

ARTICULUS XV. — *Utrum electio sit actus voluntatis.*

(I-II, quæst. XIII, art. 1.)

Quintodecimo quæritur, utrum electio sit actus voluntatis, et videtur quod non, sed rationis. Ignorantia enim non est voluntatis, sed rationis. Sed perversitas electionis, ignorantia quædam est; unde omnis malus, dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Eth. (cap. I, a. med.). Ergo et electio rationis est.

2. Præterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita conclusio. Sed electio est quasi quædam conclusio consilii, ut patet in III et VII Eth. (cap. II et III; et cap. II). Cum ergo consilium sit rationis, et electio similiter rationis erit.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII Eth. (cap. XIII, in fin.), principalitas virtutis moralis in electione consistit. Sed, sicut ipse dicit in VI Eth., id quod est prudentia in virtutibus moralibus, est principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia est in ratione. Ergo et electio.

4. Præterea, electio discretionem quandam importat. Sed discernere rationis est. Ergo et eligere.

Sed contra est, quod eligere est duobus propositis unum alteri præoptare, ut patet per Damascenum. Sed optare est actus voluntatis, et non rationis. Ergo et eligere.

Præterea, Philosophus dicit in III Eth. (cap. III circa fin.), quod electio est desiderium præconsilii. Sed desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum, quod electio habet in se aliquid voluntatis, et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Eth. (cap. II, non procul a fin.), ubi dicit, quod electio vel est appetitus intellectivi, id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivus, id est intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti: quia proprium objectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod est objectum voluntatis: nam bonum dicitur finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus. Electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis, sed voluntatis: nam quantumcumque ratio unum alteri præfert, nondum est unum alteri præceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem.

Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem; eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri, vel præferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle et intendere; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis, sive propter aliud, ut quod est ad finem; utrumque enim velle dicimus: sed eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem: intendere vero, secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

AD SECUNDUM dicendum, quod practicæ inquisitionis est duplex conclusio: una quæ est in ratione, scilicet sententia, quæ est iudicium de consiliatis; alia vero quæ est in voluntate, et huiusmodi est electio: ut dicitur conclusio per quandam similitudinem: quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

AD TERTIUM dicendum, quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte ejus quod habet de ratione, et ex parte ejus quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio sit actus prudentiæ totaliter; sed participat aliquid prudentiæ, sicut et rationis.

AD QUARTUM dicendum, quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo.

QUÆSTIO XXIII

DE VOLUNTATE DEI

(In octo articulos divisa.)

Primo quæritur, utrum Deo competat habere voluntatem; 2^o utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; 3^o utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; 4^o utrum Deus de necessitate velit quidquid vult; 5^o utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; 6^o utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; 7^o utrum

teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ; 8° utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.

ALTIQULUS PRIMUS. — *Utrum Deo conveniat voluntatem habere.*

Quæstio est de voluntate Dei : et primo quæritur, utrum Deo competat voluntatem habere; et videtur quod non. Omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit secundum voluntatis electionem; ut enim dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin., *Sicut noster visibilis sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia; ita et divina bonitas.* Ergo Deo non competit voluntatem habere.

2. Præterea, ex causa contingentium non possunt effectus necessarii provenire. Sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Deus autem est causa omnium, tam necessariorum quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; et sic idem quod prius.

3. Præterea, ei quod non habet aliquam causam, non competit aliquid quod importet respectum ad causam. Sed Deus, cum sit prima causa omnium, non habet aliquam causam. Ergo, cum voluntas importet habitudinem in causam finalem, quia voluntas est finis, secundum Philosophum III Ethic. (cap. ii, ante med.), videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Præterea, secundum Philosophum in III Eth. (ut sup.), voluntarium meretur laudem vel vituperium; involuntarium autem veniam et misericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis : quia laus, ut dicitur in I Eth. (cap. xii), non est optimorum, sed eorum quæ ordinantur in optimum; honor autem est optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in III Eth. (cap. i); scilicet involuntarium per ignorantiam, et per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipse omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Præterea, ut dicitur in lib. de Regulis Fidei, est duplex voluntas; scilicet affectionis respectu interiorum actuum, et affectionis respectu exteriorum. Voluntas autem affectionis; ut ibi dicitur, est faciens ad meritum; voluntas autem affectionis est perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Præterea, Deus movens est non motum : quia secundum

