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, se-

cundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliæ partes universi.

4. Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boëtio secundum rationem similitudinis qua artificiatum imitatur speciem artis quæ est in mente artificis, sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia; et primæ vitæ in quantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo.

1. Dicit enim Augustinus, in sermone de imagine, quod Deus nulli alii creaturæ dedit quod sit ad imaginem suam, nisi homini. Non ergo verum est quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Præterea, secundum Augustinum, in libro octoginta trium quæst., homo ita est ad imaginem Dei, ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius. Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, in quantum Deo coniungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur, non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiæ.

SED CONTRA est quod dicit Gregorius, in quadam homilia, quod Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuat expressa.

RESPONDEO dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet. Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum hæc et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam, alio-

quin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat, quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis ad Dei imaginem.

3. Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiæ non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis et minus.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, quod vir est imago Dei, mulier autem est imago viri. Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, apostolus dicit, Rom. VIII, quod illos quos Deus præscivit conformes fieri imagini filii sui, hos prædestinavit. Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo XXXVIII, vultum autem in imagine pertransit homo.

RESPONDEO dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et aman-

dum Deum, et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et hæc est imago per conformitatem gratiæ. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ. Unde super illud Psalmi IV, signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. I, cum dixisset, ad imaginem Dei creavit illum, scilicet hominem, subdidit, masculinum et feminam creavit eos, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus. Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cum apostolus dixisset quod vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri; ostendit quare hoc dixerit, subdens, non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum.

2. Ad secundum et tertium dicendum quod illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundum conformitatem gratiæ et gloriæ.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad trinitatem divinarum personarum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, una est sanctæ trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo. Et Hilarius, in V de Trin., dicit quod homo fit ad communem trinitatis imaginem. Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad trinitatem personarum.

2. Præterea, in libro de eccles. Dogmat. dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem. Damascenus etiam dicit quod hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum. Gregorius etiam Nyssenus dicit quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, æquale est ac si diceret humanam naturam omnem boni factam esse participem; bonitatis enim plenitudo divinitas est. Hæc autem omnia non pertinent ad

distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum trinitatem personarum, sed secundum essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere trinitatem divinarum personarum. Quod est falsum, ut supra ostensum est.

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli filio, dicit enim Augustinus, in VI de Trin., quod solus filius est imago patris. Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius trinitatis, sed filii tantum.

SED CONTRA est quod Hilarius, in IV de Trin., per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suæ naturæ, aliter enim producuntur animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repræsentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

1. Et per hoc patet responsio ad duo prima.

2. Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV de Trin., maxima est differentia huius trinitatis quæ est in nobis, ad trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit, trinitatem quæ in nobis est, videmus potius quam credimus, Deum vero esse trinitatem, credimus potius quam videmus.

3. Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII de Trin. Primo quidem, per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiæ filius sit patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem filii, quod sit factus ad similitudinem patris. Secundo quia, si homo esset factus solum ad imaginem filii, non diceret pater, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, sed tuam. Cum ergo dicitur, ad imaginem

Dei fecit illum, non est intelligendum quod pater fecerit hominem solum ad imaginem filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt, sed intelligendum est quod Deus trinitas fecit hominem ad imaginem suam, idest totius trinitatis. Cum autem dicitur quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hæc præpositio ad designet terminum factionis, ut sit sensus, faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago. Alio modo, hæc præpositio ad potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, quod vir est imago Dei. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Præterea, Gen. I, creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. Sed distinctio masculi et feminæ est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Præterea, imago præcipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Præterea, secundum Augustinum, XII super Gen. Ad Litt., triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Eph. IV, renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem, ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Col. III, dicit, induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum, ubi renovationem quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

RESPONDEO dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut su-

pra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat vestigium, et quo repræsentat imago. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repræsentat per modum effectus qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus. Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quod in eis repræsentatur similitudo trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliæ vero creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago trinitatis increatæ per quandam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago cæsaris, in quantum habet cæsaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII de Trin., quidam imaginem trinitatis in homine

posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod vir patris personam intimat; filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia. Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium proles quæ nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole. Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, ad imaginem Dei creavit illum, addidit, masculum et feminam creavit eos, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde apostolus, ad Col. III, postquam dixerat, secundum imaginem eius qui creavit illum, subdit, ubi non est masculus et femina.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum cælum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest; ut Augustinus dicit in libro octoginta trium Quæst. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei, sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii.

4. Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria invenitur quædam trinitas, ut Augustinus dicit in libro de Trin. In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quæ fit per impressionem cuiusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quod acies animæ, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum prædictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. Sed utraque trinitas deficit a ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ, species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ, et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis, et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quæ in memoria conservatur, sed

etiam a virtute imaginativa, et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio filii a solo patre. Intentio vero voluntatis, quæ coniungit duo prædicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali, unde non convenienter repræsentatur processio spiritus sancti a patre et filio.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus.

1. Dicit enim Augustinus, XI de Civ. Dei, quod homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Præterea, Augustinus, in IX de Trin., assignat imaginem Dei in anima secundum hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Præterea, Augustinus, X de Trin., assignat imaginem trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut magister dicit, III distinctione I libri Sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Præterea, imago trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

SED CONTRA est quod Augustinus, XI de Trin., assignat trinitatem in inferioribus animæ partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliquis repræsentatio speciei. Si ergo imago trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentie; unumquodque autem virtualiter

est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et præcipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX de Trin., quæ consistit in mente, notitia et amore.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat in X de Trin., ideo, quasi notitia non totaliter menti cœquetur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere, et in istis tribus potius imaginem trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV de Trin., intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quæ nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque coniungit. Ex quo patet quod imaginem divinæ trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriæ, licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in sententiis dicitur.

4. Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV de Trin., quod mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat. Quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa. Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quancumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen

semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV de Trin., si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod imago divinæ trinitatis sit in anima non solum per comparisonem ad obiectum quod est Deus.

1. Imago enim divinæ trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est, secundum quod verbum in nobis procedit a dicente et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinæ trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit, in XII de Trin., quod cum quærimus in anima trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum. Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago trinitatis in anima.

3. Præterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem seu dilectionem Dei, attendatur imago trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriæ visionem, unde dicitur, II ad Cor. III, in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem. Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparisonem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se, sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est. Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertinentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quod imago divinæ trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei, sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est, secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum

amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod mens meminit sui, intelligit se, et diligit se, hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei. Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit a notitia de Deo.

2. Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum, quærat aliquid tertium quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur. Sed in illa parte rationis quæ derivatur a parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur, quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animæ. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem præsentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quæ temporaliter nobis advenit in præsentia, in statu autem futuræ beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

3. Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente, sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, quasi obumbrata, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin.

4. Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriæ, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod viderit. Nam et in ipso verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS 9

AD NONUM SIC PROCEditur. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur.

1. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem, quia ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur, ut dicitur in libro octoginta trium Quæst. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repræsentationem divinæ essentiæ, ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, ut supra habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæst., sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.

RESPONDEO dicendum quod similitudo quædam unitas est, unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V Metaphys. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum, et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo po-

test ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro octoginta trium quæst., quod spiritus, idest mens, ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est, cetera autem hominis, scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in libro de quantitate animæ dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis, nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit quod id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum, quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere, non enim est virtus sine dilectione virtutis.

1. Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis), sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

2. Ad secundum dicendum quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundum condiciones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

3. Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina, et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

4. Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis, sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUÆSTIO 72

DEINDE considerandum est de statu vel conditione primi hominis. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus. Circa primum consideranda sunt duo, primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo, utrum videre potuerit substantias separatas, idest Angelos. Tertio, utrum habuerit omnium scientiam. Quarto, utrum potuerit errare vel decipi.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit.

1. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiae consistit. Sed primus homo, in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, ut Damascenus dicit in II libro. Et Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, si homines habebant affectus suos quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso? ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinæ essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiae vidit Deum sine medio; ut magister dicit in I distinctione IV libri Sent. Vidit etiam sine ænigmate, quia ænigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV de Trin.; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Cor. XV, quod non prius quod spirituale est, sed quod animale. Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in primo statu animalis vitæ, Deum per essentiam non vidit.

RESPONDEO dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitæ; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam, ut dicitur Gen. II. Et huius ratio est quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus, et sic quodammodo eius cognitio media erat in-

ter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur, sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsentis, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI super Gen. Ad Litt., quod fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinæ essentiae, quantam capiunt Angeli. Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiae visione consistit, habebat tamen beatam vitam secundum quandam modum, ut Augustinus dicit XI super Gen. Ad Litt., in quantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

2. Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

3. Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, præcipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis, et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest

accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilibus occupationem, et secundum hoc, non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit.

1. Dicit enim Gregorius, in IV Dial., in Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse.

2. Præterea, anima in statu præsentis impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. IX. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro de causis. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias separatas.

SED CONTRA, anima Adæ fuit eiusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

RESPONDEO dicendum quod status animæ hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse, et hoc modo distinguitur status animæ separatae, a statu animæ coniunctæ corpori. Alio modo distinguitur status animæ secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam, et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc, unde dicitur primus homo factus fuisse in animam viventem, idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitæ integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est. Manifestum est autem ex præmissis quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV cap. De div. Nom., secundum

tres gradus. Quorum primus est, secundum quod a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam; secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod unitur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius mandeducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animæ, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est, et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est; prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur, quia etiam ipsi Angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ propter eius excessum. Sic igitur anima primi hominis non poterat videre Angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus, quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius quod interebat Angelorum spiritibus.

1. Unde patet solutio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficiamus propter utrumque.

3. Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium.

1. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas, huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I Metaphys.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Si-

militer etiam nec per species connaturales, quia erat eiusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in I de Anima. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

SED CONTRA est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. II. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

RESPONDEO dicendum quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutæ sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quandam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitæ nostræ, necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. Alia vero, quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt

necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

2. Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis patet.

3. Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi, quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti, et scientiæ, quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset.

1. Dicit enim apostolus, I ad Tim. II, quod mulier seducta in prævaricatione fuit.

2. Præterea, magister dicit, XXI dist. II Sent., quod ideo mulier non horrui serpente loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit. Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modo.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII super Gen. Ad Litt., quod in somno adhæret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhærendo similitudinibus tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est. Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.

RESPONDEO dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi, scilicet

qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhæret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt, quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed hæc positio non convenit integritati primi status, quia, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat. Manifestum est autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI Ethic. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi præcesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus, XI super Gen. Ad Litt., quod mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.

2. Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem magistri sententiarum sequi in hac parte.

3. Ad tertium dicendum quod, si aliquid repræsentatum fuisset sensui vel phantasie primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diiudicaret.

4. Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

5. Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentie non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile, et hoc non esset existimare falsum. Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia iam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursus non habuit.

QUAESTIO 78

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis. Et circa hoc consideranda sunt duo, primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de usu iustitiæ quantum ad dominium super alia. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum primus homo creatus fuerit in gratia. Secundo, utrum in statu innocentie habuerit animæ passiones. Tertio, utrum habuit virtutes omnes. Quarto, utrum opera eius fuissent æque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia.

1. Apostolus enim, I Cor. XV, distinguens Adam a Christo, dicit, factus est primus Adam in animam viventem; novissimus autem in spiritum vivificantem. Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro de quæstionibus veteris et novi testamenti, quod Adam non habuit spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, quod Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, iustitiæque iudicium. Primo ergo condidit hominem et Angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis gratiam contulit.

4. Præterea, magister dicit, in XXIV distinctione libri II Sent., quod homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere. Quicum-

que autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quæ nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multo magis natura præcessit gratiam.

SED CONTRA, homo et Angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratia, dicit enim Augustinus, XII de Civ. Dei, quod Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam. Ergo et homo creatus fuit in gratia.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod primus homo non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset, plurimæ enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Erat enim hæc rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundæ et tertiæ, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in Dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV de div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, quod posteaquam præcepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt, senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

1. Ad primum ergo dicendum quod apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est corpus animale, quia vita spiritualis corporis incœpit in Christo, qui est primogenitus ex mortuis, sicut vita corporis animalis incœpit in Adam. Non ergo ex verbis apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secun-

dum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam spiritus sanctus, sicut et in aliis iustis, sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

3. Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod Angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam, sed quod prius ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiæ confirmantis.

4. Ad quartum dicendum quod magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

5. Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

6. Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in primo homine non fuerint animæ passionēs.

1. Secundum enim passionēs animæ contingit quod caro concupiscit adversus spiritum. Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animæ passionēs.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passionēs.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passionēs. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passionēs excludebantur ab eo.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passionēs.

RESPONDEO dicendum quod passionēs animæ sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cupe- ret bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet

per Augustinum XIV de Civ. Dei, omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum et nunc habendum, ut cupiditas æstuans. Illæ vero passiones quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor; vel quæ sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes iudicium rationis, et impediendes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aequaliter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animæ, nisi ex rationis iudicio consequentes.

1. Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant, quod in statu innocentiae non erat.

2. Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quæ remouent dispositionem naturalem, ut infra dicitur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quæ impediunt rationem.

3. Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas, temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quæ oportet, ut dicitur in III Ethic.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes.

1. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrænandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrænatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est. Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseriam. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiae non fuit, importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in quadam homilia, princeps vitiorum devicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum.

RESPONDEO dicendum quod homo in statu innocentiae aequaliter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. Dictum est enim supra quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aequaliter omnes virtutes haberet. Sed considerandum est quod virtutum quædam sunt, quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quædam vero sunt, quæ de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiæ. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis, unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio quæ est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum, ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum, erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleat; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione, est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret.

1. Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

2. Ad secundum dicendum quod illæ passiones

ad malum ordinatæ, repugnant perfectioni primi status, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status, poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam Dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quæ vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de pœnitentia et misericordia dictum est. Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solum est circa timores, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciæ sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

3. Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt.

4. Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quædam virtus, et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis, et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

5. Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

1. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quæ cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim II ad Tim. II, non coronabitur nisi qui legitime certaverit. Et Philosophus dicit, in II Ethic., quod virtus est circa difficile et bonum. Sed nunc est maior pugna et difficultas. Ergo et maior efficacia ad merendum.

3. Præterea, magister dicit, XXIV distinctione II libri Sent., quod homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo effi-

caciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

SED CONTRA est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

RESPONDEO dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiæ. Et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione, qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium; minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali; quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ; quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis, quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem, magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

2. Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile, promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, in quantum est pœnalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

3. Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impel-

lens ad malum, sicut modo est, unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.

