

AD TERTIUM dicendum, quod vita Spiritui sancto attribuitur secundum hoc quod Deus dicitur vita rerum, prout ipse est in omnibus rebus movens eas, ut sic quodammodo omnes res a principio intrinseco motæ videantur; sed vita appropriatur Verbo secundum quod res sunt in Deo, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD QUARTUM dicendum, quod similitudines rerum in Verbo, sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi; inquantum scilicet imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint; et ideo, sicut dicuntur vita prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux prout sunt principia cognoscendi.

QUÆSTIO V

DE PROVIDENTIA

(In octo articulos divisa.)

Primo quæritur, ad quodnam attributorum divina providentia reducatur; 2^o utrum mundus providentia regatur; 3^o utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; 4^o utrum motus et actiones horum inferiorum divinæ providentiæ subdantur; 5^o utrum actus humani divina providentia regantur; 6^o utrum bruta animalia et eorum actus divinæ subdantur providentiæ; 7^o utrum peccatores divina providentia regantur; 8^o utrum tota corporalis creatura gubernetur divina providentia, media angelica creatura.

ARTICULUS PRIMUS. — *Ad quodnam attributorum divina providentia reducatur.* (Part. I, quæst. XXII, art. 1.)

Quæstio est de providentia. Et primo quæritur, ad quod attributorum providentia reducitur; et videtur quod tantum ad scientiam. Quia, sicut dicit Boetius in IV de Consol. (prosa VI ante med.), *illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam gerendarum rerum esse providentiam.* Sed forma rerum agendarum in Deo est idea, quæ ad scientiam pertinet. Ergo providentia ad cognitionem pertinet.

2. Sed diceretur, quod providentia ad voluntatem pertinet inquantum est causa rerum. — Sed contra, in nobis scientia practica est causa rerum scitarum. Sed scientia practica in sola cognitione est. Ergo et providentia.

3. Præterea, Boetius dicit in lib. prædicto (ibid.): *Modus (1) rerum gerendarum, cum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, providentia nominatur.* Sed puritas intelli-

(1) *Al. motus.*

gentiæ ad speculativam cognitionem pertinere videtur. Ergo providentia ad cognitionem speculativam (1) pertinet.

4. Præterea, Boetius dicit in V de Consol. (prosa VI parum ante med.), quod providentia dicitur cognitio: *quod porro a rebus infimis constituta, quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat.* Sed prospicere cognitionis est, et præcipue speculativæ. Ergo providentia maxime videtur ad cognitionem speculativam pertinere.

5. Præterea, sicut dicit Boetius in IV de Consol. (prosa VI parum ante med.), ut est ad intellectum ratiocinatio, ita est fatum ad providentiam. Sed tam intellectus quam ratiocinatio ad cognitionem pertinent communiter speculativam et practicam. Ergo et providentia.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XXVII in fin.), *quod lex incommutabilis omnia mutabilia pulcherrima moderatur gubernatione.* Sed gubernare et moderari ad providentiam pertinet. Ergo lex incommutabilis est ipsa providentia; sed lex ad cognitionem pertinet. Ergo et ipsa providentia.

7. Præterea, lex naturalis in nobis ex divina providentia causatur. Sed causa agit ad effectum producendum per viam similitudinis; unde dicimus quod bonitas Dei est causa bonitatis in rebus, et essentia essendi, et vita vivendi. Ergo divina providentia est lex; et sic idem quod prius.

8. Præterea, Boetius dicit in IV de Consol. (prosa VI parum a princ.), quod *providentia ipsa est illa divina ratio in summo omnium Principe constituta.* Sed ratio rei est idea, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XLVI). Ergo providentia est idea. Sed idea pertinet ad cognitionem. Ergo et providentia.

9. Præterea, scientia practica ordinatur vel ad producendum res in esse, vel ad ordinandum jam productas res. Sed producere res non est providentiæ quia providentia presupponit res productas; similiter etiam nec ordinare res productas, quia hoc ad dispositionem pertinet. Ergo providentia non pertinet ad cognitionem practicam, sed speculativam tantum.

1. Sed contra, videtur quod pertineat ad voluntatem; quia dicit Damascenus II lib. (cap. XXIX, circa princ.): *Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia que sunt, convenientem deductionem suscipiunt.*

2. Præterea, illos qui sciunt facere, et tamen nolunt, non dicimus providos. Ergo providentia magis respicit voluntatem quam cognitionem.

3. Præterea, sicut Boetius dicit in IV de Consol. (prosa VI), Deus sua bonitate gubernat mundum. Sed bonitas ad voluntatem pertinet. Ergo et providentia, cuius est gubernare.

(1) *Al. cognoscitivam speculationem.*

4. Præterea, disponere non est scientiæ, sed voluntatis. Sed secundum Boetium in IV de Consol. (ubi sup.), providentia est ratio per quam cuncta Deus disponit. Ergo ad voluntatem pertinet, non ad notitiam.

5. Præterea, provisum, in quantum provisum, non est sapiens vel scitum, sed est bonum. Ergo, nec providens, in quantum providens, est sapiens, sed bonus; et ita providentia non pertinet ad sapientiam, sed ad bonitatem, vel voluntatem.

6. Sed iterum videtur quod pertineat ad potentiam. Quia Boetius dicit in V lib. de Consol. (III, prosa II declinando ad finem illius): *Providentia dedit rebus a se creatis hanc vel maximam manendi causam, ut in quo possint, naturaliter manere desiderent*. Ergo providentia est creationis principium. Sed creatio appropriatur potentiæ. Ergo providentia ad potentiam pertinet.

7. Præterea, gubernatio est providentiæ effectus, ut dicitur Sapient., XIV, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia*. Sed, sicut dicit Hugo in lib. de Sacramentis (I, part. II, cap. ult. circa fin.), voluntas est ut imperans, sapientia ut dirigens, potentia ut exequens; et sic potentia propinquior est gubernationi quam scientia et voluntas. Ergo providentia magis pertinet ad potentiam quam ad scientiam vel voluntatem.

Respondedo dicendum, quod ea quæ de Deo intelliguntur, propter nostri intellectus imbecillitatem vel infirmitatem cognoscere non possumus nisi ex his quæ apud nos sunt; et ideo, ut sciamus quomodo providentia dicatur in Deo, videndum est quomodo providentia sit in nobis.

Sciendum est igitur, quod Tullius providentiam ponit prudentiæ partem in II veteris Rhetoricæ (lib. II de Inventione), et est pars prudentiæ quasi completiva; aliæ enim duæ partes, scilicet memoria et intelligentia, non sunt nisi quædam præparationes ad prudentiæ actum. Prudentia autem, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. v), est recta ratio agibilium. Et differunt agibilia a factibilibus; quia factibilia dicuntur illa quæ procedunt ab agente in extraneam materiam, sicut scannum et domus; et horum recta ratio est ars; sed agibilia dicuntur actiones quæ non progrediuntur extra agentem, sed sunt actus perficientes ipsum; sicut caste vivere, patienter se habere, et hujusmodi; et horum recta ratio est prudentia. Sed in istis agibilibus duo quædam consideranda occurrunt: scilicet finis, et id quod est ad finem. Prudentia præcise dirigit in his quæ sunt ad finem; ex hoc enim dicitur aliquis prudens, quia bene est consultativus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. IX). Consilium autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. (cap. v). Sed finis agibilium præexistit in nobis dupliciter: scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis; quæ quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philoso-

phum in VI Ethic. (cap. IX), qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium; principia autem operabilium sunt fines, ut eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad juste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. Similiter etiam ad ea quæ sunt ad finem, perficimur et quantum ad cognitionem per consilium, et quantum ad appetitum per electionem; et in his per prudentiam dirigimur.