Boetium (IV de Consol., metro ix), *immobilis manens dat cuncta moveri.* Sed voluntas est movens motum, ut dicitur in III de Anima (com. lrv); unde et in II Metaphys., probat Philosophus quod movet sicut desideratum et intellectum ex hoc quod est movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Præterea, voluntas appetitus quidam est; sub appetitiva enim animæ parte continetur. Sed appetitus est imperfectio; est enim non habiti, secundum Augustinum. Ergo, cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Præterea, nihil quod se habet ad opposita, videtur Deo competere; cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas se habet ad opposita, cum inter rationales potestates contineatur, quæ ad opposita se habent, secundum Philosophum (IX Metaph., text. iii). Ergo voluntas Deo non competit.

10. Præterea, Augustinus, XIV de Civ. Dei (cap. xxi), dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt. Sed cum non sunt, Deus non vult res esse : essent enim, si eas esse vellet. Ergo et cum sint, Deus non vult eas esse.

11. Præterea, Deo non competit perfici, sed perficere. Voluntatis autem est perfici bono, sicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Sed contra est quod in Psalm. cxiii, 2, dicitur : *Omnia quæcumque voluit fecit*; ex quo videtur quod voluntatem habeat, et ex voluntate sua res create sint.

Præterea, beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit; quia beatus dicitur, secundum Augustinum (XIII de Trin., cap. v et vi), qui habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

Præterea, ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi est perfectus voluntas. Sed in Deo perfectissime inveniuntur conditiones voluntatis; est enim in eo indistantia voluntatis a subjecto, quia sua essentia est sua voluntas : est in eo indistantia voluntatis ab actu, quia sua actio est sua essentia; est in eo indistantia voluntatis a fine, sive ab objecto, quia sua voluntas est sua bonitas. Ergo in Deo perfectissime inveniuntur voluntas.

Præterea, voluntas est radix libertatis. Sed libertas præcipue competit Deo; liber enim est qui causa sui est, secundum Philosophum in I Metaphys. (non multum procul a princ.); quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

Respondeo dicendum, quod voluntas propriissime in Deo invenitur.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines ejus ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spirituales substantiam, non quidem secundum esse proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem; non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum in III de Anima (com. XXXVIII). Et quia ratio rei absoluta sine concrectione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis; ut quæ sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia: in quibus, quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam se ipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur super habitudinem qua substantia spiritualis refertur ad res ut habens ordinem aliquem ad eas in se ipsis existentes. Et quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere: inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animale, vel rationalem seu intellectualem; sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet; secundum quod diversimode in se aliquid habet, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest, quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis; unde hujus ordinationis ipsæ res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt; et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suæ immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsæ sunt causæ, quasi se ordiantes in hoc ad quod ordinantur; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quæ est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere; vel facere sic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus; remanet artifici libera

inclinatio respectu domus faciendæ vel non faciendæ. Quia vero in substantia spirituali sensitiva licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiæ conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex se ipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non subiacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberæ inclinationis; quæ quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit; et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animæ vero sensitivæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas; et quanto est immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo, sed ostendere universalem ejus influentiam in res: non enim ita communicat suam bonitatem rebus, ut quasdam eligat quas suæ bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suæ bonitatis omnino excludat; sed *omnibus dat affluenter*, ut dicitur Jac., I, 5; quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suæ sapientiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suæ immobilitatis res necessariæ causari possunt; et præcipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata; sed in se possibili, et necessaria per aliud.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas est alicujus dupliciter; uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quæ sunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntatis autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntatis ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quæ secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod

voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. Res vero creatæ, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.

AD QUARTUM dicendum, quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipitur, ut Philosophus accipit; sed secundum quod voluntas comparatur ad ea que sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis, quæ sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis, quæ est honorabilium: constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturæ invitetur; sed laus communis accipitur quam Philosophus accipiat. Vel potest dici, quod laus, etiam proprie accepta, Deo competit, inquantum sua voluntate ordinat creaturas in se ipsum sicut in finem (1).

AD SEXTUM dicendum, quod in Deo est voluntas affectionis, et voluntas effectiois: vult enim se velle, et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum, inveniatur meritum; sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter: sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi: et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem, in VIII Phys. (com. LX), verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens movet se ipsum. Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quod a creaturis movetur; quia creaturas non vult nisi ratione suæ bonitatis, ut dictum est, in solut. ad 3 argum.