QUÆSTIO 80

DEINDE considerandum est de dominio quod compete-
bat homini in statu innocentiae. Et circa hoc quæ-
runtur quatuor. Primo, utrum homo in statu innocentiae
animalibus dominaretur. Secundo, utrum dominaretur
omni creaturæ. Tertio, utrum in statu innocentiae omnes
homines fuissent æquales. Quarto, utrum in illo statu ho-
mo hominibus dominaretur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Adam in sta-
tu innocentiae animalibus non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, IX super Gen. Ad Litt.,
quod ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad
Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset
ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per
seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu in-
nocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ad invicem discordant, non rec-
te sub uno dominio congregantur. Sed multa anima-
lia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus.
Ergo omnia animalia sub hominis dominio non contine-
bantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit quod homini ante pec-
catum non indigenti, Deus animalium dominationem de-
dit, præsciebat enim hominem adminiculo animalium
adiuvandum fore post lapsum. Ergo ad minus usus do-
minii super animalia non competebat homini ante pecca-
tum.

4. Præterea, proprium Domini esse videtur præci-
pere. Sed præceptum non recte fertur nisi ad haben-
tem rationem. Ergo homo non habebat dominium super
animalia irrationalia.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, de homine, præ-
sit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis terræ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ino-
bedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse sub-
iecta, subsecuta est in pœnam eius, eo quod ipse fuit
inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante ino-
bedientiam prædictam, nihil ei repugnabat quod natu-
raliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem anima-
lia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex
tribus. Primo quidem, ex ipso naturæ processu. Si-
cut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo

quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam ma-
teria est propter formam, et forma imperfectior prop-
ter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium,
nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plan-
tæ enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia ve-
ro plantis, et homines plantis et animalibus. Unde na-
turaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc
Philosophus dicit, in I Politic., quod venatio sylvestrium
animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vin-
dicat sibi quod est naturaliter suum. Secundo apparet
hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferio-
ra per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra
cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, conve-
nienter eius gubernationi alia animalia subduntur. Ter-
tio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum ani-
malium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum
æstimationem naturalem, quædam participatio pruden-
tiæ ad aliquos particulares actus, in homine autem inve-
nitur universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibi-
lium. Omne autem quod est per participationem, sub-
ditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde
patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad
hominem.

1. Ad primum ergo dicendum quod in subiectos
multa potest facere superior potestas, quæ non potest
facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior
homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa anima-
lia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate huma-
na; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dicunt
quod animalia quæ nunc sunt ferocia et occidunt alia ani-
malia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa ho-
minem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est om-
nino irrationabile. Non enim per peccatum hominis na-
tura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est
comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de
herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa bedæ dicit,
Gen. I, quod ligna et herbæ datæ sunt omnibus animalibus
et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo
naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen
propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec
nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius pro-
videntia hoc totum dispensatur. Et huius providentiæ
homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in anima-
libus domesticis, ministrantur enim falconibus domesti-
cis per homines gallinæ in cibum.

3. Ad tertium dicendum quod homines in statu inno-
centiæ non indigebant animalibus ad necessitatem cor-
poralem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non
erubescabant, nullo instante inordinatæ concupiscentiæ
motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur;
neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indige-
bant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumen-
dam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc,

quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

4. Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiæ et rationis secundum æstimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obediissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas.

1. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III de Trin., materia corporalis non obediisset ad nutum etiam sanctis Angelis. Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi; ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cælestium corporum, hoc enim solius Dei est, ut Dionysius dicit in epistola ad polycarpum. Ergo non dominabatur eis.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, de homine, præsit universæ creaturæ.

RESPONDEO dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia, et ideo secundum modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum Angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo statu, et quod dicitur omni creaturæ, intelligitur quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quæ aequaliter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent æquales.

1. Dicit enim Gregorius quod, ubi non delinquimus, omnes pares sumus. Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuae dilectionis; secundum illud Eccli. XIII, omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi. In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

3. Præterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis præmiat, quosdam vero punit, ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbatii, quidam autem fortes et perfecti. Quæ in primo statu non fuissent.

SED CONTRA est quod dicitur Rom. XIII, quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad ætatem, sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant. Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animam applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii. Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus, cum etiam et cibus eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem æris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

1. Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundum differentiam iustitiæ et peccati; ex qua contingit quod aliqui pœnaliter sunt sub aliis cœrcendi.

2. Ad secundum dicendum quod æqualitas est causa quod dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse maior dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem; licet filius non tantundem diligit patrem, sicut ab eo diligitur.

3. Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam præmiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundum prædictum modum, absque aliquo defectu naturæ.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentie homini non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentie. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati, dictum est enim mulieri post peccatum, sub potestate viri eris, ut dicitur Gen. III. Ergo in statu innocentie non erat homo homini subiectus.

3. Præterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentie non defuisset, quando nihil aberat quod bona voluntas cupere posset, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei. Ergo homo homini in statu innocentie non dominabatur.

SED CONTRA, conditio hominum in statu innocentie non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur, unde et unus ordo dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentie, quod homo homini dominaretur.

RESPONDEO dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic Dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, Dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentie homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu inno-

centie homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine pœna subiectorum. Propter quod, in statu innocentie non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentie fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentie socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune tenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio Politic., quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientie et iustitie, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo præscribit, ita Deus hominem condidit.

1. Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO 81

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus. Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei. Circa primum quæruntur quatuor. Primo, utrum homo in statu innocentie esset immortalis. Secundo, utrum esset impassibilis. Tertio, utrum indigeret cibis. Quarto, utrum per lignum vite immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentie non erat immortalis.

1. Mortale enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in X Metaphys. Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam, quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundum illud Sap. X, eduxit illum a delicto suo; ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium; secundum illud Apoc. XXI, mors ultra non erit. Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

SED CONTRA est quod dicitur ad Rom. V, quod per peccatum intravit mors in mundum. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

RESPONDEO dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus; vel habet materiam quæ non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus cæleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhæret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam, quia, ut dicit Augustinus in epistola ad dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro de Quæst. Vet. Et Nov. Test., Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

1. Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortalis per naturam.

2. Ad tertium dicendum quod vis illa præservandi corpus a corruptione, non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicitur.

3. Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriæ, quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiae.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis.

1. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset; secundum illud Gen. II, immisit Deus soporem in Adam. Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur quod tulit unam de costis eius. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

SED CONTRA est quia, si fuit passibilis, fuit etiam corruptibilis, quia passio, magis facta, abiicit a substantia.

RESPONDEO dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis, in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturæ; sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis, poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

1. Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non remouent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

2. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quæ removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

3. Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat præservari ne pateretur læsionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improvise, a quo læderetur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibo.

1. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ, ut videtur, nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibi non uteretur.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, de omni ligno quod est in Paradiso, comedetis.

RESPONDEO dicendum quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibi indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibi non indigentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare, unde dicitur Gen. II, factus est homo in animam viventem, id est vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima, et ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vi-

tæ in istis inferioribus, ut dicitur in libro de Anima, est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria inquantum est spiritus, immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicuntur. Unde post resurrectionem homines cibi non indigebunt, sed in statu innocentiae eis indigebant.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de Quæst. Vet. Et Nov. Test., quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca neque potu. Dictum est enim supra quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem; non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

2. Ad secundum dicendum quod in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

3. Ad tertium dicendum quod, si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi præceptum fuit ut a ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

4. Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium, unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis.

1. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile, alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti,

ut dictum est. Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in III Metaphys.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. III, ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitæ, et comedat et vivat in æternum.

2. PRÆTEREA, Augustinus in libro de Quæst. Vet. Et Nov. Test., dicit, gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat, denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ.

RESPONDEO dicendum quod lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis, per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit I de generat., illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei, sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit, unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ, habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem proveniente ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitæ ne senectus eum dissolveret. Et in libro de Quæst. Vet. Et Nov. Test., dicit quod vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ, neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori præ-

stare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indignisset iterum sumere de ligno vitæ.

1. Et per hoc patet responsio ab objecta. Nam primæ rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum prædictum.

QUÆSTIO 82

DEINDE considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei. Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione proles genitæ. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum in statu innocentie fuisset generatio. Secundo, utrum fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in statu innocentie non fuisset generatio.

1. Generationi enim corruptio est contraria, ut dicitur in V Physic. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentie non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest, unde et in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentie homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentie generatio, non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem domini. Ergo, cum homo sit institutus Dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio domini. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit. Non ergo fuisset generatio in statu innocentie.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. I, crescite et multiplicamini, et replete terram. Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset, cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

RESPONDEO dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiae.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

2. Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

3. Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II Politic. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur, cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

1. Quia, ut Damascenus dicit, primus homo erat in Paradiso terrestri sicut Angelus quidam. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, neque nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. XXII. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

3. Præterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis, unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalmi XLVIII, homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio.

4. Præterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

SED CONTRA est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. I et II. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

2. PRÆTEREA, Gen. II, dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum, quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

RESPONDEO dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae fœditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenensis dicit in libro quem fecit de homine, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli, absque concubitu, per operationem divinæ virtutis. Et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus præsciens erat. Sed hoc non dicitur rationaliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris anima-

libus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum præsentem statum. Unum quod naturæ est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturæ ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ. Quæ in statu innocentiae non fuisset quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebrosi stimulo, cum tranquillitate animi et corporis.

1. Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet, vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX super Gen. Ad Litt., ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso eiecti sunt, vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

3. Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhæreat; et dico immoderate, præter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, quæ a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.

QUÆSTIO 83

DEINDE considerandum est de conditione prolis generandæ. Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam; tertio, quantum ad scientiam. Circa primum quærentur duo. Primo, utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream. Secundo, utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro de bapt. Parvul., quod infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis, quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse pœna ex peccato consequens.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

SED CONTRA est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote et principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, quod Deus fecit hominem rectum, et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes; ut patet per ea quæ præmittit, quod iuxta se iacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quædam animalia perfectiora hoc non habeant, sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

3. Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum.

4. Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles,

qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in primo statu feminæ natæ non fuissent.

1. Dicit enim Philosophus, in libro II de generat. Animal., quod femina est mas occasionatus, quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminæ, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminæ nascerentur.

SED CONTRA est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. I et II. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

RESPONDEO dicendum quod nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

1. Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur mas occasionatus, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod generatio feminæ non solum contingit ex defectu virtutis activæ vel indispositione materiæ, ut obiecto tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut Philosophus dicit, in libro de Animalibus, quod ventus septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, Australis vero ad generationem feminarum. Quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in statu innocentiae hoc es-

se poterat, quando corpus magis erat animæ subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distinguere-
tur sexus in prole.

3. Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatæ feminæ, quot et mares.

QUÆSTIO 84

DEINDE considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad iustitiam. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum homines fuissent nati cum iustitia. Secundo, utrum nascerentur in iustitia confirmati.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati.

1. Dicit enim Hugo de sancto victore quod primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ iustitiæ hæredes.

2. Præterea, iustitia est per gratiam, ut apostolus dicit ad Rom. V. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent.

3. Præterea, iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit, in libro de conceptu virg., quod simul cum rationalem haberent animam, iusti essent quos generaret homo, si non peccaret.

RESPONDEO dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis, peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiæ, dicitur esse peccatum naturæ; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiæ, sed quantum ad executionem actus.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiæ, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum infunditur a Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.

3. Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati.

1. Dicit enim Gregorius, IV Moralium, super illud, somno meo requiescerem etc., si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennæ generaret; sed hi qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit, in libro cur Deus homo, quod si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

4. Præterea, Angelus adhærens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, tam felix universa esset humana societas si nec illi, scilicet primi parentes, malum quod in posteros transmitteret, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, ali-

qui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

RESPONDEO dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua natiuitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest auertere, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

1. Ad primum ergo dicendum quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios Gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa Gehennae. Possent tamen fieri filii Gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii Gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

2. Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit, videtur quod, si vixissent etc.

3. Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posterius necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint, quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posterius, quod omnino peccare non possent, quod est tantum in beatis.

4. Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post, non autem Angelus, sicut supra dictum est, cum de Angelis ageretur.

QUAESTIO 85

DEINDE considerandum est de conditione proles generandae quantum ad scientiam. Et circa hoc quaeruntur duo. Primo, utrum pueri nascerentur in scientia perfecti. Secundo, utrum statim post natiuitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti.

1. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut beata dicit. Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam scientiam habuissent.

SED CONTRA est quod anima nostra per naturam est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut dicitur in I de Anima. Sed eadem animae natura est modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur, unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniando vel addiscendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

2. Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset, habuissent enim scientiam quae eis competeat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis, in VII cæl. Hier.

3. Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus, et similiter aliorum universalium principiorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis.

1. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat, quia, ut dicitur Sap. IX, corpus quod corrumpitur, aggravat animam. Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

SED CONTRA est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum, unde ligato sensu, et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum, et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediuntur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate. Habuissent tamen perfectionem quam nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius est dictum.

1. Ad primum ergo dicendum quod aggravatio additur ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundum quamcumque ætatem.

2. Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est.

QUÆSTIO 86

ARTICULUS 1

DEINDE considerandum est de loco hominis, qui est Paradisus. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum Paradisus sit locus corporeus. Secundo, utrum sit conveniens locus habitationis humanæ. Tertio, ad quid homo in Paradiso positus fuit. Quarto, utrum in Paradiso debuit fieri.

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Paradisus non sit locus corporeus.

1. Dicit enim beda quod Paradisus pertingit usque ad lunarem circumulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest, tum quia contra naturam terræ esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet Gen. II. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per Philosophum in libro Meteor. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in Paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale, dicitur enim Prov. III, de sapientia, quod est lignum vitæ his qui apprehendunt eam. Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum Paradisi legitur Gen. II, post opera sex dierum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. Ad Litt., tres sunt de Paradiso generales sententiæ, una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fa-teor placere sententiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII de Civ. Dei, quæ commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur. Ea enim quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur, per mo-

dum narrationis historicæ proponuntur, in omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro etymol., locus in orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a Græco in Latinum vertitur hortus. Convenienter autem in parte Orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem oriens sit dextera cæli, ut patet per Philosophum in II de cælo; dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in Orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod bedæ verbum non est verum, si secundum sensum manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua æris temperies, ut Isidorus dicit, et in hoc assimilatur corporibus cælestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus cælestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cælestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium æris interstitium, in quo generantur pluvie et venti et huiusmodi, quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur lunæ. Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanæ, tum quia ibi est maxima intemperies; tum quia non est contemperatus complexioni humanæ, sicut ær inferior magis terræ vicinus.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII super Gen. Ad Litt., credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?

3. Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

4. Ad quartum dicendum quod lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter, sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum, quia post eius esum homo, per experimentum pœnæ, didicit quid interesset inter obedientiæ bonum et ino-

bedientiæ malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

5. Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam Paradisi quam aliæ in actu. Secundum alios vero sanctos, oportet dicere quod omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna Paradisi, sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet, plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

1. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cælum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitus sit appetitus cæli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo, si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus temperatus, dicitur enim esse sub æquinocetiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol pertranseat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit de Paradiso, quod est divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus a corruptione. Corrupti autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per se-

nectutem, ut supra dictum est, cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus ær, unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem æris. In Paradiso autem utrumque invenitur, quia, ut Damascenus dicit, est locus temperato et tenuissimo et purissimo ære circumfulgens, plantis semper floridis comatus. Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanæ, secundum primæ immortalitatis statum.

1. Ad primum ergo dicendum quod cælum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ, quia, sicut Augustinus dicit in III de Trin., Deus regit creaturam corporalem per spiritualem; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundum naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis, sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in cælo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

2. Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere quod animæ, aut alicui spirituali substantiæ, sit aliquis locus naturalis, sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturæ incorporali attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, in quantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competeat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit, in Paradiso nullum irrationale habitabat, licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

3. Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum, sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit. Quamvis, ut dicitur, nunc enoch et elias in illo Paradiso habitent.

4. Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in libro Meteor., expresse dicit

quod regio illa est inhabitabilis propter æstum. Quod videtur probabilius, quia terræ per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali vel alibi.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

1. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur Gen. III. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum.

2. Præterea, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus inuasor. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus inuasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso, quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII super Gen. Ad Litt., verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem, operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut ær obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum, sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasores, sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat, et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso.

1. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cælo empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est. Ergo in Paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso.

RESPONDEO dicendum quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cælum.

1. Ad primum ergo dicendum quod cælum empyreum est locus congruus Angelis etiam quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

2. Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

3. Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

QUÆSTIO 87

POSTQUAM præmissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione. Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum mundus ab aliquo gubernetur. Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius. Tertio, utrum gubernetur ab uno. Quarto, de effectibus gubernationis. Quinto, utrum omnia divinæ gubernationi subsint. Sexto, utrum omnia immediate gubernentur a Deo. Septimo, utrum divina gubernatio cassetur in

aliquo. Octavo, utrum aliquid divinæ providentiæ contranitur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo.

1. Illorum enim est gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est proprie gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principales mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

SED CONTRA est quod dicitur Sap. XIV, tu autem, pater, gubernas omnia providentia. Et Boëtius dicit, in libro de Consol., o qui perpetua mundum ratione gubernas.

RESPONDEO dicendum quod quidam antiqui Philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, tullius introducit in libro de natura deorum. Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supra dictis patet. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur. Quod est gubernare.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem. Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel direc-

tum in finem, sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

2. Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione, quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit.

3. Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens.

1. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquid bonum in ipsa re, sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquid bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquid bonum extrinsecum, sed aliquid bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit, I Ethic., quod finium quidam sunt operationes, quidam opera, idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum, operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quæ est tranquillitas ordinis. Ut Augustinus dicit XIX de Civ. Dei. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

SED CONTRA est quod dicitur Prov. XVI, universa propter se operatus est Dominus. Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

RESPONDEO dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur multipliciter, uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum, sicut ædificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

2. Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum, sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum, quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

3. Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquid bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno.

1. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter moventur et operantur, quædam enim contingenter, quædam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut impotentiam gubernantis, quæ a Deo sunt procul. Sed res creatæ a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed melius est simul esse duos quam unum, ut dicitur Eccle. IV. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

SED CONTRA est quod unum Deum et unum Dominum confitemur; secundum illud apostoli I ad Cor. VIII, nobis est unus Deus, pater, et Dominus unus. Quorum utrumque ad gubernationem pertinet, nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boëtius probat, in III de Consol., per hoc quod. Sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, in quantum unum est, unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII Metaphys., entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatum, unus ergo princeps.

1. Ad primum ergo dicendum quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est; non ex diversitate gubernantium.

2. Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen

quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

3. Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum, sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures.

1. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, quod deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa implet. Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

RESPONDEO dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest, nam per operationem efficitur ut pertingat ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essenziale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis, et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, et sic sunt nobis innumerabiles.

1. Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum, quia secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

2. Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnia divinæ gubernationi subdantur.

1. Dicitur enim Eccle. IX, vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium pacem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus. Quæ autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, apostolus, I ad Cor. IX, dicit quod non est Deo cura de bobus. Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsum gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinæ gubernationi.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, quod Deus non solum cælum et terram, nec solum hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia dereliquit. Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

RESPONDEO dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum, quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquid entium subtrahatur gubernationi divinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. IX, dereliquit Dominus terram.

1. Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicitur esse ea quæ secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quæ in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc

ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quæ non cognoscunt, et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit tempus et casum; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

2. Ad secundum dicendum quod gubernatio est quædam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est actus mobilis a movente, ut dicitur in III Physic. Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quædam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus, et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinæ; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturæ.

3. Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo.

1. Gregorius enim Nyssenus reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria, primam quidem primi Dei, qui providet rebus cælestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cælum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam Dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII Physic. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet, sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, in III de Trin., quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum.

RESPONDEO dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus, sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalialia, sed qui potest etiam considerare minima particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

1. Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit Deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

2. Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.

3. Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat

suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem, quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

1. Dicit enim Boëtius, in III de Consol., quod Deus per bonum cuncta disponit. Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens, quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

SED CONTRA est quod dicitur esther XIII, Domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuæ voluntati.

RESPONDEO dicendum quod præter ordinem alicuius particularis causæ, aliquis effectus evenire potest; non autem præter ordinem causæ universalis. Cuius ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem, sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis, sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum, quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

2. Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium Quæst.

3. Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparisonem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinæ.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

1. Dicitur enim Isaia III, lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.

2. Præterea, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

3. Præterea, quælibet res est subiecta ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranitur divinæ gubernationi.

SED CONTRA est quod dicit Boëtius, in III de Consol., non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit; ut dicitur Sap. VIII, de divina sapientia.

RESPONDEO dicendum quod ordo divinæ providentiæ dupliciter potest considerari, uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranitur ordini divinæ gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum, nullus enim respiciens ad malum operatur, ut Dionysius dicit. Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quædam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est quam quædam impressio a sagittante. Unde omnia quæ agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.

1. Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia

totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum, sed quia contranitur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

QUÆSTIO 88

DEINDE considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse a Deo. Secundo, utrum conserventur a Deo immediate. Tertio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum. Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEEDITUR. Videtur quod creaturæ non indigeant ut a Deo conserventur in esse.

1. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut a Deo conserventur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse, sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt, quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de Angelis dictum est; et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cælestibus. Huiusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse, potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante, sicut cessante actione ædificatoris, remanet do-

mus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiæ, et corpora cælestia. Ergo huiusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse a Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Heb. I, portans omnia verbo virtutis suæ.

RESPONDEO dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturæ a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit. Et hoc sic perspicitur potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius, forma autem domus est compositio et ordo, quæ quidem forma consequitur

naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formæ inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, inquantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formæ secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quodcumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem; sicut cælestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet ær illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne, unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Ær autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in ære, statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut ær ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, ær autem fit lutosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essen-

tia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. Ad Litt., virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et in VIII eiusdem libri dicit quod, sicut ær præsentem lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi præsentem, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur.

1. Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum æris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus cælestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

2. Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quæ quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in ære est per continuatum influxum a sole.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet.

1. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum nisi secundum fieri, non sunt enim causæ nisi movendo, ut supra habitum est. Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

SED CONTRA est quod per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus

aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat, uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundo vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundo vero omnes mediæ causæ, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit, in XII Metaphys., quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi, attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum; res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundo conservarentur in esse; præsupposita tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

2. Ad secundum dicendum quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei præstari quod sit conservativus alterius.

3. Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis, quia semper agit præsupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem conservat. Sicut in ære, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio; sed conservatio luminis est absque æris immutatione, ex sola præsentia illuminantis.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem, quia, ut Augustinus dicit in libro de doct. Christ., in quantum Deus bonus est, sumus. Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquid ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius.

SED CONTRA est quod dicitur Ierem. X, corripe me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum, hæc positio est falsa, et a fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi, omnia quæcumque voluit Dominus, fecit. Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse. Ut dictum est. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factæ sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere.

1. Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

2. Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præiudicio bonitatis suæ, res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis, potest res in esse non conservare.

3. Ad tertium dicendum quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur.

1. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducuntur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturæ in nihilum rediguntur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum, unde in VIII Physic. Probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

SED CONTRA est quod dicitur Eccle. III. Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.

RESPONDEO dicendum quod eorum quæ a Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam vero miraculose operantur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicitur. Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis, quæ vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud apostoli I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; et postmodum, inter cetera, subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur, quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud apostoli Heb. I, portans omnia verbo virtutis suæ.

2. Ad secundum dicendum quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa

est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

3. Ad tertium dicendum quod formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis, sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed remanent in potentia materiæ vel subiecti.

QUÆSTIO 89

DEINDE considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ qui est mutatio creaturarum. Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturæ ab alia. Circa primum quærentur octo. Primo, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam. Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus. Tertio, utrum possit movere intellectum. Quarto, utrum possit movere voluntatem. Quinto, utrum Deus operetur in omni operante. Sexto, utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum. Septimo, utrum omnia quæ sic Deus facit, sint miracula. Octavo, de diversitate miraculorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam.

1. Sicut enim probat Philosophus in VII Metaphys., formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quæ est in materia, quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum per aliquid aliud, ut enim in I de Anima dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a de-

terminatis causis particularibus, ut supra habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

SED CONTRA est quod dicitur Gen. II, formavit Deus hominem de limo terræ.

RESPONDEO dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum, a potentia activa quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam, quia forma nihil aliud est quam actus materiæ.

1. Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtutalem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa, et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est. Unde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtutalem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo Dæmones et Angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret, ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere.

3. Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus.

1. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII Physic., oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius, dicit enim Dionysius, in I cap. De div. Nom., quod Dei non est aliquis tactus. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII Physic., quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri, quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

SED CONTRA, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. I, congregentur aquæ in locum unum. Ergo Deus immediate potest movere corpus.

RESPONDEO dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ supra dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens, vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam, ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiæ imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

1. Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtuale contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod non est tactus Dei, ut scilicet tangatur.

2. Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod sem-

per moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII Physic. Intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione, virtus primi motoris est infinita (quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore, quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum.

1. Actio enim intellectus est ab eo in quo est, non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX Metaphys. Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum, in I de Anima. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

SED CONTRA, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psalmo. Ergo Deus movet intellectum hominis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut in motibus corpora-
libus movens dicitur quod dat formam quæ est prin-
cipium motus; ita dicitur movere intellectum, quod cau-
sat formam quæ est principium intellectualis operatio-
nis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem
intellectus est duplex principium in intelligente, unum
scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem
principium est etiam in intelligente in potentia; aliud au-
tem est principium intelligendi in actu, scilicet similitu-
do rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid mo-
vere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intel-
legendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ.
Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum.
Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intel-
lectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod
ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quoli-
bet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur
quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum
ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso
sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibi-
liter secundum modum eius. Sicut enim omnes ratio-
nes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab
derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam
derivantur in creaturas ut subsistant. Sic igitur Deus
moveret intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem
ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et in-
quantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque
tenet et conservat in esse.

1. Ad primum ergo dicendum quod operatio intel-
lectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa
secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim
datur intelligenti quod intelligere possit.

2. Ad secundum dicendum quod lumen intellectua-
le, simul cum similitudine rei intellectæ, est sufficiens
principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo
principio dependens.

3. Ad tertium dicendum quod intelligibile movet in-
tellectum nostrum, in quantum quodammodo imprimit
ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed
similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non
sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam,
ut supra habitum est. Unde movet intellectum creatum,
cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Deus non
possit movere voluntatem creatam.

1. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur.
Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab ali-
quo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quod contradic-
toria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si volunta-
tem moveret, nam voluntarie moveri est ex se moveri, et
non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quam
mobili, unde homicidium non attribuitur lapidi, sed
proiicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur
quod opera voluntaria non imputentur homini ad meri-
tum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur
Deus movet voluntatem.

SED CONTRA est quod dicitur ad Philipp. II, Deus est
qui operatur in nobis velle et perficere.

RESPONDEO dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum
est, movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem
intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est
bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest au-
tem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bo-
no; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non
enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile,
nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet
virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva volun-
tatis se extendit ad bonum in universali, est enim eius ob-
iectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum
est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum
est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est
bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem,
et sufficienter eam movet ut obiectum. Similiter autem
et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil
aliud est quam inclinatio quædam in obiectum volunta-
tis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bo-
num universale est primi moventis cui proportionatur
ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum
commune est eius qui præest multitudini. Unde utroque
modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime
secundo modo, interius eam inclinando.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod mo-
vetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclina-
tionem propriam, sed si moveatur ab alio quod sibi dat
propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave,
cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur
Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat
ei eius propriam inclinationem.

2. Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie
est moveri ex se, id est a principio intrinseco, sed illud
principium intrinsecum potest esse ab alio principio ex-
trinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod mo-
vetur ab alio.

3. Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita mo-
veretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera
voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum.
Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur
quin moveatur ex se, ut dictum est; ideo per consequens
non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante.

1. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

SED CONTRA est quod dicitur Isaia XXVI, omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.

RESPONDEO dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis, ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quæ in-

cidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob X, pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

2. Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

3. Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

1. Dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit. Sed hoc videtur esse contra naturam,

quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo iustitiæ est a Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem iustitiæ, faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.

RESPONDEO dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis, nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest, sic enim si faceret, faceret contra suam præscientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis, potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod Deus contra solitum cursum naturæ facit; sed contra summam legem tam nullo modo facit, quam contra seipsum non facit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum, et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum; est enim ex impressione cælestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum cor-

porum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ.