Patet ergo quod prudentiæ est aliqua ordinate ad finem disponere. Et quia ista dispositio eorum quæ sunt ad finem in finem per prudentiam, est per modum cujusdam ratiocinationis, cujus principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis prædicti in omnibus operabilibus, sicut manifeste apparet in artificiali); ideo ad hoc quod quis sit prudens, requiritur quod bene se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur; et ideo ad prudentiam requiruntur et intellectus finium, et virtutes morales, quibus affectus recte collocatur in fine; et propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, ut in VI Ethic. (cap. ult. et penult.) dicitur. In omnibus autem virtutibus et actibus animæ ordinatis hoc est commune, quod virtus primi salvatur in omnibus sequentibus; et ideo in prudentia quodammodo includitur et voluntas, quæ est de fine, et cognitio finis.

Ex dictis igitur patet quomodo providentia se habet ad alia quæ de Deo dicuntur. Scientia enim communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem; per scientiam enim Deus scit se et creaturas; sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem; et ideo providentia includit et scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiæ; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ sicut dirigentis; unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod in re creata duo possunt considerari: scilicet ipsa species ejus absolute, et ordo ejus ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea; sed forma rei secundum quod est ordinata in finem, est providentia. Ipse autem ordo a divina providentia rebus inditus, *fatum* vocatur, secundum Boetium (lib. IV de Consol., prosa VI). Unde, sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum; et tamen, quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo, tamen providentia tantum ad practicam pertinet; eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante pervenitur ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quod providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute; scientia enim practica absolute communitur se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem; unde non præsupponit voluntatem finis, ut sic aliquo modo voluntas scientia includatur; sicut de providentia dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod puritas intelligentiæ non dicitur ad exclusionem voluntatis, sed ad excludendum mutabilitatem et varietatem a providentia.

AD QUARTUM dicendum, quod Boetius in verbis illis non ponit completam providentiæ rationem, sed rationem nominis assignat; unde, quamvis videre ad cognitionem speculativam pertinere possit, non tamen sequitur quod providentia. Et præterea, secundum hoc Boetius exponit providentiam quasi procul videntiam, quia Deus ab excelso rerum cacumine cuncta prospicit. Secundum hoc autem est in excelso rerum cacumine quod omnia ordinat et causat: et sic etiam in verbis Boetii potest aliquid ad practicam cognitionem pertinens notari.

AD QUINTUM dicendum, quod comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum, et quietis ad mobile: sicut enim intellectus simplex est, et sine discursu; ratio autem discurrendo circa diversa vagatur; ita etiam providentia simplex et immobilis est; fatum autem multiplex et variabile: unde non sequitur ratio.

AD SEXTUM dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens: lex enim æterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo; quod est prudentiæ, sive providentiæ; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuitur actus providentiæ; sicut et omnis effectus demonstrationis principii indemonstrabilibus attribuitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod in divinis attributis invenimus duplicem rationem causalitatis. Unam per viam exemplaritatis, sicut dicimus quod a primo uno procedunt omnia una, et a primo ente omnia entia, et a primo bono omnia bona; et hæc ratio causandi est communis attributis. Alia ratio est secundum ordinem ad objectum attributi; prout dicimus quod potentia est causa possibilium, et scientia scitorum, et voluntas volitorum; et secundum hunc modum non oportet quod causatum habeat similitudinem cause: non enim quæ per scientiam facta sunt, oportet esse scientia, sed scita; et per hunc modum providentia Dei causa omnium ponitur; unde quamvis a providentia sit lex

naturalis intellectus nostri, non sequitur quod divina providentia sit lex æterna.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adjuncto ordine ad finem ad quem præsupponitur voluntas finis; unde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit.

AD NONUM dicendum, quod in rebus potest considerari duplex ordo: unus secundum quod egréduntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio: dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimode collocat partes sui artificii; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione: quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem artificiali. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiali; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus; ideo providentia quodammodo est dispositionis causa; et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia nec sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit rerum ordinem ad invicem; non tamen sequitur quod non pertineat ad practicam cognitionem.

AD PRIMUM vero quod de voluntate objicitur, dicendum, quod pro tanto Damascenus dicit providentiam esse voluntatem, quia voluntatem includit et præsupponit, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. XII et XIII), nullus potest esse prudens nisi virtutes morales habeat, per quas recte sit dispositus circa fines; sicut nullus potest bene demonstrare, nisi recte se habeat circa demonstrationis principia, et propter hoc etiam nullus dicitur providus nisi habeat rectam voluntatem; non quia providentia sit in voluntate.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus dicitur gubernare per bonitatem, non quasi bonitas sit ipsa providentia; sed quia est providentiæ principium, cum habeat rationem finis; et etiam quia ita se habet divina bonitas ad ipsum sicut moralis virtus ad nos.

AD QUARTUM dicendum, quod disponere, quamvis voluntatem præsupponat, non tamen est actus voluntatis: quia ordinare quod est in dispositione intellectus, sapientis est, ut Philosophus dicit (II Metaph., cap. 11); et ideo dispositio et providentia realiter ad cognitionem pertinent.

AD QUINTUM dicendum, quod providentia comparatur ad provisum sicut scientia ad scitum, et non sicut scientia ad

scientem; unde non oportet quod provisum, in quantum provisum, sit sapiens, sed quod sit scitum.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS II. — *Utrum mundus providentia regatur.*

(I part., quæst. XII, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum mundus providentia regatur; et videtur quod non. Nullum enim agens ex necessitate naturæ, agit per providentiam. Sed Deus agit in res creatas ex necessitate naturæ; quia, ut dicit Dionysius (cap. IV de divin. Nomin.), *divina bonitas se creaturis communicat, sicut noster sol, non præveligens neque præcognoscens, radios suos in corpora diffundit*. Ergo mundus a Deo non regitur providentia.

2. Præterea, principium multiforme sequitur ad principium uniforme. Sed voluntas est principium multiforme, quia se habet ad opposita, et per consequens etiam providentia, quæ voluntatem præsupponit; natura autem est principium uniforme, quia determinatur ad unum genus. Ergo præcedit providentiam: non igitur res naturales providentia reguntur.

3. Sed dicendum, quod principium uniforme præcedit multiforme in eodem, non in diversis. — Sed contra, quanto aliquid principium majorem habet virtutem causandi, tanto est prius. Sed quanto est magis uniforme, tanto majorem habet virtutem in causando, quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. XVII), *omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata*. Igitur, sive in eodem sive in diversis accipiatur uniforme principium, præcedit multiforme.