AD OCTAVUM dicendum, quod per eandem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, et in termino quiescit quem jam obtinuit: unde ejusdem potentiæ est tendere in bonum cum nondum habetur, et diligere ipsum, et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cuius dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed voluntas indifferenter se habet ad utrumque: unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

AD NONUM dicendum, quod Deo non competit ad opposita

(1) *Deest responsio ad quintum.*

se habere quantum ad ea quæ sunt in essentia ejus; sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

AD DECIMUM dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res esse; sed tamen non vult quod tunc sint: unde obiecto procedit ex suppositione falsi.

AD UNDECIMUM dicendum, quod Deus non potest aliquid perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquid perfici significatur; sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

ARTICULUS II. — *Utrum divina voluntas in antecedentem et consequentem dividatur.* — (I part., quæst. XIX, art. 6.)

Secundo queritur, utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens; et videtur quod non. Ordo enim distinctionem præsupponit. Sed in divina voluntate non est aliqua distinctio, cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quæ vult. Ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens, quod ordinem importet.

2. Sed dicendum, quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis, est tamen distinctio ex parte volitorum. Sed contra, ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter; aut respectu diversorum, aut respectu unius voliti. Si respectu diversorum volitorum, sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis: quod falsum est. Si autem respectu unius voliti: hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas. Hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate; cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit; res autem in sua natura implicita est omnibus suis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

3. Præterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita et scientia et potentia. Sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam nec potentiam Dei per antecedentem et consequentem. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

4. Præterea, illud quod non recipit mutationem nec impedimentum ab alio, non judicatur ex alio, sed ex se ipso tantum. Voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri. Ergo nec debet judicari ex alio, sed ex se ipsa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur, secundum Damascenum, ex ipso existens; consequens autem ex causa nostra. Ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

5. Præterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva; quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quæ est ratio; sed cognitio simplex, quæ est intellectus. Ergo nec in voluntate ejus debet poni ordo antecedentis et consequentis.

6. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, metro 11), quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quæ vult, uno simplici actu voluntatis se extendit: ergo in ejus voluntate non debet poni antecedens et consequens.

7. Præterea, Deus cognoscit res in se ipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

8. Præterea, sicut divinum esse mensuratur æternitate, ita et divina voluntas. Sed duratio divini esse, propter hoc quod est æternitate mensurata, est tota simul, non habens prius et posterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (orthod. Fidei, cap. xxvi): *Oportet scire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes salvari: non autem consequente*, ut post subdit. Ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinæ voluntati.

Præterea, Deo competit voluntas habitualis æterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse. Sed hæc voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit: dicit enim in III lib. (cap. xxxix, non procul a fin.), quod voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis: et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti; sicut patet in operatione naturæ, quod ex parte virtutis formativæ, quæ est in semine, est quod animal perfectum producat; sed ex parte materiæ recipientis, quæ quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producat perfectum animal, sicut contingit in partibus monstruosis: et sic dicimus, de prima intentione naturæ esse quod animal perfectum producat; sed quod producat animal imperfectum, est ex secunda intentione naturæ: quæ

ex quo non potest propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei quia operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit nulla materia præexistente: nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eis administrans, præsupposita natura quam prius eis dedit: et quamvis posset a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces existunt; tamen secundum ordinem suæ sapientiæ disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum modum suum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax: et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle: sed quia quidam suæ saluti adversantur; quos ordo suæ sapientiæ ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per justitiam damnans; ut sic dum a primo ordine voluntatis deficient, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus poena in presenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente; sed est ab eo solummodo permixtus.

Nec tamen intelligendum est ex predictis quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, præcivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absolute voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum.

Ad secundum dicendum, quod ordo divinæ voluntatis non attenditur secundum diversa volita, sed per respectum ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, sit cum omnibus suis conditionibus; non tamen oportet quod quælibet illarum conditionum quæ inveniuntur in volito, sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione

virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis; quamvis simul utrumque in uno inveniatur.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, secundum quod ad opus applicantur: potentia enim non exit in opus nisi recta per scientiam, et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est (in solut. ad II), in comparatione voluntatis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scita, vel possibiles alicui agentis, in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualem. Res autem secundum quod sunt in Deo, non habent ordinem; sed secundum quod sunt in se ipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiæ vel potentiæ, sed solum voluntati.