2. Ad secundum dicendum quod ordo iustitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis iustitiæ. Et ideo præter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

3. Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

1. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo præter ordinem naturalem, non enim fiunt per actionem alicuius causæ naturalis. Et tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturæ et spem admirantis proveniens. Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua, sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione ægrotorum. Nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur. Nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cum aliqui sanantur a febribus. Nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Sed quandoque aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturæ, magnalia, vel mirabilia nominantur.

RESPONDEO dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut

dicitur in principio *Metaphys.* Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quæ tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ non pertineant.

2. Ad secundum dicendum quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur; non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

3. Ad tertium dicendum quod scientia apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio.

1. Dicit enim Augustinus, in epistola ad volusianum, in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis. Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improprietate excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Ioan. XIV, de operibus miraculosis loquens, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.

RESPONDEO dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ, quia quodcumque factum, divinæ potentiæ comparatum, est minimum; secundum illud Isaia XL, ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt. Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideo secundum quod ma-

gis excedit facultatem naturæ, secundum hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest præstare visum, sed non cæco. Et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ, quantum ad modum et ordinem faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus, et cum statim ær divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et elia. Et huiusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturæ.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

QUÆSTIO 87

DEINDE considerandum est quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita, ut primo consideremus quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturæ pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spiritali et corporali natura compositi. Circa primum tria consideranda occurrunt, primo, quomodo Angelus agat in Angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines. Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione Angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum. Circa illuminationem quærentur quatuor. Primo, utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando. Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius. Tertio, utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem. Quarto, utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium.

1. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ierem. XX-XI, non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum. Ergo etiam neque nunc unus Angelus illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in Angelis, naturæ, gratiæ et gloriæ. Sed Angelus illuminatur lumine naturæ, a creante; lumine gratiæ, a iustificante; lumine gloriæ, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium Quæst. Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius, VIII cap. Cæl. Hier., quod Angeli secundæ hierarchiæ purgantur et illuminantur et perficiuntur per Angelos primæ hierarchiæ.

RESPONDEO dicendum quod unus Angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quædam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. V, omne quod manifestatur, lumen est. Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitæ veritatis alteri tradere; secundum quem modum apostolus dicit, ad Ephes. III, mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia hæc, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo. Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, VII cap. Cæl. Hier., quod theologi plane monstrant cælestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias. Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectæ; secundum hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectæ. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo di-

stinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, XV cap. Cæl. Hier., unaquæque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina propheta loquitur, unde dicit non docebit vir fratrem suum, dicens, cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum. Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit, aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod Angeli existentium illuminantur rationibus.

2. Ad secundum dicendum quod unus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ vel gratiæ vel gloriæ; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, gratiæ et gloriæ, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes, quæ sunt ab homine vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius.

1. Quia secundum Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem, nam purgatio videtur esse a sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit VII cap. Cæl. Hier., nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim autem incipientes dicuntur, aut calefacientes,

quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, Philosophus dicit, in I de Anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

SED CONTRA, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare, cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas immutatur dupliciter, uno modo, ex parte obiecti; alio modo ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, alia quidem bona aequaliter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, ostende mihi gloriam tuam, respondit, ego ostendam tibi omne bonum, ut habetur Exod. XXXIII. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinatur eam, ut amabilem quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinatur potest ad amorem creaturæ vel Dei, per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde unus Angelus voluntatem alterius movere non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est. Et ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, VI cap. Eccl. Hier., quod in cælesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens. Sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum remouentur tenebræ; illuminari vero, inquan-

tum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

2. Ad secundum dicendum quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum suadentis, ut supra dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in Angelis locum non habet.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus inferiori superiorem illuminare possit.

1. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a cælesti, et eam repræsentat, unde et superna ierusalem dicitur mater nostra, Gal. IV. Sed in ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud apostoli, I ad Cor. XIV, potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur. Ergo et in cælesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est, Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque etiam operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere, mediis prætermisissis. Ergo potest eum immediate illuminare, et ita potest illuminare superiores.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.

RESPONDEO dicendum quod inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis, aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homi-

nes in eius cognitionem. Sed prætermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum, cum operationes Angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

1. Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur cælestem aliquid, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In cælesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores, et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

2. Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis, et naturæ spiritualis, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in Angelis instituit.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit.

1. Dicit enim Dionysius, XII cap. Cæl. Hier., quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea, magister dicit, in XI distinctione II Sent., quod superiores Angeli cognoverunt a sæculis mysterium incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod, quibusdam Angelis quærentibus, quis est iste rex gloriæ? quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, Dominus virtutum ipse est rex gloriæ, ut Dionysius exponit VII cap. Cæl. Hier. Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si omnia superiores Angeli inferioribus annuntiant quæ cognoscunt, nihil inferioribus igno-

tum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferioribus illuminant.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, quod in illa cælesti patria, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Et Dionysius dicit, XV cap. Cæl. Hier., quod unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat; ut patet ex auctoritate supra inducta.

RESPONDEO dicendum quod omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr. IV, unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo ad discit.

1. Ad primum ergo dicendum quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

2. Ad secundum dicendum quod verbum magistri non sic est intelligendum, quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

3. Ad tertium dicendum quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO 88

DEINDE considerandum est de locutionibus Angelorum. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum unus Angelus loquatur alii. Secundo, utrum inferior superiori. Tertio, utrum Angelus Deo. Quarto,

utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur. Quinto, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur.

1. Dicit enim Gregorius, XVIII Moral., quod in statu resurrectionis uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit. Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio, interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito, quæ Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur per quid unus Angelus excitet alium ad attendendum, hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

SED CONTRA est quod dicitur I Cor. XIII, si linguis hominum loquar et Angelorum.

RESPONDEO dicendum quod in Angelis est aliqua locutio, sed, sicut dicit Gregorius II Moral., dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur. Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic lo-

quitur unus Angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

1. Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus; secundum illud I Cor. II, quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II Moral., alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus. Hoc autem obstaculum non habet Angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

2. Ad secundum dicendum quod locutio exterior quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquitur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat.

3. Ad tertium dicendum quod, quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum, quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali Angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur.

1. Quia super illud I Cor. XIII, si linguis hominum loquar et Angelorum, dicit Glossa quod locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea, supra dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri

manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, et illuminare, et sic idem quod prius.

3. Præterea, Gregorius dicit, II Moral., quod Deus ad Angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

SED CONTRA est quod, sicut Dionysius exponit VII cæl. Hier., inferiores Angeli superioribus dixerunt, quis est iste rex gloriæ?

RESPONDEO dicendum quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in Angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est, Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, cælum est a Deo creatum, vel, homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem, unde communicare ea quæ sunt a voluntate creata, in quantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat. Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparisonem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quæ dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

1. Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

2. Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio, quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus Deo non loquatur.

1. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est. Sed Angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur, quod potest videri alicui inconueniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

SED CONTRA est quod dicitur Zachar. I, respondit Angelus Domini, et dixit, Domine exercituum, usquequo non misereberis ierusalem? loquitur ergo Angelus Deo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, locutio Angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc, nullo modo Angelus loquitur Deo, neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent a voluntate creata, quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II Moral., quod Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro.

2. Ad secundum dicendum quod locutione qua Angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

1. Sicut enim dicit Damascenus, Angelus ubi est, ibi operatur. Locutio autem est quædam operatio Angeli. Cum ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaïæ VI dicitur de seraphim, quod clamabat alter ad alterum. Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

SED CONTRA est quod, sicut dicitur Luc. XVI, dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediendo locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

RESPONDEO dicendum quod locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet. Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco et tempore, nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

1. Ad primum ergo dicendum quod locutio Angeli, sicut dictum est, est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur, et ideo est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

2. Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeæ, qui fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius, II Moral., tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

1. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est. Ergo uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus

ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero, pervenit ad omnes Angelos, quia, ut Dionysius dicit XV cap. Cæl. Hier., unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. Ergo et locutio unius Angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

SED CONTRA est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in Angelis esse potest.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediendo locali distantia, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

1. Unde patet responsio ad primum et secundum.

2. Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quæ emanant a prima regula veritatis, quæ est principium commune omnium Angelorum, et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique Angelo, et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUÆSTIO 90

DEINDE considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines, dictum est enim quod superiores inferiores illuminant, et non e converso. Et circa hoc quærentur octo. Primo, utrum omnes Angeli sint unius hierarchiæ. Secundo, utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo. Tertio, utrum in uno ordine sint plures Angeli. Quarto, utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura. Quinto, de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum. Sexto, de comparatione ordinum ad invicem. Septimo, utrum ordines durent post diem iudicii. Octavo, utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiæ.

1. Cum enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per Philosophum, XII Metaphys., et in III Politic. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit, in III cap. Cæl. Hier., quod hierarchia est ordo, scientia et actio. Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

SED CONTRA est quod Dionysius, VI cap. Cæl. Hier., distinguit tres hierarchias Angelorum.

RESPONDEO dicendum quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturæ; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit, in XII de Civ. Dei duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis Angelis et hominibus, alteram in malis. Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent, sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli, nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibili similitudinibus, ut Dionysius dicit I cap. Cæl. Hier. Et ideo oportuit distinguere humanam hierarchiam ab angelica. Et per eundem modum in Angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim supra, dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distinguere potest. Possunt enim rationes rerum de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus, et iste modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit VII cap. Cæl. Hier. Secundo vero, prout

huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ iam aliquo modo multiplicantur, et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis, et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agatur. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subiectæ. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam quam vocant supercælestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ. Nam, ut Dionysius dicit III cap. Cæl. Hier., ordo hierarchiæ est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere. Quod absit ut in divinis personis ponamus.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis, quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in prædictis locis intendit.

2. Ad secundum dicendum quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiæ, sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis, non sic autem est in Angelis. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines.

1. Multiplicata enim definitione, multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

3. Præterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere, nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcoporum perfectivus, ut Dionysius dicit V cap. Eccles. Hier. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

SED CONTRA est quod apostolus dicit ad Ephes. I, quod Deus constituit Christum hominem supra omnem prin-

cipatum et potestatem et virtutem et dominationem; qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est, una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem. Quæ quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis. Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur, quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines.

1. Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus, et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus, et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

2. Ad secundum dicendum quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quædam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest, sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est, sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiore scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in Angelis, secundum diversa officia et actus.

3. Ad tertium dicendum quod inferior Angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ; secundum illud Matth. XI, qui minor est in regno cælorum, maior est illo, scilicet iohanne baptista, quo nullus maior inter natos mulierum surrexit. Unde minor Angelus cælestis hierarchiæ potest non solum purgare sed illuminare et perficere, et altiori modo quam ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cælestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli.

1. Dictum est enim supra omnes Angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est Angelus cælesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est, superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est quod omnes Angeli sunt inæquales. Si ergo plures Angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis. Et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

SED CONTRA est quod Isaïæ VI dicitur, quod seraphim clamabant alter ad alterum. Sunt ergo plures Angeli in uno ordine seraphim.

RESPONDEO dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quæ quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cælestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia, qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cælestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit VI cap. Cæl. Hier. Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum, nisi in communi; secundum quem modum, multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia Angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet Angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multo magis quam quælibet stella, etsi nos lateat.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno ordine, sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, X cap. Cæl. Hier., quod in uno et eodem ordine Angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.

2. Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum secundum quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quæ partim est alba et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquæ duæ partes albæ, minus tamen secundum qualitatem; ita duo Angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturæ, quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in Angelis.

1. Hierarchia enim dicitur sacer principatus, et in definitione eius Dionysius ponit quod deiforme, quantum possibile est, similat. Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, seraphim dicuntur ardentes, vel incandescentes, ut Dionysius dicit VII cap. Cæl. Hier. Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quæ non est a natura, sed a gratia, diffunditur enim in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom. V. Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest, ut Augustinus dicit XII de Civ. Dei. Ergo ordines in Angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a cælesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ, non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

SED CONTRA est quod magister dicit, IX dist. II Sent., quod ordo Angelorum dicitur multitudo cælestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ simulantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt. Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

RESPONDEO dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem

suæ naturæ, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in Angelis complete quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia, quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ordines Angelorum non convenienter nominentur.

1. Omnes enim cælestes spiritus dicuntur et Angeli et virtutes cælestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo Angelorum, et alius virtutum.

2. Præterea, esse Dominum est proprium Dei; secundum illud Psal. Xcix scitote quoniam Dominus ipse est Deus. Ergo inconvenienter unus ordo cælestium spirituum dominationes vocatur.

3. Præterea, nomen dominationis ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen principatum, et potestatum. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, Archangeli dicuntur quasi principes Angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini principatum.

5. Præterea, nomen seraphim imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet, nomen autem cherubim imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo thronorum ab ordine cherubim et seraphim. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

SED CONTRA est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim seraphim ponitur Isaïæ VI; nomen cherubim Ezech. I; nomen thronorum, Coloss. I; dominationes autem et virtutes et potestates et principatus ponuntur Ephes. I; nomen autem Archangeli ponitur

in canonica Iudæ, nomina autem Angelorum in pluribus Scripturæ locis.

RESPONDEO dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum, considerare oportet quod propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit VII cap. Cæl. Hier. Ad videndum autem quæ sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adæquatur et proportionatur naturæ ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum; sicut dictum est de omnibus nominibus quæ attribuantur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter; sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi coæquatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli, quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes et quod omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem, e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim, quod Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; virtutes per quas miracula fiunt; potestates quibus adversæ potestates repelluntur; principatus, qui ipsis bonis spiritibus præsent.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angelus nuntius dicitur. Omnes ergo cælestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinatorum, Angeli vocantur. Sed superiores Angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra

communem manifestationem addit, et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius V cap. Cæl. Hier. Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem, et sic omnes cælestes spiritus nominantur cælestes virtutes, sicut et cælestes essentiæ. Alio modo, secundum quod importat quandam excessum fortitudinis, et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, VIII cap. Cæl. Hier., quod nomen virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad suscipiendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent, quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius XII cap. De div. Nom., dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum, sed per participationem, divina eloquia vocant dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiunt. Unde et Dionysius dicit in VIII cap. Cæl. Hier., quod nomen dominationum primo quidem significat quandam libertatem, quæ est a servili conditione et pedestri subiectione, sicut plebs subiicitur, et a tyrannica oppressionem, quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectionum vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri domini, quod est in Deo. Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen virtutum significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

3. Ad tertium dicendum quod nomen dominationis, et potestatis, et principatus, diversimode ad gubernationem pertinet. Nam Domini est solummodo præcipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit quod quædam Angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, dominationes vocantur. Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud apostoli ad Rom. XIII, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Et ideo Dionysius dicit quod nomen potestatis significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinatorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare quæ a subditis sint agenda. Principari vero, ut Gregorius dicit, est inter reliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dionysius dicit, IX cap. Cæl. Hier., quod nomen principatum significat ductivum cum ordine sacro. Illi enim qui alios ducunt, pri-

mi inter eos existentes, principes proprie vocantur secundum illud Psalmi LXVII, prævenerunt principes coniuncti psallentibus.