4. Præterea, secundum Boetium in sua Arithmetica (lib. I, cap. XXXI, et lib. II, cap. I), *omnis inequalitas ad æqualitatem reducitur, et multitudo ad unitatem*. Ergo et omnis actio voluntatis, quæ multiplicatam habet, ad actionem naturæ, quæ simplex est et æqualis, reduci debet; et ita oportet quod primum agens per essentiam suam et naturam agat, et non per providentiam; et sic idem quod prius.

5. Præterea, illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente: quia ad hoc regimen aliquid adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatæ ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante.

6. Sed dicendum, quod ad hoc providentiæ gubernatione indigent, ut conserventur in esse. — Sed contra, illud in quo non est potentia ad corruptionem, non indiget exteriori conservante. Sed quædam sunt in quibus non est potentia ad corruptionem neque ad generationem; sicut patet in corporibus celestibus et substantiis spiritualibus, quæ sunt principales partes mundi. Ergo hujusmodi non indigent providentia conservante in esse.

7. Præterea, principia quædam sunt in rerum natura quæ neque etiam Deus potest mutare, sicut hoc principium quod non est de eodem affirmare et negare. Ergo, ad minus, hujusmodi providentia gubernante et providente non indigent.

8. Præterea, ut Damascenus dicit in II lib. (cap. XXIX non procul a princ.), *non conveniens est esse alium rerum factorem, et provisorum alium*. Sed corporalia non sunt facta a Deo, cum Deus sit spiritus; non enim videtur quod possit spiritus producere aliquid corpus, sicut nec corpus potest aliquid spiritum producere. Ergo hujusmodi corporalia divina providentia non reguntur.

9. Præterea, gubernatio rerum ipsam rerum distinctionem concernit. Sed rerum distinctio non videtur esse a Deo, quia ipse se habet uniformiter ad omnia, ut dicitur in lib. de Causis. Ergo res non gubernantur per divinam providentiam.

10. Præterea, quæ sunt in se ipsis ordinatæ, non oportet ab alio ordinari. Sed res naturales sunt hujusmodi: quia, ut dicitur II de Anima (comment. XI), *omnium natura existentium terminus et ratio magnitudinis et augmenti*. Ergo res naturales non ordinantur per divinam providentiam.

11. Præterea, si res gubernantur per divinam providentiam ex ordine rerum poterimus divinam providentiam perscrutari. Sed, sicut dicit Damascenus in II lib. (IV, cap. XXIX non remote a princ.), *oportet omnia admirari, omnia laudare, omnia imperscrutate acceptare, quæ providentiæ sunt*. Ergo mundus providentia non regitur.

Sed contra est quod Boetius dicit (in III de Consolat., metro IX):

O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Præterea, quæcumque habent certum ordinem, oportet quod aliqua providentia regantur. Sed res naturales tenent certum ordinem in suis motibus. Ergo providentia reguntur.

Præterea, ea quæ sunt diversa, non conservantur in aliqua conjunctione nisi per aliquam providentiam gubernantem; unde et quidam philosophi coacti sunt ponere animam esse harmoniam, propter conservationem contrariorum in corpore animalis. Sed in mundo videmus contraria et diversa ad invicem colligata permanere, Ergo mundus providentia regitur.

Præterea, sicut dicit Boetius in IV de Consolat. (pros. VI non procul a princ.), *factum singula in motum dirigit certis locis, formis aut temporibus distributa; et ipsa temporis ordinis explicatio in divina mentis adunata prospectu, providentiæ est*. Cum ergo videamus res esse distinctas secundum formas et tempora vel loca, necesse est ponere fatum, et sic etiam providentiam.

Præterea, omne illud quod per se non potest conservari in esse, indiget aliquo gubernante, quo conservetur. Sed res crea-

tæ per se in esse conservari non possunt; quia quæ ex nihilo facta sunt, per se in nihilum tendunt, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. XXVII circa principium illius). Ergo oportet esse providentiam gubernantem res.

Respondeo dicendum, quod providentia respicit ordinem ad finem; et ideo quicumque causam finalem negant, oportet quod negent per consequens providentiam, ut Commentator dicit in II Phys. (lib. II Metaph., comment. LXV). Negantium autem causam finalem antiquitus duplex fuit positio.

Quidam enim antiquissimi philosophi tantum posuerunt causam materiale; unde, cum non ponerent causam agentem, nec potuerunt ponere finem, qui non est causa nisi in quantum movet agentem. Alii autem posteriores ponebant causam agentem, nihil dicentes de causa finali. Et secundum utrosque omnia procedebant de necessitate causarum præcedentium, vel materiæ, vel agentis. Sed hæc positio hoc modo a philosophis improbat. Causæ enim materialis et agens, in quantum huiusmodi, sunt effectui causa essendi; non autem sufficient ad causandum bonitatem in effectu, secundum quam sit conveniens et in se ipso, ut permanere possit; et in aliis, ut opituletur: verbi gratia, calor de sui ratione, quantum de se est, habet dissolvere; dissolutio autem non est conveniens et bona nisi secundum aliquem certum terminum et modum; unde, si non poneremus aliam causam præter calorem et huiusmodi agentia in natura, non possemus assignare causam quare res convenienter fiant et bene. Omne autem quod non habet causam determinatam, casu accidit. Unde oporteret secundum positionem prædictam, ut omnes convenientiæ et utilitates quæ inveniuntur in rebus, essent casuales; quod etiam Empedocles posuit, dicens, casu venisse ut per amicitiam hoc modo congregarentur partes animalium, ut animal salvari posset, et quod multoties accidit. Hoc autem non potest esse: ea enim quæ casu accidunt, proveniunt ut in minori parte; videmus autem huiusmodi convenientias et utilitates accidere in operibus naturæ aut semper, aut in majori parte; unde non potest esse ut casu accidant; et ita oportet quod procedant ex intentione finis. Sed id quod intellectui caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei præstitatur finis, et dirigatur in ipsum; unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod præexistat aliquis intellectus, qui res naturales in finem ordinet, ad modum quo sagittator dat sagittæ certum motum (1), ut tendat ad determinatum finem; unde, sicut percussio quæ fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittæ, sed projectantis; ita etiam omne opus naturæ dicitur a philosophis opus intelligentiæ.

Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui

(1) *Id est* modum.

prædictum ordinem naturæ indidit, mundus gubernetur. Et assimilatur providentia ista qua Deus mundum gubernat, providentiæ oeconomicæ, qua quis gubernat familiam, vel politicæ qua quis gubernat civitatem aut regnum, per quam aliquis actus aliorum ordinat in finem; non enim potest esse in Deo providentia respectu sui ipsius; cum quidquid est in eo, sit finis, non ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod similitudo Dionysii quantum ad hoc attenditur, quod sicut sol nullum corpus excludit, quantum in se est, a sui luminis communicatione; ita etiam nec divina bonitas aliquam creaturam a sui participatione; non autem quantum ad hoc quod sine cognitione et electione operetur.

AD SECUNDUM dicendum, quod principium aliquod potest dici multiforme dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam essentiam principii; in quantum, scilicet, est compositum; et sic multiforme principium oportet esse posterius uniformi. Alio modo secundum respectum ad effectus, ut dicatur illud principium multiforme quod ad multa se extendit; et sic multiforme est prius quam uniforme; quia quanto aliquod principium est simplicius, tanto se extendit ad plura; et secundum hunc modum voluntas dicitur multiforme principium, natura autem uniforme.