AD QUARTUM dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur nec immutetur ex alio alio, tamen secundum ordinem sapientiæ fertur in aliquid secundum conditionem illius; et sic voluntati divinæ attribuitur aliquid ex parte nostra.

AD QUINTUM dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

Et similiter dicendum AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in se ipso: quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in se ipso, et prout sunt in propria natura.

AD OCTAVUM dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita.

ARTICULUS III. — *Utrum Dei voluntas dividatur in beneplaciti et signi voluntatem.* — (I part., quæst. XIX, art. 2.)

Tertio quaeritur, utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi; et videtur quod non. Sicut enim ea quæ in creaturis aguntur, sunt signa divinæ voluntatis; ita et scientiæ et potentiæ. Sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quæ sunt essentia Dei, et signa ejus. Ergo nec voluntas hoc modo distingui debet per voluntatem beneplaciti, quæ est divina essentia, et voluntatem signi.

2. Præterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinæ voluntatis ferri in illud, ut sic sit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas signi, est placitum Deo, aut non. Si est placitum Deo, ergo vult illud

voluntate beneplaciti; et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui. Si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi; ergo signum divinæ voluntatis erit falsum; et ita in doctrina veritatis talia signa divinæ voluntatis poni non debent.

3. Præterea, omnis voluntas est in volente. Sed quicquid est in Deo, est divina essentia. Si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia; et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti: nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti, quæ est ipsa divina essentia, ut Magister in I Sent., distinct. XLV, dicit.

4. Præterea, quicquid Deus vult, bonum est. Sed signum voluntatis debet divinæ voluntati respondere. Ergo signum voluntatis non debet esse de malo. Cum ergo permissio sit de malo, et similiter prohibitio; videtur quod non debeant poni signa divinæ voluntatis.

5. Præterea, sicut invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi: scilicet præceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono. Ergo et similiter respectu mali et peioris debent duo signa voluntatis poni.

6. Præterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum. Sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, nunquam potest impediri. Ergo et præceptum et consilium, quæ sunt respectu boni, non deberent impedimentum suscipere; quod tamen apparet esse falsum.

7. Præterea, eorum quæ se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui. Sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, secundum illud Psalm. CXIII, 2: *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit.* Ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quæ contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

Respondeo dicendum, quod in divinis est duplex modus loquendi. Unus secundum propriam locutionem: quando scilicet Deo attribuitur id quod sibi competi secundum suam naturam; quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel sermone proferatur; ratione cujus nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus, secundum quod in se est aciem nostræ mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quæ apud nos inveniuntur; et sic sensibilibus nomina Deo attribuitur; ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid hujusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionysius, II cap. cæl. Hier., est universaliter boni participatione privata; et ideo in singulis

creaturis est invenire aliquas proprietates representantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, in quantum res significata per nomen, signum est divinæ bonitatis. Quodcumque ergo signum loco signati accipitur, in divinis, est modus tropicæ locationis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurret in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra, art. 1, dictum est: et sic voluntas de Deo proprie dicitur; et hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est, art. præced. Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi passionem consequentem: ideo, sicut alia nomina passionum metaphoricè dicuntur de Deo, ita et nomen voluntatis. Dicitur autem nomen iræ de Deo, quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi, illa quæ solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: et pro tanto dicitur voluntas signi, quia ipsum signum quod solet esse voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit designari et secundum quod proponit de agendis, et secundum quod impetum facit ad opus; utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum ejus prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni, est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii, sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis præceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium. Sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum; unum expressum, quod est operatio; quod enim quis operatur, indicat se expresse velle: aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio; qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus, quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen omnia volens; et ideo præter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quædam signa, ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. Vel dicendum, quod scientia et potentia non habent ita adjunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quæ metaphoricè dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia; et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphoricè loquendo, quam signa scientiæ et potentiæ, scientiam et potentiam.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis Deus non velit omne

quod præcipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc; vult enim omnes esse debitores ejus quod præcipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam præceptum et permissio significat. Vel potest dici, quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud; sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alienjus rei signum, sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo præcipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quodcumque præcipit aliquid vel Deus vel homo, oportet quod significet se velle illud esse. Unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est quod in actibus non semper est mendacium, quodcumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit; sed in verbo, si non subsit illud quod significat, de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum, est ibi falsitas; actiones autem non sunt ad hoc institutæ ut significant, sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur. Et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondet; sed tunc tantum quando ad significandum applicatur ab agente.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas signi non est in Deo, sed a Deo: est enim aliquis Dei effectus talis, qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

AD QUARTUM dicendum, quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu ejus ut impediatur prohibendo, vel in potestate nostra constituat permittendo.