4. Ad quartum dicendum quod Archangeli, secundum Dionysium, medii sunt inter principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, in quantum participat naturam utriusque, sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi principes Angeli, quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero principatum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem, dicuntur Archangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cælestibus virtutibus divinas iussiones explentibus.

5. Ad quintum dicendum quod nomen seraphim non imponitur tantum a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Unde Dionysius, VII cap. Cæl. Hier., exponit nomen seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero, virtutem activam eius, quæ est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi Angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant. Similiter etiam nomen cherubim imponitur a quodam excessu scientiæ, unde interpretatur plenitudo scientiæ. Quod Dionysius exponit quantum ad quatuor, primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

6. Ad sextum dicendum quod ordo thronorum habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed cherubim habent excellentiam scientiæ; seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quæ est thronorum, includuntur aliæ duæ. Et ideo ordo thronorum distinguitur ab ordine cherubim et seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et

non e converso. Exponit autem Dionysius nomen thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm, quia sedes supra terram elevantur. Et sic ipsi Angeli qui throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso, nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur.

1. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed dominationes, principatus et potestates ex ipsis nominibus prælationem quandam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo thronorum videtur esse Deo propinquissimus, nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo thronorum est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo cherubim videtur esse altior quam ordo seraphim.

4. Præterea, Gregorius ponit principatus supra potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit.

SED CONTRA est quod Dionysius ponit, in prima quidem hierarchia. Seraphim ut primos, cherubim ut medios, thronos ut ultimos; in media vero, dominationes ut primos, virtutes ut medios, potestates ut ultimos; in ultima, principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

RESPONDEO dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius et Dionysius, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad principatus et virtutes differenter. Nam Dionysius collocat virtutes sub dominationibus et supra potestates, principatus autem sub potestatibus et supra Archangelos, Gregorius autem ponit principatus in medio dominationum et potestatum, virtutes vero in medio potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate apostoli. Qui, medios ordines

ascendendo enumerans, dicit, Ephes. I, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, ad dexteram suam in cælestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, ubi virtutem ponit inter potestatem et dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. I, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, ubi principatus ponit medios inter dominationes et potestates, secundum assignationem Gregorii. Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio; hæc enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet seraphim et cherubim et thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam gubernationem sive dispositionem, scilicet dominationes, virtutes et potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet principatus, Angelos et Archangelos. In respectu autem ad finem, tria considerari possunt, nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII Metaphys., potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primæ hierarchiæ. Nam throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt, quod est proprium totius primæ hierarchiæ. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo thronorum; sicut ab eo quod est commune omnibus cælestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum. Ad gubernationis au-

tem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium dominationum. Secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta vel definita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad potestates. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequantur, et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent, quod ad Archangelos pertinet, ut supra dictum est. Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinorum personarum, qui terminatur ad spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est thronorum, qui ex suo nomine habent quandam affinitatem cum dominationibus, nam throni dicuntur, secundum Gregorium, per quos Deus sua iudicia exercet; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero potestatum affinitatem habet cum ordine principatum, nam cum potestatum sit ordinationem subiectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine principatum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et præcipuum in divinis ministeriis; nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Unde dicitur Dan. X, princeps regni Persarum restitit mihi. Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum dominationes sint definientes et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur ut autem Augustinus dicit in III de Trin., corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum. Primus ergo ordo post dominationes dicitur principatum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde potestates, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. XIII. Post quas sunt virtutes, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem; vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

I. Ad primum ergo dicendum quod in Angelis po-

tius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus præsentent, et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

2. Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine thronorum, convenit etiam cherubim et seraphim, et excellentius, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem secundum quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus, inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipue Dei, præeminet cognitioni.

4. Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius principatum nomen ex hoc, quod bonis spiritibus præsent, et hoc convenit virtutibus, secundum quod in nomine virtutum intelligitur quædam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere, per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii.

1. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XV, quod Christus evacuabit omnem principatum et potestatem, cum tradiderit regnum Deo et patri, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione, in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus Angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium, quia non proficiet amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, apostolus dicit, ad Heb. I, de Angelis, quod omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines Angelorum.

SED CONTRA est quod dicitur iudic. V, stellæ manentes in ordine et cursu suo, quod exponitur de Angelis. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

RESPONDEO dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiæ et naturæ, ut supra dictum est. Et utraque differentia semper in Angelis remanebit. Non enim posset naturarum differentia ab eis auferri, nisi eis corruptis, differentia etiam gloriæ erit in eis semper, secundum differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

1. Ad primum ergo dicendum quod principatus et potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant, quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis apostoli, dicentis, cum tradiderit regnum Deo et patri, idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

2. Ad secundum dicendum quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandæ sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cuius signum est quod, si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur, cum inferiores Angeli rationes divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

3. Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines non assumantur ad ordines Angelorum.

1. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum cælestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed Angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

2. Præterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, Dæmones arcere, et huiusmodi, quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

3. Præterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita Dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animæ hominum malorum convertantur in Dæmones, hoc enim chrysostomus reprobatur, super Matth. Ergo non videtur quod animæ sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. XXII, de sanctis, quod erunt sicut Angeli Dei in cælo.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, ordines Angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturæ, et secundum dona gratiæ. Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem Angelorum. Quod est erroneum, repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucæ XX, quod filii resurrectionis erunt æquales Angelis in cælis. Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis, completivum vero est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideo per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquentur secundum singulos Angelorum gradus. Quod est homines ad ordines Angelorum assumi. Quidam tamen dicunt quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi conditum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII de Civ. Dei, quod non erunt duæ societates hominum et Angelorum, sed una, quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia Angelis datur secundum proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est. Et ideo sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines ve-

ro possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

2. Ad secundum dicendum quod Angeli, secundum naturæ ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum legem communem, per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturæ nobiscum. Unde secundum legem communem, non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de cura pro mortuis agenda. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis, huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel Dæmones arcendo, vel aliquid huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit.

3. Ad tertium dicendum quod homines ad pœnam Dæmonum transferri, non est erroneum, sed quidam erronee posuerunt Dæmones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc chrysostomus reprobatur.

QUÆSTIO 91

DEINDE considerandum est de ordinatione malorum Angelorum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum ordines sint in Dæmonibus. Secundo, utrum in eis sit prælatio. Tertio, utrum unus illuminet alium. Quarto, utrum subiiciantur prælationi bonorum Angelorum.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod ordines non sint in Dæmonibus.

1. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis Angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed Dæmones non sunt sub aliqua hierarchia, quæ est sacer principatus, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in Dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, Dæmones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui Dæmones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur seraphim, vel throni, vel dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus ordinibus.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. Ult., quod est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut iam dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturæ, et secundum gradum gratiæ. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriæ consummata. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic Dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic Dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra posuimus, omnes Angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit.

1. Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est. Et ideo Dæmones, in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

2. Ad secundum dicendum quod ordinatio Dæmonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra, utitur enim Dæmonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis Dæmonum, non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

3. Ad tertium dicendum quod nomen seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem dominationum importat libertatem quandam, quæ omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus Angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Dæmonibus non sit prælatio.

1. Omnis enim prælatio est secundum aliquem ordinem iustitiæ. Sed Dæmones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in Dæmonibus nulla est, secundum illud Prov. XIII, inter superbos semper sunt iurgia. Ergo in Dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores Dæ-

mones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in Dæmonibus.

SED CONTRA est quod dicit Glossa, I ad Cor. XV, quando durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus, et Dæmones Dæmonibus præsent.

RESPONDEO dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus, quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cælestia actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cælestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis quod Dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio Dæmonum requirit quod sit in eis prælatio. Convenit etiam hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII.

1. Ad primum ergo dicendum quod prælatio Dæmonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

2. Ad secundum dicendum quod concordia Dæmonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

3. Ad tertium dicendum quod Dæmones non sunt æquales secundum naturam, unde in eis est naturalis prælatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in Dæmonibus sit illuminatio.

1. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus Dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores Dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat in lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores Dæmones magis abundant in

participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores Dæmones possunt inferiores illuminare.

SED CONTRA, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra dictum est. Sed purgare non convenit Dæmonibus; secundum illud Eccli. XXXIV, ab immundo quid mundabitur? ergo etiam neque illuminare.

RESPONDEO dicendum quod in Dæmonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio; sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem Dæmonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus Dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quæ dicta est.

2. Ad secundum dicendum quod secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis neque in Dæmonibus, quia, sicut supra dictum est, statim a principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quæ est in superioribus Dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod boni Angeli non habeant prælationem super malos.

1. Prælatio enim Angelorum præcipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali Angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur a bonis. Ergo boni Angeli non habent prælationem super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsentis pertinere videntur ea quæ per subditos male fiunt. Sed Dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationi bonorum Angelorum, videtur in Angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio Angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est. Sed si Dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi Dæmones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo boni Angeli prælationem habent super omnes malos.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod spiritus vitæ desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium et iustum. Et Grego-

rius dicit quod potestates dicuntur Angeli quorum ditioni virtutes adversæ subiectæ sunt.

RESPONDEO dicendum quod totus ordo prælationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant, illæ enim creaturæ super alias influentiam habent, quæ sunt perfectiores et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruendum Deo, sicut sunt sancti Angeli, qua perfectione Dæmones privantur. Et ideo boni Angeli super malos prælationem habent, et per eos reguntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis Dæmonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per Dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum, sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum. Ex parte vero Dæmonum, non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

2. Ad secundum dicendum quod sancti Angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos Angelos vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

3. Ad tertium dicendum quod Angelus qui est inferior ordine naturæ, præest Dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ iustitiæ, cui inhærent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines, spiritualis iudicat omnia, ut dicitur I ad Cor. II. Et Philosophus dicit, in libro Ethic., quod virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.

QUÆSTIO 92

DEINDE considerandum est de præsentia Angelorum super creaturam corporalem. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum creatura corporalis administretur per Angelos. Secundo, utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum. Tertio, utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter. Quarto, utrum Angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos.

1. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsidente, ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

3. Præterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrantur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem. Et Gregorius dicit, in IV Dial., quod in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest.

RESPONDEO dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis. Et in Angelis etiam est dictum quod superiores Angeli, qui præsent inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiæ, nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

1. Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur, quia proprium corporis est quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

2. Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit quod corpora cælestia moventur a substantiis spiritualibus;

quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus cælestibus. Sed non posuit quod essent aliquæ substantiæ spirituales quæ haberent immediatam præsentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas suffiebat motus corporum cælestium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cælestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod Angeli habeant immediatam præsentiam non solum supra cælestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

3. Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode Philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilibus corporum, et quasdam aliis universaliores, et ideo posuit substantias immateriales habere præsentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit quod substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilibus, sed aliquid altius et universalius, et ideo non attribuit eis immediatam præsentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quæ sunt corpora cælestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone, aliquam substantiam spirituales præsentem immediate sphaeræ activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formæ horum sensibilibus derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem præsentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit intelligentiam agentem. Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonicus, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quæst., unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam. Et Damascenus dicit, diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini. Et Origenes dicit, super illud Num. XXII, cum vidisset asina Angelum, quod opus est mundo Angelis, qui præsent super bestias, et præsent animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis. Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus Angelus magis se habeat ad præsentendum animalibus quam plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorum quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines Angelorum quam novem, quia, sicut supra dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia of-

ficia. Unde sicut, secundum Gregorium, ad ordinem potestatum pertinent omnes Angeli qui habent proprie præsentiam super Dæmones; ita ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes Angeli qui habent præsentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum.

1. Maior est enim virtus Angeli quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis, immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem Angeli, materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quam virtus corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua Angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est, et sic videtur quod corpora se habet ad Angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectum. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animæ. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex ratione artis. Ergo forma substantialis, quæ est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, Angelis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III de Trin., non est putandum istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilibus rerum materiam, sed soli Deo.

RESPONDEO dicendum quod Platonici posuerunt formas quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participatio- nes quasdam immaterialium formarum. Et hos, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas quæ sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiæ, et quod agentia corporalia sunt solum dispositio- nis ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti,

quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut Philosophus probat in VII Metaphys., hoc quod proprie fit, est compositum, hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est, et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab Angelo.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo, sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

3. Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quæ agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam Angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret, cum reducere materiam in actum formæ substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora non obediant Angelis ad motum localem.

1. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in VIII Physic. Probatur quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt

causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Dionysius dicit VII cap. De div. Nom., divina sapientia coniungit fines primorum principiiis secundorum, ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII Physic., cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et Philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

1. Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas, sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

2. Ad secundum dicendum quod Angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emolitionem ferri.

3. Ad tertium dicendum quod Angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli possunt facere miracula.

1. Dicit enim Gregorius, virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quæstionum, quod magi faciunt miracula per privatos contractus, boni christiani per publicam iustitiam, mali christiani per signa publicæ iustitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a Dæmonibus, ut ipse alibi in eodem libro dicit. Ergo Dæmones miracula possunt facere. Ergo multo magis Angeli boni.

3. Præterea, Augustinus in eodem libro dicit quod omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates æris huius non absurde fieri posse creduntur. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producit absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturæ. Ergo Angeli et Dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

SED CONTRA est quod de Deo dicitur in Psalmo, qui facit mirabilia magna solus.