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit de uniformitate principii secundum suam essentiam.

AD QUARTUM dicendum, quod Deus per essentiam suam est causa rerum; et ita ad aliquod simplex principium reducitur omnis rerum pluralitas; sed essentia ejus non est causa rerum nisi secundum quod est scita; et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturæ per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiæ et voluntatis procedunt; et ita per providentiam.

AD QUINTUM dicendum, quod ista determinatio qua res naturalis determinatur ad unum, non est ei ex seipsa, sed ex alio; et ideo ipsa determinatio ad effectum convenientem, providentiam demonstrat, ut dictum est.

AD SEXTUM dicendum, quod generatio et corruptio possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum quod generatio et corruptio sunt ex ente contrario et in ens contrarium; et hoc modo potentia ad generationem et corruptionem inest alicui secundum quod ejus natura in potentia est ad contrarias formas; et hoc modo corpora cælestia et substantiæ spirituales neque ad generationem neque ad corruptionem potentiam habent. Alio modo hæc communiter dicuntur pro quolibet exitu rerum in esse et pro quolibet transitu in non esse; et sic etiam creatio, per quam aliquid ex nihilo ad esse deducitur, generatio dicitur, et ipsa rei annihilatio dicitur corruptio. Dicitur autem aliquid habere potentiam ad generationem per hunc modum, per hoc quod est potentia in agente ad ipsam produ-

ctionem; et similiter aliquid dicitur habere potentiam ad corruptionem, quia in agente est potentia ut deducat illud in non esse; et secundum hoc omnis creatura habet potentiam ad corruptionem; cuncta enim quæ Deus in esse produxit, potest etiam reducere in non esse. Tamen ad hoc quod creaturæ subsistant, oportet quod Deus semper in eis operetur, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram (lib. IV, cap. XII, et lib. VIII, cap. XII); non per modum quo domus fit ab artifice, cum actione cessante adhuc domus maneat; sed per modum quo illuminatio aeris est a sole: unde ex hoc ipso quod non præberet creaturæ esse, quod in ejus voluntate est constitutum, in nihilum creatura redigeretur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod necessitas principiorum ditorum consequitur providentiam divinam et dispositionem: ex hoc enim quod res productæ sunt in tali natura, in qua habent esse terminatum, sunt distinctæ a suis negationibus: ex qua distinctione sequitur quod affirmatio et negatio non sunt simul vera; et ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principis, ut dicitur in IV Metaphysic.

AD OCTAVUM dicendum, quod effectus non potest esse præstantior causa, potest autem inveniri deficientior quam causa; et quia corpus naturaliter est inferiori spiritui, ideo corpus non potest producere spiritum, sed e converso.

AD NONUM dicendum, quod Deus secundum hoc similiter se habet ad res, quia in Deo nulla est diversitas: sed tamen ipse est causa diversitatis rerum, secundum quod per scientiam rationes diversarum rerum penes se continet.

AD DECIMUM dicendum, quod ordo ille qui est in natura, non est ei a se, sed ab alio; et ideo natura providentia indiget, a qua talis ordo instituitur in ea.

AD UNDECIMUM dicendum, quod creaturæ deficient a repræsentatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturæ manifestant de Deo; et ideo prohibemur perscrutari ea quæ in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset; non autem prohibemur scrutari ista cum modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo etiam Hilarius dicit (II de Trinit., inter princ. et med.), quod *qui pie infinita persequitur, etsi nunquam perceniat, semper tamen proficit procedendo.*

ARTICULUS III. — *Utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat.* (I part., quæst. XXXII, art. 1.)

Tertio queritur, utrum divina providentia ad corruptibilia se extendat; et videtur quod non. Causa enim et effectus sunt ejusdem coordinationis. Sed creaturæ corruptibiles sunt causæ culpæ, ut patet: quia species mulieris est fomentum et causa luxuriæ; et Sapient., XIV, 2, dicitur, quod *creaturæ Dei factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium.* Cum ergo culpa sit extra ordinem providentiæ divinæ, videtur quod ordini providentiæ corruptibilia non subduntur.

2. Præterea, nihil provisum a sapiente est corruptivum effectus ejus: quia sic contrarietur sapiens sibi ipsi, eadem destruens et ædificans. Sed in rebus corruptibilibus invenitur una contraria alteri, et corruptiva ipsius. Ergo non sunt provisæ a Deo.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib. (cap. XXIX, non procul a princ.), *neesse est omnia quæ providentia fiunt, secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et sicut potest melius fieri.* Sed corruptibilia possunt esse meliora, quia incorruptibilia (1). Ergo providentia Dei ad corruptibilia se non extendit.

4. Præterea, omnia corruptibilia, de sui natura corruptionem habent: alias non esset neesse omnia corruptibilia corrumpi. Sed corruptio, cum sit defectus, non est provisæ a Deo, qui non potest esse causa alicujus defectus. Ergo creaturæ corruptibiles non sunt provisæ a Deo.

5. Præterea, sicut dicit Dionysius in IV de divin. Nomin., providentiæ non est naturam perdere, sed salvare. Ergo providentiæ omnipotentis Dei est res perpetuo salvare. Sed corruptibilia non perpetuo servantur. Ergo non subjacent divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient., XIV, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia.*

Præterea, Sapient., XII, 13, dicitur, quod ipse est Deus, *cui est cura de omnibus.* Ergo tam corruptibilia quam incorruptibilia ejus providentiæ subsunt.

Præterea, sicut dicit Damascenus in II lib. (cap. XXIX, non procul a princ.), non est conveniens alium esse factorem rerum, alium provisorum. Sed Deus est causa efficiens omnium corruptibilium. Ergo et eorum provisor.

Respondeo dicendum, quod providentia Dei, qua res gubernat, est similis, ut dictum est, art. præced., providentiæ qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem, aut regnum: in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare; sicut bonum gen-

(1) *Id.* quam incorruptibilia.

tis est eminentius quam civitatis vel familiæ vel personæ, ut habetur in principio Ethicæ (cap. II, in fin.). Unde quilibet provisor plus attendit quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum.

Hoc autem quidam non attendentes, considerantes in rebus corruptibilibus aliqua quæ possent meliora esse secundum se ipsa considerata, non attendentes ordinem universi, secundum quem optime collocatur unumquodque in ordine suo: dixerunt, ista corruptibilia non gubernari a Deo, sed sola in corruptibilia; ex quorum persona dicitur Job, XXII, 14: *Nubes latibulum ejus, scilicet Deus, neque nostra considerat; sed circa cardines cœli perambulatur*. Hæc autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore esse et agi, vel a contrario principio gubernari. Quam opinionem Philosophus in XII Metaphysicæ (com. LI et seq.) reprobatur per similitudinem exercitus; in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem; alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ordo ille quo ordinantur partes exercitus ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quantumcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi corruptibiles et incorruptibiles sunt ad invicem ordinatæ, non per accidens, sed per se: videmus enim ex corporibus celestibus utilitates provenire in corporibus corruptibilibus vel semper vel in majori parte secundum eundem modum; unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiæ principii exterioris, quod est extra universum. Unde Philosophus concludit, quod necesse est ponere in universo unum dominatum, et non plures.