AD QUINTUM dicendum, quod cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui est ratio volendi omnia; mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum, sicut respectu finis, ita et respectu voluntatis divinæ; sed bona quæ ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem, diversimode ad ea se habet voluntas; et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori; non autem de malo et pejori.

AD SEXTUM dicendum, quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri: unde, quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur; unde ea quæ Deus præcipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti, quia unum est ipse Deus; aliud est effectus ejus, ut jam dictum est, in corp. art.

Et sciendum est, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti; quædam enim est voluntas signi quæ nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut

permissio qua permittit mala fieri, cum mala fieri nunquam velit; quedam autem semper in idem incidit, sicut operatio; quedam vero quandoque incidit, et quandoque non; sicut præceptum, prohibitio et consilium.

Et per hoc patet solutio AD ULTIMUM.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus de necessitate velit quæcumque vult.* (I part., quæst. xix, art. 3.)

Quarto quaeritur, utrum Deus de necessitate velit quiddid vult; et videtur quod sic. Omne enim æternum est necessarium. Sed Deus ab æterno vult quiddid vult. Ergo de necessitate vult.

2. Sed dicendum, quod velle Dei est necessarium et æternum ex parte voluntatis, quæ est divina essentia, et ex parte ejus quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. — Sed contra, hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid, est æternum. Ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est æterna et necessaria.

3. Sed dicendum, quod habitudo ad volitum est æterna et necessaria, secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in se ipso, sive in propria natura. — Sed contra, secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas. Si ergo ab æterno non refertur voluntas Dei ad volitum, secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in ratione volendi exemplari; tunc aliquid temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab æterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab æterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus æternis; quod patet esse falsum.

4. Præterea, quiddid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit, non potest illud non velle vel non voluisse. Sed quiddid Deus vult, nunquam non voluit; eo quod semper et ab æterno voluit quiddid vult. Ergo Deus non potest non velle quiddid vult, Ergo de necessitate vult quiddid vult.

5. Sed diceretur, quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem, vel actum, vel rationem volendi; non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. — Sed contra, creare est actus semper importans respectum ad effectum; connotat enim effectum temporalem. Sed ratio ista verificatur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse; quod quia creavit aliquid, non potest non creasse. Ergo de necessitate sequitur, secundum quod habet respectum ad volitum.

6. Præterea, Deo idem est esse quod velle. Sed Deum necesse est esse omne quod est; quia in perpetuis non differt

esse et posse, secundum Philosophum in II Physic. (com. XXXII.) Ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

7. Sed dicendum, quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi; quia velle significatur per modum actus, qui transit in alterum. — Sed contra, esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi; quia esse significat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

8. Præterea, æternitas repugnat successioni. Sed velle divinum æternitate mensuratur. Ergo non potest ibi esse successio. Esset autem successio, si quod ab æterno voluit, non vellet; aut si quod non voluit, vellet. Ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit; ergo quiddid vult, de necessitate vult: et quiddid non vult, de necessitate non vult.

9. Præterea, quicumque voluit aliquid necessarium, impossibile est eum non voluisse illud; quia quod factum est, non potest non fuisse. Sed in Deo idem est velle et voluisse; quia actus voluntatis ejus non est novus, sed æternus. Ergo Deus non potest non velle quod vult; et sic de necessitate vult quod vult.

10. Sed dicendum, quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. — Sed contra, ratio volendi Deo est ipsemet, qui a se ipso vult quiddid vult. Si ergo se ipsum de necessitate vult, et omnia alia de necessitate vellet.

11. Præterea, ratio volendi est finis. Finis autem, secundum Philosophum in II Physic. (com. LXXXIX.) et in VII Ethic. (cap. viii, a med.), ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis. Sed in demonstrativis si principia sunt necessaria, sequitur conclusio necessaria. Ergo et in appetitivis, si aliquid vult finem, vult ea de necessitate, quæ sunt ad finem; et ita, si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparisonem ad volita.