RESPONDEO dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicuius particularis, quia sic, cum aliquis proicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit Angelus, vel quæcumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

2. Ad secundum dicendum quod miracula simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est, cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum Dæmones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per Dæmones miracula faciunt. Et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicuius privatæ personæ in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum Dæmone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est

in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni christiani, in quantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam iustitiam. Mali autem christiani per signa publicæ iustitiæ, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

3. Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

4. Ad quartum dicendum quod, licet Angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ, quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est.

QUÆSTIO 93

DEINDE considerandum est de actione Angelorum in homines. Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis. Secundo, utrum possit immutare affectum eius. Tertio, utrum possit immutare imaginationem eius. Quarto, utrum possit immutare sensum eius.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem.

1. Homo enim illuminatur per fidem, unde Dionysius, in eccles. Hier., illuminationem attribuit baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud ad Ephes. II, gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est. Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediate a Deo.

2. Præterea, super illud Rom. I, Deus illis manifestavit, dicit Glossa quod non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam Deus illis revelavit per opus suum, scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

SED CONTRA est quod Dionysius probat, in IV cap. Cæl. Hier., quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediante Angelis. Huiusmodi autem revelatio-

nes sunt illuminationes, ut supra dictum est. Ergo homines illuminantur per Angelos.

RESPONDEO dicendum quod, cum divinæ providentiæ ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est; sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra quod illuminatio, quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundum duo attenditur, scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, I cap. Cæl. Hier., quod impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum hæc duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.

1. Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem, intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; nullus enim credit nisi volens, ut Augustinus dicit. Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod fides est ex auditu, ut dicitur Rom. X; sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

2. Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quæ est immediate a Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est. Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

3. Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectæ, et sic quicumque intelligit vel

illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis.

1. Quia super illud Heb. I, qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis, dicit Glossa quod ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt. Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, beda dicit quod diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor. Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor, dicit enim in II libro, quod omnis malitia et immundæ passionis ex Dæmonibus excogitatæ sunt, et immittere homini sunt concessi. Et pari ratione, Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, Angelus, sicut est dictum, illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatis. Sed sicut phantasia, quæ deservit intellectui, potest immutari ab Angelo; ita et appetitus sensitivus qui deservit voluntati, quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

SED CONTRA est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. XXI, cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud.

RESPONDEO dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in Angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est. Sed præter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet

ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, in quantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

1. Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel Angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

2. Ad secundum dicendum quod Dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitivæ virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, in quantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere Damascenus vocat immittere, quia talis operatio interius fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licet Angelorum ministerio procurentur.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum præsentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis.

1. Phantasia enim, ut dicitur in libro de Anima, est motus factus a sensu secundum actum. Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasie, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem Angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materia sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, secundum Augustinum, XII super Gen. Ad Litt., commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quæ ipse scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur. Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanæ; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quæ Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit mutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit

esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

SED CONTRA est quod ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Matth. I et II, de Angelo qui ioseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

RESPONDEO dicendum quod Angelus, tam bonus quam malus, virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in Lib. de Somn. et Vig., assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, idest impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

1. Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasiæ est a sensu secundum actum, non enim possumus imaginari quæ nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem prædicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

4. Ad quartum dicendum quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul

intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur, et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem Angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione, nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quæ non exposuit eis.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum.

1. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

SED CONTRA est quod Angeli qui subverterunt sodomam, percusserunt sodomitas cæcitate (vel aorasia), ut Ostium domus invenire non possent, ut dicitur Gen. XIX. Et simile legitur IV Reg. VI, de syris quos elisæus duxit in Samariam.

RESPONDEO dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori, videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholericum humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo Angelus potest immutare sensum hominis sua naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exteriori sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva, sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod etiam per commotionem interiorum spirituum et humorum, potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nu-

tritivæ. Et similiter potentiæ appetitivæ, et sensitivæ, et cuiuscumque potentiæ corporali organo utentis.

3. Ad tertium dicendum quod præter ordinem totius creaturæ Angelus facere non potest, sed præter ordinem alicuius particularis naturæ facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, præter modum communem.

QUÆSTIO 94

DEINDE considerandum est de missione Angelorum. Et circa hoc quærentur quatuor. Primo, utrum aliqui Angeli mittantur in ministerium. Secundo, utrum omnes mittantur. Tertio, utrum illi qui mittuntur, assistant. Quarto, de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli in ministerium non mittantur.

1. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quod Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cælum empyreum est locus pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat. Quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem, unde dicitur Eccli. XXXVIII, qui minoratur actu, percipiet sapientiam. Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris, unde dicitur Lucæ XXII, quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit? sed Angeli sunt maiores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

SED CONTRA est quod dicitur Exod. XXIII, ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te.

RESPONDEO dicendum quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui Angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Fi-

lius enim aut spiritus sanctus mitti dicitur, ut a patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel per naturam assumptam, ubi prius erat per deitatis præsentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est. Virtus autem Angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta, quod creatura corporalis per Angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori sua virtute; et sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum præmissa, quod Angelus a Deo mittatur. Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate Angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri, nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones Angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicitur in ministerium mitti.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum, immo, ut Augustinus dicit IV de Trin., etiam nos, secundum quod aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

2. Ad secundum dicendum quod cælum empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundum congruentiam quandam, quia congruum est ut supremum corporum naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit a cælo empyreo. Et ideo quando actu non est in cælo empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitati.

3. Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem, quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II Moral., quod Angeli non sic foris exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.

4. Ad quartum dicendum quod Angeli in suis ac-

tionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundo nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quilibet homo vel Angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde apostolus, ad Philipp. II, dicit, superiores sibi invicem arbitantes.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur.

1. Dicit enim apostolus, ad Heb. I, omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo seraphim, ut ex supra dictis patet. Sed seraphim est missus ad purgandum labia prophetæ, ut habetur Isaïæ VI. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur, ut supra dictum est. Ergo multo magis quicumque supremi Angeli.

4. Præterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum, præter ultimum. Ergo unus Angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id quod dicitur Daniel VII, millia millium ministrabant ei.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, referens sententiam Dionysii, superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, hoc habet ordo divinæ providentiæ, non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur, sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quod enim cæcus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est, absque aliqua actione cælestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cælestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus Angelis; et superiores Angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum

etiam superiores mittuntur. Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat, sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam quod ordo naturæ in operationibus miraculorum prætermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit quod qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem mariam gabriel Archangelus mittitur. Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio, quod superiores Angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quæ fit secundum spiritualem effectum, ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium, et sic omnes Angeli mittuntur. Vel aliter dicendum quod apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior Angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de Angelis ministerii, per quos data est lex.

2. Ad secundum dicendum, secundum Dionysium, quod ille Angelus qui missus est ad purgandum labia prophetæ, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est seraphim, idest incendens, æquivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetæ. Vel dicendum quod superiores Angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus de seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetæ, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior Angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si per alium officium absolutionis impendat.

3. Ad tertium dicendum quod divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivoce mitti dicuntur; ut ex prædictis patet.

4. Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales Angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod etiam Angeli qui mittuntur, assistant.

1. Dicit enim Gregorius, in homilia, et mittuntur igitur Angeli, et assistant, quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est.

2. Præterea, Angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit, ego sum Raphæl Angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum, ut habetur Tobiae XII. Ergo Angeli qui mittuntur, assistant.

3. Præterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur Iob I, cum assisterent filii Dei coram Domino, affuit inter eos et Satan. Ergo multo magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistant.

4. Præterea, si inferiores Angeli non assistant, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. VII, decies millies centena millia assistebant ei. Ergo etiam illi qui ministrant, assistant.

SED CONTRA est quod Gregorius dicit, XVII Moral., super illud Iob, numquid est numerus militum eius? assistant, inquit, illæ potestates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistant.

RESPONDEO dicendum quod Angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistant, et eius præcepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur, et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes. Considerandum est ergo quod omnes Angeli divinam essentiam immediate vident, et quantum ad hoc, omnes etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II Moral., quod semper assistere, aut videre faciem patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute. Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsa claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundum hoc, soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius immediate a Deo illuminari.

1. Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quæ procedunt de primo modo assistendi.

2. Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur assistisse, sed inter assistentes affuisse describitur, quia, ut

Gregorius dicit II Moral., etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit.

3. Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinæ essentiæ; et ideo totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios, sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

1. Angeli enim omnes vel assistant vel ministrant; secundum quod habetur Dan. VII. Sed Angeli secundæ hierarchiæ non assistant, illuminantur enim per Angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius VIII cap. Cæl. Hier. Omnes ergo Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit, XVII Moral., quod plures sunt qui ministrant, quam qui assistant. Sed hoc non esset, si Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, quod dominationes sunt maiores omni subiectione. Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo dominationes in ministerium non mittuntur.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit VII cap. Cæl. Hier. Et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequentibus. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio, nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntian-do; virtutes et potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; principis etiam est, ut Gregorius dicit, inter alios operantes priorem existere. Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

1. Ad primum ergo dicendum quod dominationes computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architecto-

res in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et præcipiunt quid alii debeant operari.

2. Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur, millia millium ministrabant ei, non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, millia de numero millium. Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus, cum subditur, et decies millies centena millia assistebant ei. Et hoc procedit secundum rationem Platoniorum, qui dicebant quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit, XIV cap. Cæl. Hier., quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, millia millium legitur multiplicativæ, ac si diceretur, millies millia. Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, decies centena millia, daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes, sed quia dicitur, decies millies centena millia, multo plures dicuntur esse assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.

QUÆSTIO 95

DEINDE considerandum est de custodia bonorum Angelorum, et de impugnatione malorum. Et circa primum quærentur octo. Primo, utrum homines ab Angelis custodiantur. Secundo, utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur. Tertio, utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum. Quarto, utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem. Quinto, quando incipiat custodia Angeli circa hominem. Sexto, utrum Angelus semper custodiat hominem. Septimo, utrum doleat de perditione

custoditi. Octavo, utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis.

1. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi CXX, non dormitabit neque dormiet qui custodit Israël. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis, unde dicitur cuidam, III Reg. XX, custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi, quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo, Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.

RESPONDEO dicendum quod, secundum rationem divinæ providentiæ, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles, et corpora inferiora per corpora superiora, quæ sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones in quibus possumus diversimode opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

1. Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aequaliter malum vitare, sed non sufficienter, quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animæ passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest, aequaliter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter, quia in applicando universalis principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. IX, cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. Et ideo necessarium fuit homini custodia Angelorum.

2. Ad secundum dicendum quod ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinatur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis, quod quidem Philosophus attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati; ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae Angelorum, sed malitiæ hominum. Quod autem aliquando, præter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam quod præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod non singuli homines a singulis Angelis custodiantur.

1. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus Angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit. Sed cum omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, solus unus Angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediate custodit homines.

3. Præterea, maiores Angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium, cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium Angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium, videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis Angelis.

SED CONTRA est quod Hieronymus, exponens illud Matth. XVIII, Angeli eorum in cælis, dicit, magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat, ab ortu natiuitatis, in custodiam sui Angelum delegatum.

RESPONDEO dicendum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia Angelorum custodia est quædam executio divinæ providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas,

quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuo manent, circa ea vero quæ transeunt, providentia Dei est in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium, diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta potestates ad arcendos Dæmones, virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli eiusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversi hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

1. Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, in quantum est homo singularis, et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, in quantum est pars alicuius collegii, et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur, ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quæ exterius aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo, sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quæ inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est, nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi præferitur. Et sic etiam possibile est quod aliquis Angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur Eccli. XXXIII, in multitudine disciplinæ Domini separat eum, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit. Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum.

1. Dicit enim chrysostomus quod hoc quod dicitur Matth. XVIII, Angeli eorum in cælo etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

2. Præterea, apostolus, ad Heb. I, dicit quod Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, et sic videtur quod missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere Dæmones, quod pertinet ad potestates, secundum Gregorium; et miracula facere, quod pertinet ad virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

SED CONTRA est quod in Psalmo custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum, secundum Gregorium, est minima nuntiare; hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis tantum salutem pertinent. Alia vero est custodia universalis. Et hæc multiplicatur secundum diversos ordines, nam quanto agens fuerit universalis, tanto est superius. Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem principatum, vel forte ad Archangelos, qui dicuntur principes Angeli, unde et michæl, quem Archangelum dicimus, unus de principibus dicitur Dan. X. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam virtutes. Et ulterius etiam super Dæmones habent custodiam potestates. Et ulterius etiam super bonos spiritus habent custodiam principatus, secundum Gregorium.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum, quia, ut Dionysius dicit, in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod maiores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriæ a Deo electi.

2. Ad secundum dicendum quod non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super

singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam Angeli infimi ordinis possunt et arcere Dæmones, et miracula facere.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEditur. Videtur quod non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.

1. Dicitur enim de Christo, Philipp. II, quod est in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconueniens, cum Christus sit maior omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiae, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus Dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt, fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit. AntiChristi etiam adventus erit secundum operationem Satanæ, ut dicitur II ad Thessal. II. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

SED CONTRA est auctoritas Hieronymi supra inducta, qui dicit quod unaquæque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum.

RESPONDEO dicendum quod homo in statu vitæ istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi CXLI, in via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi. Et ideo sicut hominibus per viam non tantum ambulantes dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viæ pervenerit, iam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno Dæmonem punientem.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a verbo Dei, unde non indigebat custodia Angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debatur ei Angelus custos, tanquam superior; sed Angelus minister, tanquam inferior. Unde dicitur Matth. IV, quod accesserunt Angeli et ministrabant ei.

2. Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentie non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est, sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias Dæmonum; ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia Angelorum.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut præsciti et infideles, et etiam AntiChristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum. Per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi Dæmones arcantur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter AntiChristus non tantum nocebit, quantum vellet.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

1. Angeli enim mittuntur in ministerium, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis, ut apostolus, ad Heb. Dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab Angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur, quia neque etiam ministri ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

SED CONTRA est quod Hieronymus dicit, quod unaquæque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui Angelum deputatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Origenes dicit super matthæum, super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Angelus ad custodiam homini deputatur a tempore baptismi, alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus approbat; et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus ex eo quod est christianus, incipiunt a tempore baptismi; sicut perceptio eucharistiæ, et alia huiusmodi. Sed ea quæ providentur homini a Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex præmissis patet. Unde statim a nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.

1. Ad primum ergo dicendum quod Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos qui hæreditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, in quantum a multis malis retrahuntur.