Sciendum tamen, quod aliquid provideri dicitur dupliciter: uno modo propter se, alio modo propter alia; sicut in domo propter se providentur ea in quibus essentialiter consistit bonum domus, sicut filii, possessiones, et hujusmodi: alia vero providentur ad horum utilitatem, ut vasa, animalia, et hujusmodi. Et similiter in universo illa propter se providentur in quibus essentialiter consistit perfectio universi, et hæc perpetuam habent, sicut et universum perpetuum est. Quæ vero perpetua non sunt, non providentur nisi propter alium; et ideo substantiæ spirituales, et corpora cœlestia, quæ sunt perpetua et secundum speciem et secundum individuum, sunt provisiva propter se et in specie et in individuo; sed corruptibilia perpetuitatem non possunt habere nisi in specie; unde species ipsæ sunt provisivæ propter se, sed individua eorum non sunt provisiva nisi propter perpetuum esse speciei conservandum.

Et secundum hoc salvatur opinio illorum qui dicunt quod

ad hujusmodi corruptibilia non se extendit divina providentia nisi secundum quod participant naturam speciei: hoc enim verum est si intelligatur de providentia sua, qua aliqua propter se providitur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod creaturæ corruptibiles non sunt secundum se causa culpæ, sed occasio tantum, et per accidens causa: causa autem per accidens et effectus non sunt unius et ejusdem coordinationis, vel non oportet esse.

Ad SECUNDUM dicendum, quod sapiens provisor non solum attendit quid expediat uni eorum quæ suæ providentiæ subduntur, sed magis qui competat omnibus. Quamvis ergo corruptio alicujus rei in universo non sit ei conveniens, competit tamen perfectioni universi: quia per continuam generationem et corruptionem individuorum conservatur esse perpetuum in speciebus, in quibus per se consistit perfectio universi.

Ad TERTIUM dicendum, quod quamvis res corruptibilis melior esset si incorruptibilitatem haberet; melius tamen est universum quod ex corruptibilibus et incorruptibilibus constat, quam quod ex incorruptibilibus tantum constaret: quia utraque natura bona est, scilicet corruptibilis et incorruptibilis; melius autem est esse duo bona quam unum tantum. Neque multiplicatio individuorum in una natura posset æquivalere diversitati naturarum; cum bonum naturæ, quod est communicabile, præemineat bono individi, quod est singulare.

Ad QUARTUM dicendum, quod sicut tenebræ sunt a sole non ex hoc quod aliquid agat, sed ex hoc quod aliquid non emittit; ita corruptio est a Deo non quasi aliquid agente, sed non tribuitur permanentiam.

Ad QUINTUM dicendum, quod illa quæ propter se providentur a Deo, perpetuo manent: non autem hoc oportet de illis quæ propter se non providentur; sed oportet ea tantum manere quantum necessarium est his propter quæ providentur; et ideo particularia quædam, quia propter se non providentur, vel non sunt provisiva, corrumpuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum motus et actiones omnes horum inferiorum divinæ subdantur providentiæ.* (I part., quæst. xxii, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum omnes motus et actiones horum inferiorum corporum subdantur divinæ providentiæ; et videtur quod non. Deus enim non est provisor ejus cujus non est actor; quia non est conveniens ponere alium provisorum et alium conditorem, ut Damascenus dicit in II lib. (capit. XXIX non procul a princ.). Sed Deus non est actor mali, cum omnia, in quantum ab eo sunt, bona sint. Cum igitur in actionibus et motibus horum inferiorum multa mala accidant, videtur quod non omnes motus horum inferiorum divinæ providentiæ subsint.

2. Præterea, contrarii motus non videntur esse ordinis unius. Sed in istis inferioribus inveniuntur contrarii motus et contrariæ actiones. Ergo impossibile est quod omnes cadant sub ordine divinæ providentiæ.

3. Præterea, nihil cadit sub providentiâ nisi ex hoc quod ordinatur in finem. Sed malum non ordinatur in finem: quin immo malum est privatio ordinis. Ergo malum non cadit sub providentiâ. In his autem inferioribus multa mala accidunt. Ergo, etc.

4. Præterea, non est prudens qui sustinet aliquid malum evenire in illis quorum actus ejus providentiæ subsunt, si possit præcaveri vel impediri. Sed Deus est prudentissimus et potentissimus. Cum ergo ista mala eveniant in his inferioribus, videtur quod particulares actus horum inferiorum divinæ providentiæ non subdantur.

5. Sed dicendum, quod Deus ideo permittit mala fieri, quia potest ex eis elicere bona. — Sed contra, bonum est potentius quam malum. Ergo magis de bono potest elici bonum quam ex malo; ergo non est necesse quod mala permittat fieri ut ex eis eliciat bona.

6. Præterea, sicut Deus condidit omnia per suam bonitatem, ita omnia sua bonitate gubernat, ut Boetius dicit in IV de Consolat. (pros. vi). Sed divina bonitas non permittit ut aliquid ab eo malum producat. Ergo divina bonitas non permittit vel dimittit aliquid malum suæ providentiæ subesse.

7. Præterea, nullum provisum est casuale. Si ergo omnes motus horum inferiorum essent provisi, nihil casu accideret, et ita omnia necessitate contingerent; quod est impossibile.

8. Præterea, si omnia ex necessitate materiæ contingerent in his inferioribus, hæc inferiora non regerentur providentiâ, ut Commentator dicit, II Phys. (comment. LXXV). Sed multa in his inferioribus accidunt ex necessitate materiæ. Ergo ad minus illa divinæ providentiæ non subdantur.

9. Præterea, nullus prudens permittit bonum ut veniat malum. Ergo similiter nullus prudens permittit malum ut veniat bonum. Sed Deus est prudens. Ergo non permittit mala fieri ut bona eveniant; et ita videtur quod mala quæ fiunt in his inferioribus, non cadant sub providentiâ concessionis vel permissionis.

10. Præterea, illud quod est reprehensibile in homine, nullo modo Deo attribuendum est. Sed hoc reprehenditur in homine ut faciat mala ad bonum consequendum, ut patet Rom., III, 8: *Et non sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere: Faciamus mala ut veniant bona.* Ergo Deo non competit ut sub ejus providentiâ cadant mala, ut bona ex eis eliciantur.

11. Præterea, si actus inferiorum corporum divinæ providentiæ subderentur, hoc modo agerent secundum quod divinæ

justitiæ conveniret. Sed hoc modo non inveniuntur inferiora elementa agere; quia ignis æqualiter comburit domum justi hominis et injusti. Ergo actus inferiorum corporum non subduntur providentiæ divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth., x, 19: *Nonne duo passeræ esse videntur? et unus ex eis non cadet super terram sine Patre vestro;* ubi dicit Glossa (super illud: *Numerati sunt*): *Magna est Dei providentiâ, quam neque parva latent.* Ergo minimi motus horum inferiorum subduntur divinæ providentiæ.