12. Præterea quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud. Sed Deus non potest incipere velle aliquid. Ergo non potest aliquid velle et non velle; et ita de necessitate vult quiddid vult.

13. Præterea, sicut Dei voluntas importat respectum ad creaturas, ita et potentia et scientia. Sed necessarium est Deum posse quiddid potest, et necessarium est eum scire quiddid scit. Ergo necessarium est eum velle quiddid vult.

14. Præterea, illud quod semper eodem modo se habet, est necessarium. Sed respectus divinæ voluntatis ad volita semper est eodem modo se habens. Ergo est necessarius; et ita velle divinum quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

15. Præterea, si Deus vult Antichristum fore, de necessitate sequitur Antichristum fore, quamvis Antichristum fore non sit necessarium. Hoc autem non esset, nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinæ voluntatis ad volitum. Ergo ipsum velle divinum, secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum, est necessarium.

16. Præterea, ordo divinæ voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinæ voluntatis ad volitum; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius, nisi intercedat media causa contingens. Ergo, cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem volendi, erit necessarium in ordine ad volitum; et ita Deus de necessitate vult quicquid vult.

1. Sed contra, voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra. Sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

2. Præterea, necessitas opponitur gratiæ voluntati. Sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex necessitate.

3. Præterea, cum nihil extrinsecum a Deo, possit Deo necessitatem imponere; si aliquid ex necessitate vellet, non vellet illud nisi ex necessitate suæ naturæ. Ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere, ex voluntate, et ex hoc quod ponitur ex necessitate naturæ. Sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturæ, sequitur omnia ab eo facta fuisse. Ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

Respondendo dicendum, quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus, indubitabiliter verum est: nam actio Dei est ejus essentia, quam constat esse æternam. Unde hoc in questione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparisonem ad volitum; quæ quidem comparatio intelligitur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim querimus, cum querimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur, quod cujuslibet voluntatis est duplex volitum; unum quidem principale, et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam; eo quod ipsa voluntas natura quædam est, et naturaliter ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult; sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem et respectu hujus voliti voluntas necessitatem habet, cum in ipsum tendat per modum naturæ; non enim potest homo velle non esse beatus, aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo se habet voluntas diver-

simode, sicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, et quod est quasi finis voluntatis suæ; scilicet ipsa bonitas sua, propter quam vult quicquid aliud a se vult; vult enim creaturas propter suam bonitatem, ut Augustinus dicit; ut videlicet sua bonitas, quæ per essentiam multiplicari non potest, saltem per quandam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quæ circa creaturas vult, sunt quasi ejus volita secundaria, quæ propter suam bonitatem vult; ut divina bonitas sit ejus voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio cognoscendi omnia. Respectu igitur illius principalis voliti, quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis, sed naturalis ordinis, qui libertatem non repugnat, secundum Augustinum in V de Civitate Dei: non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio ejus bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quæ sunt ad finem, sit ipse finis; secundum hoc quod id quod est ad finem, comparatur ad finem, secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si quod est ad finem, sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat, et sine eo finis haberi non possit; sicut de necessitate appetitur finis, ita de necessitate appetitur id quod est ad finem; et præcipue a voluntate quæ sapientiæ regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitæ continuationem, et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur, et sine quo vita conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causæ adæquat; ita nihil quod in Deum sicut finem ordinatur, est fini adæquatum; nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur, aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem representare.

Unde patet quod non est necessitas divinæ voluntatis ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam; nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturæ; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psalm. xv dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem; sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quæ ad ipsum ordinantur. Unde Avicenna dicit (lib. VIII Metaph. cap. vii, a med.), quod solius actio Dei est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quæ vult vel operatur circa creaturam

Patet igitur ex dictis, quod quidquid Deus vult in se ipso, de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de necessitate vult.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute; alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur; sicut hominem esse animal, vel omne totum esse majus sua parte, aut aliqua hujusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim, quantum est de se, non se habet magis ad hoc quam ad hujus oppositum; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis, in corp. art., patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas ejus immutabilis est. Unde hujusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius, in corp. art., posita. Et eodem modo distinguendum est de aeterno sicut de necessario.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa habitudo importata est necessaria et aeterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum, prout est exemplariter in ratione volendi, sed prout est temporaliter in propria natura.

Unde TERTIUM concedimus.

AD QUARTUM dicendum, quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit; et similiter est de creatione et de quolibet actu divinæ voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

Unde QUINTUM concedimus.