2. Ad secundum dicendum quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere Dæmones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

3. Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius, sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod Angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiæ deputatur.

1. Dicitur enim Ierem. LI, ex persona Angelorum, curavimus Babylonem, et non est curata, derelinquamus ergo eam. Et Isaiæ V, auferam sepem eius, et erit in concalcationem; Glossa, idest Angelorum custodiam.

2. Præterea, principalius custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit; secundum illud Psalmi XXI, Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti? ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus, Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in cælo. Sed aliquando sunt in cælo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

SED CONTRA, Dæmones nos semper impugnant; secundum illud I Petri V, adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quærens quem devoret. Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

RESPONDEO dicendum quod custodia Angelorum, ut ex supra dictis patet, est quædam executio divinæ providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinæ providentiæ subtrahitur, in quantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiæ entium. Sed intantum Deus, secundum ordinem suæ providentiæ, dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pænæ vel culpæ. Similiter etiam dicendum est quod Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israël ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

1. Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

2. Ad tertium dicendum quod Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ, quia etiam cum est in cælo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

ARTICULUS 7

AD SEPTIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

1. Dicitur enim Isaiæ XXXIII, Angeli pacis amare flebunt. Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, de his quæ nobis nolentibus accidunt. Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudium contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, ut habetur Lucæ XV. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

4. Præterea, super illud Num. XVIII; quidquid offerunt primitiarum etc., dicit Glossa Origenis; trahuntur Angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint. Sed quilibet rationabiliter

dolet de malis propter quæ in iudicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

SED CONTRA, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas, unde dicitur Apoc. XXI, mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor. Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

RESPONDEO dicendum quod Angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et aliorum beatorum, quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ iustitiæ; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III Ethic. Illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium, sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt, volunt tamen quod circa hoc ordo divinæ iustitiæ servetur, secundum quem quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiæ potest intelligi de Angelis, idest nuntiis, ezechia, qui fleverunt propter verba rabsacis; de quibus habetur Isaiæ XXXVII. Et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum, Angeli pacis sunt apostoli et alii prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis beatis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

2. Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt.

3. Ad tertium dicendum quod tam in pœnitentia hominum, quam in peccato, manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

4. Ad quartum dicendum quod Angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULUS 8

AD OCTAVUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna seu discordia.

1. Dicitur enim Iob XXV, qui facit concordiam in sublimibus. Sed pugna opponitur concordia. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta caritas et iusta prælatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Præterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod Angelus bonus sit fautor iniustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

SED CONTRA est quod dicitur Dan. X, ex persona gabrielis, princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus. Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus Angelus resistit alii, et sic inter eos est pugna.

RESPONDEO dicendum quod ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis. Quæ quidem Hieronymus exponit, dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israhelici, pro quo Daniel orabat, gabriele preces eius Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis Dæmonum Iudæos in persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis. Sed secundum Gregorium, XVII Moral., princeps regni Persarum bonus Angelus fuit, custodiæ regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli secundum divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt nisi Deo revelante, unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur, non quia sint eorum contrariæ voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

QUÆSTIO 96

DEINDE considerandum est de impugnatione Dæmonum. Et circa hoc quærentur quinque. Primo, utrum homines a Dæmonibus impugnentur. Secundo,

utrum tentare sit proprium diaboli. Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione Dæmonum proveniant. Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum. Quinto, utrum Dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEditur. Videtur quod homines non impugnentur a Dæmonibus.

1. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed Dæmones non mittuntur a Deo, cum Dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo Dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; Dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiæ auctor, ut homines a Dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a Dæmonibus impugnentur.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, ad Ephes. VI, quod non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in cælestibus.

RESPONDEO dicendum quod circa impugnationem Dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex Dæmonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiæ reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

1. Ad primum ergo dicendum quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israhel, ut dicitur III Reg. Ult. Pæ-

na enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen Dæmones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur, nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

2. Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inæqualis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ; secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV Reg., elisæus dixit ad ministrum suum, noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.

3. Ad tertium dicendum quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnationis quæ est a carne et mundo, sed malitiæ Dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli.

1. Dicitur enim Deus tentare; secundum illud Gen. XXII, tentavit Deus Abraham. Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium Dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est ignorantis. Sed Dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo Dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo Dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

SED CONTRA est quod dicitur I ad Thessal. III, ne forte tentaverit vos is qui tentat; Glossa, idest diabolus, cuius officium est tentare.

RESPONDEO dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum, et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quæritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus, bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuitur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciatur tantum, et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri præsumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet, quandoque vero, ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum præcipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tenta-

re, nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciatur, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. XII, tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum. Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

1. Et sic patet solutio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod Dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines, sed interiorum hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorum conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

3. Ad tertium dicendum quod Dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, aequaliter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

1. Dicit enim Dionysius, IV cap. De div. Nom., quod multitudo Dæmonum est causa omnium malorum et sibi et aliis. Et Damascenus dicit quod omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt.

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Iudæis dicit, Ioan. VIII, vos ex patre diabolo estis. Hoc autem est in quantum ipsi ex diaboli suggestionem peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestionem diaboli.

3. Præterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita Dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestionem bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus, proveniunt ex suggestionem diaboli.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de eccles. Dogmat., non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.

RESPONDEO dicendum quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter, uno modo, directe, alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquid agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combu-

stionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrænatur; et maxime, supposita corruptione naturæ. Refrænare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, ut Isidorus dicit.

1. Et per hoc patet responsio ad primum.
2. Ad secundum dicendum quod, si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.
3. Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli, non tamen omnia nostra peccata procedunt ex Dæmonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex Dæmonum suggestione proveniat.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera.

1. Operatio enim Dæmonum maxime vigeat in operibus AntiChristi. Sed sicut apostolus dicit II ad Thesal. II, eius adventus est secundum operationem Satanæ, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. Ergo multo magis alio tempore per Dæmones non fiunt nisi signa mendacia.
2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed Dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam, dicit enim Augustinus, XVIII de Civ. Dei, nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim Dæmonum arte vel potestate in mem-

bra bestialia posse converti. Ergo Dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a Dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconueniens, cum dicatur marci ult., Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, libro octoginta trium quæst., quod magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, Dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus, quia miraculum proprie dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturæ. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic Dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera Dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque veræ res. Sicut magi Pharaonis per virtutem Dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt. Et quando ignis de cælo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum deiiciens filios eius occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX de Civ. Dei.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, AntiChristi opera possunt dici esse signa mendacii, vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, videatur facere, vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, materia corporalis non obedit Angelis bonis seu malis ad nutum, ut Dæmones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam, sed possunt adhibere quædam semina quæ in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III de Trin. Et ideo dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem Dæmonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliqua res transmutatur in serpentes vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ vero transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo

operatione Dæmonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione Dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod Dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex ære cuiuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeæ quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII de Civ. Dei, quod phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie, sensibus apparet alienis. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur, sed quia Dæmon qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quæst., cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quærentes gloriam suam, isti, quærentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quædam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod Dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur.

1. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem eius Iudæos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo Dæmones superati non arcentur.

SED CONTRA est quod dicitur Matth. IV, tunc reliquit eum diabolus, scilicet Christum superantem.

RESPONDEO dicendum quod quidam dicunt quod Dæmon superatus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato. Quidam au-

tem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus, unde et Lucæ IV dicitur quod, consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus. Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ, quia, ut chrysostomus dicit, super Matth., non tandiu homines diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam. Alia ratio sumitur ex astutia diaboli, unde Ambrosius dicit, super Lucam, quod diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari. Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. XII, revertar in domum meam, unde exivi.

1. Et per hoc patet solutio ad obiecta.

QUÆSTIO 97

CONSEQUENTER considerandum est de actione corporalis creaturæ; et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quærentur sex. Primo, utrum aliquod corpus sit activum. Secundo, utrum in corporibus sint aliquæ seminales rationes. Tertio, utrum corpora cælestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt. Quarto, utrum sint causa humanorum actuum. Quinto, utrum eorum actionibus Dæmones subdantur. Sexto, utrum cælestia corpora imponant necessitatem his quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nullum corpus sit activum.

1. Dicit enim Augustinus quod in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiæ spirituales.

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quæ sit susceptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet infimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea, sicut impeditur ær nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis accreverit quan-

titas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens; accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subiectum, ut Augustinus dicit IX de Trin. Ergo nullum corpus est activum.

SED CONTRA est quod Dionysius, XV cap. Cæl. Hier., inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus et potens.

RESPONDEO dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicbron in libro fontis vitæ, ubi per rationes quæ tactæ sunt, probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quæ penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quæ sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quæ est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatum per quantitatem, ponebat Avicbron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei, sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus, unde et omne

agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitativam, habet quod sit agens indeterminatum et universale, ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quæ est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicbron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quæ sunt magnum et parvum, quæ ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per introductionem formæ substantialis est a principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est, cum de creatione ageretur. Tertia vero opinio fuit democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I de generat. Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit, quæ sunt manifeste falsa. Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

2. Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen quod, cum Avicbron sic argumentatur, est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum, ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum, quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu, et ideo est agens et patiens.

3. Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est, sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur prout est in materia quantitativam subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV de cælo et mundo. Secundo, quia falsum est quod pon-

derositas facit tardiozem motum, immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

4. Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo, participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quæ nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

5. Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo, nisi forsitan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales.

1. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit, III de Trin., quod Dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt. Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cum materiæ non competat agere, ut dictum est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materia corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ a causalibus, quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

SED CONTRA EST QUOD AUGUSTINUS DICIT, III de Trin., omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent.

RESPONDEO dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in I de Anima. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva, unde et ipsum nomen naturæ translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit in V Metaphys., primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quæ nativitas dicitur, et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat. Huiusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI super Gen. Ad Litt., sunt principaliter et originaliter in ipso verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur. Quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causæ universales ad primos effectus productos.

1. Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparisonem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi virtutes activæ vel passivæ sunt in aliquibus partibus corporaliibus; quæ dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per Dæmones.

3. Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminæ, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

4. Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa, dicit enim in III de Trin., quod sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium. Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non

est principium separatum, et præter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed præter virtutes activas naturales, et potentias passivas quæ ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora cælestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

1. Dicit enim Damascenus, nos autem dicimus quoniam ipsa, scilicet corpora cælestia, non sunt causa aliquid eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur, signa autem sunt magis imbrium et æris transmutationis.

2. Præterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem cælestibus corporibus attribueret.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cælestibus. Ergo corpora cælestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit V de Civ. Dei, nihil est magis corporeum quam corporis sexus. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cælestibus, cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Ergo corpora cælestia non sunt causa rerum corporalium quæ hic fiunt.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur. Et Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit.

RESPONDEO dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter, considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cælestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et

ideo motus horum inferiorum corporum qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cælestis, sicut in causam.

1. Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora cælestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quæ hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora cælestia esse deos.

2. Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia rarum et densum antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatæ semper eodem modo se habent, cum ponantur immobiles, et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde secundum Philosophum, in II de Gen., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora cælestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum cælestis corporis; secundum quod dicitur in II Physic., quod homo generat hominem, et sol.

3. Ad tertium dicendum quod corpora cælestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed in quantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

4. Ad quartum dicendum quod actiones corporum cælestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducitur ab Augustino, ad repellendum scilicet divinationem quæ fit per astra, quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

1. Corpora enim cælestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducuntur in uniformes motus cælestium corporum, sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum cælestia corpora, nisi essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cælestia humanorum actuum causa.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit, quod corpora cælestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.

RESPONDEO dicendum quod corpora cælestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam dictum est. In vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed per accidens, quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu; ex necessitate sequeretur quod corpora cælestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ, nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cælestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceteræ res naturales. Quæ manifeste sunt falsa, et conversationi humanæ contraria. Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum cælestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt; in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis, unde turbata VI imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, licet enim passiones quæ sunt in irasci-

bili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio cælestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum. Ponere igitur cælestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

1. Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiæ quæ cælestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cælestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum cælestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

3. Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quæ sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora cælestia, pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maxime in communi. Non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

ARTICULUS 5

AD QUINTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora cælestia possint imprimere in ipsos Dæmones.

1. Dæmones enim secundum certa augmenta lunæ aliquos homines vexant, qui et propter hoc lunatici dicuntur; ut patet Matth. IV et XVII. Sed hoc non esset, nisi corporibus cælestibus subiacerent. Ergo Dæmones subiacent actionibus cælestium corporum.

2. Præterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos Dæmones. Non autem per corpora cælestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo Dæmones subiacent actionibus cælestium corporum.

3. Præterea, corpora cælestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corpo-

ribus Dæmones arcentur, scilicet herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam sonis certis ac vocibus, etfigurationibus atque figmentis, ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X de Civ. Dei. Ergo multo magis Dæmones subduntur actioni cælestium corporum.

SED CONTRA est quod Dæmones sunt superiores ordine naturæ quam corpora cælestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit XII super Gen. Ad Litt. Ergo Dæmones non subiiciuntur actioni corporum cælestium.

RESPONDEO dicendum quod circa Dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt Dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur Dæmonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute cælestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X de Civ. Dei, introducit dictum a Porphyrio, quod fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exequendis. Sed hæc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per Dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cælestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia. Ex quibus Platonicis moti fuerunt ut ponerent Dæmones esse animalia corpore ærea, animo passiva; ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit VIII de Civ. Dei. Et hæc est secunda opinio, secundum quam dici posset quod Dæmones hoc modo subduntur corporibus cælestibus, sicut et de hominibus dictum est. Sed hæc opinio ex superioribus patet esse falsa, dicimus enim Dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni cælestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Dæmones secundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus et chrysostomus dicunt. Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit, et ideo maxime subiicitur operationi lunæ, quæ ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales, et ideo Dæmones secundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

2. Ad secundum dicendum quod Dæmones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo, quia con-

siderant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXI de Civ. Dei, Dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis; in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS 6

AD SEXTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod corpora cælestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur.

1. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora cælestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cælestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totaliter materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti cælestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cælestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Præterea, si effectus cælestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impediendam. Sed quamlibet causam corpoream quæ impedire posset effectum cælestis corporis, necesse est reduci in aliquod cæleste principium, cum cælestia corpora sint causa omnium quæ hic fiunt. Ergo, cum et illud cæleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cælestis. Et sic omnia quæ hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in libro de Somn. et vigil., quod neque eorum quæ in corporibus sunt signorum cælestium, velut aquarum et ventorum, inconueniens est multa non evenire. Sic ergo non omnes effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt.