Præterea, Augustinus dicit, III super Genesim ad litteram (VIII, cap. ix circa princip.): *Secundum divinam providentiâ videmus caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumvolvi, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et decrescere, occidere, et quidquid aliud in rebus inferiori naturalique motu geritur.* Ergo omnes motus inferiorum corporum subduntur providentiæ divinæ.

Respondeo dicendum quod cum idem sit primum principium rerum et ultimus finis; eodem modo aliqua progrediuntur a primo principio et ordinantur in finem ultimum. In progressu autem rerum a principio invenimus quod ea quæ sunt propinqua primo principio, esse indeficiens habent; quæ vero distant, esse corruptibile, ut dicitur in II de Generatione (com. LIX); unde et in ordine rerum ad finem, illa quæ sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quæ vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. Eadem autem sunt propinqua et remota respectu principii et finis; unde incorruptibilia, sicut habent esse indeficiens, ita nunquam declinant in suis actibus ab ordine ad finem; sicut sunt corpora caelestia, quorum motus nunquam a cursu naturali exorbitant. In corruptibilibus vero corporibus multi motus proveniunt præter rectum ordinem ex defectu naturæ; unde Philosophus in XII Metaph. (com. LI) dicit, quod in ordine universi substantiæ incorruptibiles simulantur liberis in domo, qui semper operantur ad bonum domus; sed corruptibilia corpora servis et animalibus in domo, quorum actiones frequenter exeunt ab ordine gubernantis domum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit (IV Metaph., cap. vi), quod ultra orbem lunæ non est malum, sed solum in his inferioribus. Neque tamen isti actus deficientes a recto ordine in rebus inferioribus, omnino sunt extra ordinem providentiæ. Dupliciter enim aliquid subest ordini providentiæ: uno modo sicut ad quod aliquid ordinatur; alio modo sicut aliquid quod ad aliud ordinatur. In ordine autem eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis et ad finem, sicut dicitur in II Metaph. (com. vi et vii); et ideo quidquid est in recto ordine providentiæ, cadit sub providentiâ non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut

ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentiâ solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliquid ordinatur ad ipsum; sicut actus virtutis generatiuæ, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid, scilicet ad formam humanam, et ad ipsum ordinatur aliquid, scilicet vis generantis; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hunc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicujus causæ; et respectu primi est providentiâ approbationis, respectu secundi autem est providentiâ concessionis, quos duos modos providentiæ Damascenus ponit in II lib. (cap. XXIX).

Sciendum tamen, quod quidam prædictum modum retulerunt tantum ad species naturalium rerum, non autem ad singularia, nisi inquantum participant in natura communi, quia non ponebant Deum cognoscere singularia; dicebant enim, quod Deus taliter naturam alicujus speciei ordinavit, ut ex virtute quæ consequitur speciem, talis actio consequi deberet; et si aliquando deficeret, quod hoc ad talem utilitatem ordinaretur; sicut corruptio unius ordinatur ad generationem alterius; non tamen hanc virtutem particularem ad hunc actum particularem ordinavit, neque hunc particularem defectum ad hanc particularem utilitatem. Nos autem Deum perfecte cognoscere omnia particularia dicimus; et ideo prædictum providentiæ ordinem in singularibus ponimus, etiam inquantum singularia sunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de providentiâ approbationis; sic enim nihil providetur a Deo nisi quod ab eo aliquo modo fit; unde malum, quod non est a Deo, non cadit sub providentiâ approbationis, sed concessionis tantum.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis contrarii motus non sint unius ordinis specialis, sunt tamen unius ordinis generalis; sicut etiam diversi ordines diversorum artificiorum ordinantur in uno ordine civitatis unius.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis malum, secundum quod exit ab agente proprio, sit inordinatum, et ex hoc per privationem ordinis definiatur; tamen nihil prohibet quin a superiori agente ordinetur; et sic sub providentiâ cadit.

AD QUARTUM dicendum, quod quilibet prudens sustinet aliquid parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicujus naturæ universalis. Non posset autem impediiri malum quod ex aliquibus rebus provenit, nisi natura eorum tolleretur, quæ talis est, ut possit deficere vel non deficere, et quæ alicui particulari nocumentum infert, et tamen universo quamdam pulchritudinem addit; et ideo Deus, cum sit prudentissimus, sui providentiâ non prohibet mala; sed permittit unumquodque agere secundum quod natura ejus requirit; ut enim dicit Dionysius, IV cap.

de divin. Nomin., providentiæ non est naturas perdere, sed salvare.

AD QUINTUM dicendum, quod aliquid bonum est quod non posset elici nisi ex aliquo malo; sicut bonum patientiæ non nisi ex malo persecutionis elicitur, et bonum poenitentiae ex malo culpæ; nec hoc impedit infirmitas mali respectu boni; quia hujusmodi non eliciuntur ex malo quasi ex causa per se, sed quasi per accidens et materialiter.

AD SEXTUM dicendum, quod illud quod producit, oportet quod secundum esse suum habeat formam producentis; quia productio rei terminatur ad esse rei; unde non potest esse malum quod a bono actore productum est. Sed providentiâ rem ordinat in finem; ordo autem in finem consequitur ad rei esse; et ideo non impossibile aliquid malum ordinari a bono in bonum; sed impossibile est aliquid a bono ordinari in malum; sicut enim bonitas producentis inducit formam bonitatis in productis, ita bonitas providentis inducit ordinem ad bonum in provisio.

AD SEPTIMUM dicendum, quod effectus accidentes in istis inferioribus possunt considerari dupliciter: uno modo in ordine ad causas proximas; et sic multa casu veniunt; alio modo in ordine ad causam primam; et sic nihil casu accidit in mundo. Neque tamen sequitur quod omnia necessario eveniant; quia effectus non sequitur ex necessitate causæ primæ, sed proximæ (1).

AD OCTAVUM dicendum, quod illa quæ ex necessitate materiæ proveniunt, consequuntur naturas ordinatas in finem, et secundum hoc ipsa sub providentiâ etiam cadere possunt; quod non esset, si omnia ex necessitate materiæ contingerent.

AD NONUM dicendum, quod malum est contrarium bono; nullum autem contrarium per se inducit ad suum contrarium, sed omne contrarium inducit ad sibi simile; sicut calidum non inducit rem aliquam in frigiditatem nisi per accidens, sed magis frigidum per calidum ad caliditatem reducitur; similiter et nullus bonus ordinat aliquid in malum, sed potius ordinat in bonum.

AD DECIMUM dicendum, quod facere malum, ut ex dictis, in corp., patet, nullo modo bonis competit; unde facere malum propter bonum in homine reprehensibile est nec Deo potest attribui; sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati; et ideo permittere malum propter aliquid bonum inde eliciendum, Deo attribuitur.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidant ex hoc quod nescimus quæ de causa divina providentiâ singula dispensat; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis quæ veniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentiâ

(1) *Id.* causas primas, sed proximas.

omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniunt.

ARTICULUS V. — *Utrum actus humani providentia regantur.*
(I part., quæst. xxii, art. 2.)