AD SEXTUM dicendum, quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium, non tamen creaturæ excunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem; et ideo illa quæ important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare, et hujusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quæ de Deo secundum se ipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem, et alia hujusmodi.

AD SEPTIMUM dicendum, quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum

secundum, qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

AD OCTAVUM dicendum, quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus, Deum velle aliud, esse necessarium ex suppositione.

AD NONUM dicendum, quod Deus voluisse illud quod voluit, est necessarium ex suppositione, non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

AD DECIMUM dicendum, quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit: non enim dicitur aliquid esse necessarium ex conditione finis nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest; ut patet in V Metaphysic. (text. vi). Hoc autem in proposito non accidit.

AD UNDECIMUM dicendum, quod in syllogismis, si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria, nisi sit necessaria habitudo principii ad conclusionem: et ita, quantumcumque finis sit necessarius; nisi id quod est ad finem, habeat necessariam habitudinem ad ipsum, ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut, etsi principia possint esse vera, conclusione existente falsa propter defectum necessariæ habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

AD DUODECIMUM dicendum, quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit, et non velle postquam voluit, potest incipere velle: si enim vult, potest desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed potest velle et non velle inquantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinæ essentiae, in qua nihil potest esse nisi per se necessarium; secundum hoc enim dicitur aliquid esse sciens, quod res scita dicitur esse in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum, secundum quod est in actu completo respectu ejus quod agendum est. Quidquid autem est in Deo necesse est ei inesse; et quidquid Deus est actu, necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius factionem (1) in propria natura; et

(1) *Ad defectionem.*

ideo ex hac parte deficit conditio absolute necessitatis, ut dictum est prius.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod respectus ille semper uno modo se habet, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quæ est ex suppositione.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad idem, in quantum est produendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinæ voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improprietatem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinæ voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos objectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media; tamen, propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium objicitur de libertate voluntatis, jam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

ARTICULUS V. — *Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.* — (I part., quæst. xix, art. 8.)

Quinto queritur, utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat; et videtur quod sic. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni; quod sic probat Avivenna in sua *Metaph.* (lib. IX, cap. II). Si enim posita causa, non necessario effectus ponitur; ergo adhuc post positionem causæ, effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse. Sed quod est in potentia ad dno, non determinatur ad unum eorum, nisi sit aliquid determinans. Ergo post positionem causæ, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse; et ita causa illa non erat sufficiens; et ita oportet quod, ea posita, necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est; et non est causa contingens, sed necessaria. Ergo et res volite a Deo sunt necessariae.

2. Sed dicendum, quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens propter contingentiam mediæ

causæ; sicut ex majori propositione de necessario, propter assumptionem de contingenti, sequitur conclusio contingens. — Sed contra, quandocumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causæ secundæ, hoc provenit ex defectu causæ secundæ; sicut floritio arborum est contingens, et non necessaria, propter defectum virtutis pullulativæ qui potest accidere, quæ est causa media; quamvis motus solis, qui est causa prima, sit causa necessaria. Sed omnem defectum causæ secundæ potest divina voluntas remove, et omne impedimentum. Ergo contingentia causæ secundæ non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinæ.

3. Præterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causæ secundæ, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primæ causæ; sicut arborem non florere in vere, potest stare cum motu solis. Sed ejus non esse, quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate; hæc enim duo sunt impossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinæ voluntatis.

4. Sed dicendum, quod non esse effectus, quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen, quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. — Sed contra, effectus non deficit nisi causa secunda deficiente. Sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente; sic enim simul esset divina voluntas et non esse ejus quod est volitum a Deo; quod patet esse falsum. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinæ voluntatis sit necessarius.

Sed contra, omnia bona sunt Deo volente. Si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit; omnia bona quæ sunt in mundo erunt ex necessitate; et ita tollitur liberum arbitrium, et alie causæ contingentes.