RESPONDEO dicendum quod ista quæstio partim quidem absoluta est, secundum præmissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est quod, quamvis ex impressione corporum cælestium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cælestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se ex-

tendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorundam rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI Metaphys., secundum duo quae ipsi supponunt. Primo enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impediendam, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit. Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam, quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrat ei interdum per accidens, unde talis concursus non habet causam, in quantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem, et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caeleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

1. Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

2. Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

3. Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum cau-

sarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est.

QUAESTIO 98

DEINDE considerandum est de fato. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, an fatum sit. Secundo, in quo sit. Tertio, utrum sit immobile. Quarto, utrum omnia subsint fato.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fatum nihil sit.

1. Dicit enim Gregorius, in homilia epiphaniae, absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.

2. Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit V de Civ. Dei, fatum a fando dictum intelligimus, id est a loquendo; ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

SED CONTRA quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV de Consol., definit fatum, dicens quod fatum est inherens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus. Ergo fatum aliquid est.

RESPONDEO dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius Domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad Dominum, qui hoc praordinavit, non est casuale, sed per se intentum. Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de tullio Augustinus recitat in V de Civ. Dei. Quod est contra ea quae superius de providentia dicta sunt. Quaedam vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est in caelestia corpora. Et secundum hos, fatum nihil aliud est quam dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus. Sed hoc stare non potest, propter duo. Pri-

mo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam ostensum est quod humani actus non subduntur actioni cælestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur. Secundo, quantum ad omnia quæ per accidens aguntur. Dictum est enim supra quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniatur thesaurum. Manifestum est autem quod corpus cæleste agit per modum naturalis principii, unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa cælestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna. Et ideo dicendum est quod ea quæ hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat; et præcipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subduntur, tanquam per eam præordinata et quasi prælocuta, fatum ponere possumus, licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. Et sic etiam Gregorius fatum esse negat.

1. Unde patet solutio ad primum.

2. Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparisonem ad causas proximas, non tamen per comparisonem ad divinam providentiam, sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium Quæst.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis.

1. Dicit enim Augustinus, V de Civ. Dei, quod ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur. Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ ex fato aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens, et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit, in IV de Consol. Quod fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex prædictis patet, divina providentia per causas medias suos effectus equit. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo, et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod prædicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boëtius dicit, IV de Consol., sive famulantibus quibusdam providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur; seu anima, seu tota inserviente natura, sive cælestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu Dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur, de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ a Deo ad effectus producendos.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus seriem causarum nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

2. Ad secundum dicendum quod intantum fatum habet rationem causæ, in quantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

3. Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparisonem ad suum principium, est unus, et sic dicitur unum

fatum. Si autem consideretur per comparisonem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur, per quem modum pœta dixit, te tua fata trahunt.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod fatum non sit immobile.

1. Dicit enim Boëtius, in IV de Consol., uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II Topic., motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. Sed fatum est dispositio inhærens rebus mobilibus, ut Boëtius dicit. Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit, quod fatum est immobilis dispositio.

RESPONDEO dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari, uno modo, secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum, per ea quæ supra dicta sunt. Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentiâ dependet. Unde Ægyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit. Sed hoc supra exclusum est, quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat. Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundum quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam, si Deus præscivit hoc futurum, erit. Unde cum Boëtius dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, quæ cum ab immobilis providentiæ profisciscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.

1. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod omnia fato subdantur.

1. Dicit enim Boëtius, in IV de Consol., series fati cælum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes fœtum seminumque renovat progressus; hæc actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexionem constringit. Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in III de Trin. Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundum Boëtium, est dispositio rebus mobilibus inhærens. Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

SED CONTRA est quod Boëtius dicit, in IV de Consol., quod quædam quæ sub providentiâ locata sunt, fati seriem superant.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quæ immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia huiusmodi. Et hoc est quod Boëtius dicit, quod ea quæ sunt primæ divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Ex quo etiam patet quod quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur; quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

1. Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinæ vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est.

QUÆSTIO 99

POSTEA considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura. Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine. Circa primum quærentur quatuor. Primo, utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam. Secundo, utrum homo possit docere Angelum. Tertio, utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem. Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homo non possit alium docere.

1. Dicit enim Dominus, Matth. XXIII, nolite vocari Rabbi; ubi dicit Glossa Hieronymi, ne divinum honorem hominibus tribuatis. Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba Græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

SED CONTRA est quod apostolus dicit, I ad Tim. II, in quo positus sum ego prædicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate.

RESPONDEO dicendum quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroës enim, in comment. I de Anima, posuit unum intellectum possibilem esse omnium homi-

num, ut supra dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eadem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitæ, eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra habitum est. Alia est opinio Platoniorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est quod intellectus possibilis animæ humanæ est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in I de Anima. Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII Physic. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem

propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat; secundum quod dicitur in I poster., quod omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione. Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex præcognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

1. Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, in quantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

2. Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroës obiicit. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.

3. Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

4. Ad quartum dicendum quod signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod homines possint docere Angelos.

1. Dicit enim apostolus, ad Ephes. III, ut innotescat principibus et potestatibus in cælestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei. Sed ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, Angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei verbum sunt instructi; sicut maxime patet de apostolis, secundum illud ad Heb. I, novissime, diebus istis, locutus est nobis in filio. Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere potuerunt.

3. Præterea, inferiores Angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis, cum ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., quod omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis. Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra habitum est, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit, Matth. XI, inter natos mulierum non surrexit maior iohanne baptista; sed qui minor est in regno cælorum, maior est illo. Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, V super Gen. Ad Litt., sic exponit illam apostoli auctoritatem. Præmiserat enim apostolus, mihi, omnium sanc-

torum minimo, data est gratia hæc, illuminare omnes quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo. Ita dico absconditi, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cælestibus, per ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei. Quasi dicat, ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen ecclesiæ cælesti, quæ continetur in principibus et potestatibus, hoc sacramentum notum esset a sæculis, non ante sæcula, quia ibi primitus ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista ecclesia hominum congreganda est. Potest tamen et aliter dici, quod illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis, verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque pro palatur, ut Augustinus ibidem subdit. Et sic dum per apostolos impleta sunt Christi et ecclesiæ mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit, quod, apostolis prædicantibus, Angeli aliqua mysteria cognoverunt, quia scilicet per prædicationem apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut prædicante Paulo convertebantur gentes; de quo apostolus ibi loquitur.

2. Ad secundum dicendum quod apostoli instruebantur immediate a verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed in quantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viæ, sunt maiores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute; in quantum scilicet habent caritatem tantæ virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnæ arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEditur. Videtur quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

1. Dicit enim Gregorius, II Dial., quod sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate, sicut Petrus, qui tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit. Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud ad Gal. III, quis vos fascinavit veritati non obedire? dicit Glossa quod quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros. Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset

materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in III de Trin., quod materia corporalis soli Deo obedit ad nutum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit, qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit iohannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?

2. Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corporis coniuncti. Quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt ærem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro de Somn. et Vig. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus eius venenosus et noxius, et maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas Dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

3. Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma, et appetitus sensitivus, qui obedit ali-

qualiter rationi, ut supra dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animæ humanæ, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est.

ARTICULUS 4

AD QUARTUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

1. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in itinerario clementis dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod simon magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

SED CONTRA est quod Philosophus dicit, in libro de Anima quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

RESPONDEO dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum, unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

1. Ad primum ergo dicendum quod substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti, et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiæ separata virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus, sicut, secundum Philosophos, motor inferioris cæli non posset movere cælum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

2. Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus X de Civ. Dei, et chrysostomus super Matth., fre-

quenter Dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod simon magus illudbatur ab aliquo Dæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

QUÆSTIO 97

DEINDE considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus. Circa primum quærentur tria. Primo, utrum anima sensitiva traducatur cum semine. Secundo, utrum anima intellectiva. Tertio, utrum omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo.

1. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem, quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus, et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ, cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile, et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius, quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati, et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, faciens et factum. Vel esset aliquid aliud, et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum

est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile, quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

SED CONTRA, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis; secundum illud Gen. I, producant aquæ reptile animæ viventis. Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliæ huiusmodi formæ, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans, sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem, cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantæ, sicut et a principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quæ est in semine.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva

non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra dictum est, nec oportet hic iterare.

2. Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animæ, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

3. Ad tertium dicendum quod illa vis activa quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis, nec est anima, aut pars animæ, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute cælestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrunt virtus animæ cum virtute cælesti, dicitur quod homo generat hominem, et sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in I de Anima.

4. Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in libro de generat. Animal.; materia autem fœtus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ, non ita quod ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut Philosophus dicit. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine.

1. Dicitur enim Gen. XLVI, cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Iacob, sexaginta sex. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus, unde et Philosophus dicit in libro de generat. Animal., quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens, est cuius actio terminatur ad formam, et materiam, alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Præterea, inconueniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur a Deo.

SED CONTRA EST quod dicitur in libro de eccles. Dogmat., quod animæ rationales non seminantur per coitum.

RESPONDEO dicendum quod impossibile est virtutem activam quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam, habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quæ est in semine agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus, in libro de generat. Animal., dicit, relinquitur intellectus solus de foris advenire. Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam

intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

1. Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest anima pro toto homine.

2. Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt quod operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris; vel a virtute formativa quæ est in semine. Quorum utrumque falsum est, opera enim vitæ non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quæ primo inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; et supra illam iterum alia, quæ est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentia ad aliam. Quod supra improbatum est. Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis, et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus. Quod supra improbatum est. Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam

in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et præcipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

4. Ad quartum dicendum quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

5. Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturæ, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS 3

AD TERTIUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul a principio mundi.

1. Dicitur enim Gen. II, requievit Deus ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur, et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. II, Deum omne opus suum complese.

3. Præterea, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incœpit esse ante corpus.

SED CONTRA est quod dicitur in libro de eccles. Dogmat., quod simul anima creatur cum corpore.

RESPONDEO dicendum quod quidam posuerunt quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes

eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul a principio cum Angelis creatas. Sed hæc opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra ostensum est. Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturæ cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est. Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis. Quod de Angelo dici non potest. Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam, non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat quod non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitæ. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia hæc voluntas irrationalis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri, si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animæ a principio mundi creatæ, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones cæli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod hæc anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis, et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei pœnale et triste. Quod est secundum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter pœnam peccati. Unde cum hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animæ non sunt creatæ ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Ioan. V, pater meus usque modo operatur; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

2. Ad secundum dicendum quod perfectioni univer-

si, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

3. Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera, quia, sicut scriptum est Sap. I, Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt eam.

QUÆSTIO 98

DEINDE considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus. Et circa hoc quærentur duo. Primo, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ. Secundo, utrum semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS 1

AD PRIMUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ.

1. Dicitur enim Matth. XV, omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur. Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus, in I de generat., distinguit carnem secundum speciem, et secundum materiam; et dicit quod caro secundum materiam advenit et recedit. Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundum materiam, non autem caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari, quia id quod in homine generatur ex

alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam, cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

SED CONTRA est quod dicit Augustinus, in libro de vera relig., alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant. Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ.

RESPONDEO dicendum quod, secundum Philosophum, II Metaphys., hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicuius, quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest, uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicuius in communi consideratæ, pertinet forma et materia eius in communi accepta, ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanæ naturæ in communi, est anima humana et corpus, sed de veritate humanæ naturæ in Petro et martino, est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quæ actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quæ scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non vere accipiat formam humanæ naturæ. Sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subiecta, in seipsa multiplicatur, et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos, alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ, sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adiungitur argento, ne consumatur per ignem. Sed hæc positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere, et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quæ ei subiicitur, alioquin cor-

pus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiæ. Sola autem eadem substantia materiæ manente, non potest dici quod sit multiplicata, quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit ær; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quam corpora puerorum. Nec iterum per creationem novæ materiæ, quia secundum Gregorium, omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quæ non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens. Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia huiusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundo pertinere ad veritatem huma-

næ naturæ, quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, proprie loquendo. Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia hæc opinio iudicat de materia corporum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundo quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertio, quia nutrimento indiget non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita et id quod ex alimento generatur. Et ideo, secundum alios, dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in I de Anima, quod alimentum nutrit in quantum est potentia caro.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dicit quod totum quod in os intrat, per secessum emitatur, sed omne, quia de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittitur. Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit.

2. Ad secundum dicendum quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante, et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quæ generatur ex alimento, et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, sicut in unoquoque habentium speciem in materia, puta in ligno et lapide, ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam. Manifestum est autem quod prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua misce-

tur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat. Et ideo aliter dicendum est, quod hæc distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

3. Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest, sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

4. Ad quartum dicendum quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I de generat.

5. Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I de generat. Quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari, quando vero aliqua materia convertitur in ignem præ-existentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur, transit in præ-existent. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS 2

AD SECUNDUM SIC PROCEDITUR. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis.

1. Dicit enim Damascenus quod generatio est opus naturæ ex substantia generantis producens quod generatur. Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Præterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus, magis quam aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit, X super Gen. Ad Litt., quod nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam. Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est superfluo alimenti.

SED CONTRA est quod Philosophus probat multipliciter, in libro de generat. Animal., quod semen est superfluum alimenti.

RESPONDEO dicendum quod ista quæstio aliquantulum dependet ex præmissis. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducat in actum, et ideo in his quæ generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum, et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam. Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset con-

tractum ad determinatam partem, non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partem. Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quod semen non sit decisa ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam an anima generantis, ut supra dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativæ, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit Philosophus, quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucæ generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

1. Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis, et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius.

2. Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

3. Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formæ.

4. Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia, sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est a matre, quam vocat corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam, et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est huius hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quæ ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam, sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in sæcula. Amen.

COLOPHON

This book was typeset using the L^AT_EX_{2 ϵ} typesetting system written by Leslie Lamport on top of the T_EX system written by Donald Knuth. It was typeset using the `book` class and the `textcomp`, `fontenc`, `color`, `graphicx`, `babel`, `multicol`, `microtype`, `lettrine`, and `ecclesiastic` packages. The body text is set in 10/12 with the DRM fonts, including the italics, titling caps, and small-caps forms. L^AT_EX_{2 ϵ} , T_EX, and all the packages used herein are open-source and freely available for use, distribution, and all other honorable applications.