Quinto quaeritur, utrum humani actus providentia regantur; et videtur quod non. Quia, ut dicit Damascenus in II lib. (cap. xxvi, xxviii et xxix), *quæ in nobis sunt, non providentiæ sunt, sed sunt nostri liberi arbitrii.* Sed actus humani dicuntur qui sunt in nobis. Ergo ipsi non cadunt sub divina providentia.

2. Præterea, eorum quæ sub providentia cadunt, quanto aliqua sunt nobiliora, tanto digniori modo providentur. Sed homo est nobilior insensibilibus creaturis, quæ semper cursum suum tenent, nec exeunt a recto ordine nisi raro; hominum autem actus frequenter a recto ordine deviant. Ergo humani actus providentia non reguntur.

3. Præterea, malum culpæ est maxime odibile Deo. Sed nullus providens, illud quod maxime ei displicet, permittit propter aliquid aliud; quia sic absentia illius alterius ei magis displiceret. Ergo cum Deus permittat in humanis actibus mala culpæ accidere, videtur quod humani actus providentia ejus non regantur.

4. Præterea, illud quod dimittitur sibi, non gubernatur. Sed Deus dimittit hominem in manu consilii sui, ut dicitur Eccli., 1, 14. Ergo humani actus providentia non reguntur.

5. Præterea, Eccli., ix, 11, dicitur: *Vidi neque velocium cursum, neque fortium bellum, sed tempus casumque in omnibus;* et loquitur de actibus humanis. Ergo videtur quod humani actus casu agitentur, et non gubernentur providentia.

6. Præterea, in his quæ providentia aguntur, diversa attribuantur. Sed in rebus humanis eadem bonis et malis eveniunt; Eccli., ix, 2: *Unicversa æque eveniunt justo et impio, bono et malo.* Ergo res humanæ providentia non reguntur.

Sed contra, Matth., x, 30, dicitur: *Vestri autem capilli omnes numerati sunt.* Ergo et minima in humanis actibus divina providentia ordinantur.

Præterea, punire et præmiare et præcepta dare, sunt providentiæ actus; quia per hujusmodi quilibet provisor subditos gubernat. Sed Deus hæc omnia circa humanos actus agit. Ergo humani actus divinæ providentiæ subduntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto nobilior sub ordine providentiæ collocatur. Inter omnia vero alia spirituales substantiæ magis primo principio appropinquant; unde et ejus imagine insignitiæ dicuntur; et ideo a divina providentia non solum consequuntur quod sint provisæ, sed etiam quod

provideant; et hæc est causa quare predictæ substantiæ habent suorum actuum electionem, non autem ceteræ creaturæ, quæ sunt provisæ tantum, et non sunt providentes. Providentia autem, cum respiciat ordinem in finem, oportet quod fiat secundum regulam finis; et quia primus providens ipsemet est sicut providentiæ finis, habet regulam providentiæ sibi conjunctam; unde impossibile est ut ex parte ipsius aliquid defectus incidere possit in provisis ab ipso; et sic non est defectus in ipsis nisi ex parte provisorum. Sed creaturæ, quibus providentia est communicata, non sunt fines suæ providentiæ; sed in alium finem ordinantur, scilicet Deum; unde ordinantur secundum quod rectitudinem suæ providentiæ ex regula divina sortiuntur; et inde est quod in eorum providentia accidere potest defectus non tantum ex parte provisorum, sed etiam ex parte providentium. Secundum tamen quod aliqua creatura magis in hæret regulæ primi providentis, secundum hoc firmiorem rectitudinem habet ordo providentiæ ipsius. Quod ergo hujusmodi creaturæ deficere possunt in suis actibus, et ipsæ sunt causæ suorum actuum, inde est quod eorum defectus rationem culpæ habent, quod non erat de defectibus aliarum creaturarum. Quia vero hujusmodi spirituales creaturæ incorruptibiles sunt et secundum individua, etiam eorum individua sunt propter se provisæ; et ideo defectus qui in eis contingunt, ordinantur in penam vel præmium, secundum quod eis competit, non autem solum secundum quod ad alia ordinantur; et inter has creaturas est homo; quia ejus forma, scilicet anima, est spiritualis creatura, a qua est radix humanorum actuum, et a qua corpus hominis ordinem ad immortalitatem habet. Et ideo humani actus sub divina providentia cadunt hoc modo quod ipsi provisorum sunt suorum actuum; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ejus, ut cum post peccatum resurgens humilior redditur; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam justitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id quod competit aliis; sicut corruptio hujus ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiæ modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiæ, xii, 18: *Cum reverentia disponis nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quæ sunt in nobis, id est in electione nostra, a divina providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quæ libertatem arbitrii non habent.

Ad secundum dicendum, quod res naturales insensibiles providentur solum a Deo; et ideo ibi non potest accidere de-

fectus ex parte providentis, sed solummodo ex parte provisorum; humani autem actus possunt habere defectum ex parte providentiæ humanæ; et ideo plures defectus et inordinationes inveniuntur in humanis actibus quam in naturalibus actibus. Et tamen hoc quod homo habet providentiam suorum actuum, ad nobilitatem ejus pertinet; unde multiplicitas defectuum non impedit quin homo nobiliorem gradum sub divina providentiâ teneat.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult præsentiam magis boni quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est; ideo ad hoc quod aliqua bona majora quodammodo sunt odibilia, quamvis unum eorum sit ei magis odibile alio; unde ad medicinam unius permittit quandoque cadere in aliud.

AD QUARTUM dicendum, quod Deus dimisit hominem in manu consilii sui, in quantum constituit eum propriorum actuum provisorum; sed tamen providentiâ hominis de suis actibus non excludit divinam providentiâ de eisdem, sicut neque virtutes activæ creaturarum excludunt virtutem activam divinam.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis multa in humanis actibus casu eveniant, si considerentur inferiores causæ; nihil tamen casu evenit, si consideretur divina providentiâ, quæ omnibus præeminet. Hoc etiam quod tam multa in humanis actibus accidunt quorum contraria deberent accidere, ut videtur, consideratis inferioribus causis; ostendit quod humani actus divina providentiâ gubernantur, ex qua contingit quod frequenter potentiores succumbunt: ostenditur enim per hoc quod victor magis est ex divina providentiâ quam ex humana virtute; et similiter est de aliis.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidunt, ex hoc quod nescimus qua de causa divina providentiâ singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quæ eveniunt sive bonis et malis, sit recta ratio, secundum quam divina providentiâ omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinate et irrationabiliter eveniant; sicut si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causa rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur.

ARTICULUS VI. — *Utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur.* (I part., quæst. xxii, art. 2.)

Sexto queritur, utrum animalia bruta et eorum actus divinæ providentiæ subdantur; et videtur quod non. Quia I Cor., ix, 9,

dicitur: *Non est Deo cura de botus.* Ergo neque de aliis brutis, eadem ratione.

2. Præterea, Habaec. i, 14, dicitur: *Nunquid facies homines quasi pisces maris?* et sunt verba Prophetæ conquerentis de perturbatione ordinis, quæ videtur in humanis actibus accidere. Ergo videtur quod actus irrationalium creaturarum divina providentiâ non gubernantur.

3. Præterea, si homo sine culpa puniretur, et pœna in ejus bonum non cederet, non videretur quod res humanæ providentiâ gubernarentur. Sed in brutis animalibus non est culpa; neque hoc quod quandoque occiduntur, in eorum bonum ordinatur; quia nulla est præmiun eis post mortem. Ergo eorum vita providentiâ non regitur.

4. Præterea, nihil regitur Dei providentiâ nisi quod ordinatur ad finem quem ipse intendit; qui non est aliud quam ipse Deus. Sed bruta non possunt pervenire ad participationem Dei, cum non sint capacia beatitudinis. Ergo videtur quod divina providentiâ non gubernantur.

Sed contra est quod dicitur Math., x, 29, quod unus ex passeribus non cadit super terram sine Patre coelesti.

Præterea, bruta animalia sunt digniora aliis sensibilibus creaturis. Sed aliæ creaturæ cadunt sub divina providentiâ; et etiam omnes actus ipsarum. Ergo et multo magis bruta.

Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit error.

Quidam enim dixerunt, quod animalia bruta non gubernantur providentiâ, nisi in quantum participant naturam speciei, quæ est a Deo provisâ et ordinatâ: et ad hunc providentiæ modum referuntur omnia qui in sacra Scriptura inveniuntur, quæ videntur importare providentiâ Dei circa bruta, sicut illud (Psalm. clxv, 9): *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corcorum invocantibus eum, et iterum (Psalm. ciii, 21): catuli leonum rugientes ut rapiant, et querant a Deo escam sibi;* et multa hujusmodi. Sed hic error maximam imperfectionem Deo tribuit: non enim potest esse ut sciat singulares actus brutorum animalium, et eos non ordinet, cum sit summe bonus, et bonitatem suam per hoc in omnia diffundens. Unde prædictus error derogat divinæ scientiæ, subtrahens ei ordinationem particularium, in quantum sunt particularia.

Unde alii dixerunt, quod brutorum actus sub providentiâ cadunt, et eodem modo sicut actus rationalium; ut scilicet nullum malum in eis accidere patiatur quod non ordinet in bonum ipsorum. Sed hoc etiam longe est a ratione: nec enim debetur pœna vel præmiun nisi ei qui habet liberum arbitrium.

Et ideo dicendum, quod bruta et omnes eorum actus cadunt etiam in singulari sub divina providentiâ; non tamen eo modo quo homines, et eorum actus: quia de hominibus etiam in sin-

gulari est providentia propter se; sed singularia brutorum non providentur nisi propter aliud; sicut et de aliis creaturis corruptibilibus dictum est. Et ideo malum quod in bruto accidit, non ordinatur in bonum ejus, sed in bonum alterius; sicut mors asini ordinatur in bonum leonis vel lupi. Sed occisio hominis qui a leone occiditur, non solum ad hoc ordinatur, sed principalius ad poenam ejus, vel augmentum meriti, quod per patientiam crescit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus non intendit universaliter a cura divina brutam amovere; sed quod Deus non hoc modo curat de brutis quod propter bruta det homini legem, scilicet ut eis bene faciat, vel ab occisione eorum absteat; quia bruta in usum hominum facta sunt; unde non sunt propter se provisæ, sed propter hominem.

AD SECUNDUM dicendum, quod in piscibus et brutis animalibus Deus hoc ordinavit ut potentiora inferiora subjiciant absque alicujus demeriti vel meriti consideratione, sed solummodo ad conservationem boni naturæ: et ideo admiratur Propheta, si hoc modo etiam res humanæ gubernentur; quod est inconveniens.

AD TERTIUM dicendum, quod in rebus humanis alius ordo providentiæ requiritur quam in brutis; unde si ille ordo solus quo bruta ordinantur, in rebus humanis esset, res humanæ improvisè viderentur; sed tamen ille ordo sufficit ad providentiam brutorum.

AD QUARTUM dicendum, quod omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarundam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarundam vero est finis hoc modo quod ipsæ creaturæ pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationalium, quæ possunt ipsum Deum cognoscere et amare, in quo eorum beatitudo consistit.

ARTICULUS VII. — *Utrum peccatores divina providentia regantur.*
(I part., quæst. xxii, art. 2.)

Septimo quæritur, utrum peccatores divina providentia regantur; et videtur quod non. Quia illud quod sibi relinquitur, non gubernatur ab alio. Sed mali sibi relinquuntur; Psal. lxxx. 13: *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum; ibunt in adinventionibus suis.* Ergo mali per providentiam non gubernantur.

2. Præterea, ad providentiam qua Deus homines gubernat, pertinet quod eis Angelorum custodiam adhibeat. Sed Angeli custodientes, quandoque homines relinquunt, ex quorum voce habetur Jerem., ii, 9: *Curavimus Babylonem, et non est cu-*

rata; derelinquamus ergo eam. Ergo mali divina providentia non gubernantur.

3. Præterea, illud quod datur bonis in præmium, non convenit malis. Sed hoc bonis in præmium repromittitur, quod a Deo gubernentur; Psal. xxxiii, 16: *Oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum.* Ergo, etc.

Sed contra, nullus punit juste eos qui non sunt de suo regimine. Sed Deus juste punit malos pro his in quibus peccant. Ergo ipsi ejus regimini subduntur.

Respondeo dicendum, quod divina providentia se extendit ad homines dupliciter: uno modo in quantum ipsi providentur; alio modo in quantum ipsi providentes fiunt. Ex hoc autem quod providendo deficient, vel rectitudinem servant, boni vel mali dicuntur; ex hoc autem quod providentur a Deo, eis bona vel mala præstantur; et secundum quod ipsi diversimode se habent in providendo, diversimode providetur eis a Deo. Si autem rectum ordinem in providendo servant; et in eis divina providentia ordinem servat congruum humanæ dignitati, ut scilicet, nihil eis eveniat quod in eorum bonum non cedat; et quod omnia quæ eis proveniunt eos in bonum promoveant; secundum illud quod dicitur Rom., viii, 28: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Sicut enim providendo ordinem non servant, quod congruit creature rationali, sed provident secundum modum brutorum animalium; et divina providentia de eis ordinabit secundum ordinem qui brutis competit; ut scilicet ea quæ in eis vel bona vel mala sunt, non ordinentur in eorum bonum proprium, sed in bonum aliorum; secundum quod in Psal. xlviii, 13, dicitur: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Ex hoc patet quod aliorum modo divina providentia gubernat bonos quam malos: mali enim dum ab uno ordine providentiæ exeunt, ut scilicet Dei voluntatem non faciant, in alium ordinem dilabuntur, ut scilicet de eis divina voluntas fiat; sed boni quantum ad utrumque sunt in recto ordine providentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod secundum hoc dicitur Deus derelinquere malos, non quod omnino sint ab ejus providentia alieni; sed quia eorum actus non ordinat in eorum promotionem; et præcipue quantum ad reprobos.

AD SECUNDUM dicendum, quod Angeli qui sunt deputati hominibus ad custodiam, nunquam totaliter hominem dimittunt; sed dicuntur dimittere, in quantum ex justo Dei iudicio permittunt eum cadere in culpam vel poenam.

AD TERTIUM dicendum, quod specialis modus providentiæ repromittitur bonis in præmium; et hoc non competit malis, ut dictum est, in corp. art.