Respondeo dicendum, quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quedam ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant, a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ; ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile

autem et aliter se habens secundum situm; quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit: secundum quam viam non posset poni, a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles et contingentes; quod est sanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo causatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa præassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed in multis aliis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, annihilatur prædicta assimilatio, ut dicitur in lib. de Animalibus. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari; ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfinit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non medianibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturæ, et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur; quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit, et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem conditionem causæ et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est, in corp. art. : nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis Deus possit removere omne impedimentum causæ secundæ cum voluerit, non tamen semper removere vult; et sic remanet contingentia in causa secunda, et per consequens in effectu.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate; tamen potentia deficienti effectum simul stat cum divina

voluntate, non enim sunt ista impossibilia: Deus vult istum salvari, et ille potest damnari; sed ista sunt impossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

Etiam similiter dicendum est AD QUARTUM de effectu causæ mediæ.

ARTICULUS VI. — *Utrum justitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat.*

Sexto quæritur, utrum justitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate; et videtur quod sic. Anselmus enim dicit in Monolog. (cap. XII) : *Id solum justum est quod vis. Ergo justitia dependet solum ex Dei voluntate.*

2. Præterea, secundum hoc aliquid est justum quod concordat legi. Sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis: quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit Legislator. Cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio justitiæ.

3. Præterea, justitia politica quæ est in rebus humanis, exemplatur a justitia naturali, quæ consistit in hoc quod quælibet res suam implet naturam. Sed unaquæque res participat ordinem suæ naturæ propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in libro de Symbolo (lib. de Synodis per sex pag. a princ. libri), quod *omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit*. Ergo omnis justitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

4. Præterea, justitia, cum sit rectitudo quædam, dependet ex imitatione alicujus regulæ. Regula autem effectus est debita causa ejus. Cum igitur potissima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque justum judicetur.

5. Præterea, voluntas Dei non potest esse nisi justa. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio justitiæ quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodammodo ligaret divinam voluntatem; quod est impossibile.

6. Præterea, omnis voluntas quæ est justa aliqua alia ratione quam se ipsa, ita se habet, quod ejus ratio debet quæri. Sed voluntatis Dei causa querenda non est, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. xxviii). Ergo ex nullo alio dependet ratio justitiæ nisi ex divina voluntate.

Sed contra, opera justitiæ ab operibus misericordiæ distinguuntur. Sed opera divinæ misericordiæ dependent ab ejus voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem justitiæ quam sola Dei voluntas.

Præterea, secundum Anselmum in lib. de Veritate (de concept. Virg., cap. III, a med.), justitia est rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate: in nobis quidem

secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta; in Deo autem saltem ratione, sive secundum modum intelligendi. Ergo ratio justitiæ non dependet solum ex divina voluntate.

Respondeo dicendum, quod, cum justitia rectitudo quædam sit, ut dicit Anselmus (loc. cit.), vel adæquatio, secundum Philosophum (V Ethic., cap. IV), oportet quod ex hoc primo dependeat ratio justitiæ, ubi primo invenitur ratio regulæ, secundum quam æqualitas et rectitudo justitiæ constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primæ regulæ, sed est regula recta: dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed in Deo: quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem; et per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis: in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas; et propter hoc est idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiæ, est sapientia divini intellectus, quæ res constituit in debita proportione et ad se invicem, et ad suam causam: in qua quidem proportione ratio justitiæ creatæ consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiæ, quod est blasphemum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil potest esse justum nisi volitum a Deo: tamen id quod est volitum a Deo habet primam causam justitiæ ex ordine sapientiæ divinæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod voluntas principis, licet habeat vim legis in cogendo, ex hoc ipso quod voluntas est; non tamen habet rationem justitiæ, nisi ex hoc quod utitur ratione.

AD TERTIUM dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas; secundo providens unicuique rei id quod competit suæ naturæ. Et quia ratio justitiæ debitum requirit; ideo, cum ipsas creaturas instituit non sit aliquo modo debitum, sed voluntarium; prima operatio non habet rationem justitiæ, sed dependet ex simplici voluntate divina; nisi forte dicatur justitiæ rationem habere propter ordinem ipsius rei factæ ad voluntatem: debitum enim est fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis: debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quæ exigit sua natura, tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet; inquantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quæ est in mente divina: et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia, prima regula justitiæ naturalis.

In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creature aliquid supra debitum naturæ impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus justitiæ invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit.

AD QUARTUM dicendum, quod voluntas divina secundum modum intelligendi præsupponit sapientiam, quæ primo habet regulæ rationem.

AD QUINTUM dicendum, quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem; voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, et ad aliquid definitur, non ab aliquo alio restringitur; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiæ agat.

AD SEXTUM dicendum, quod voluntatis divinæ ex parte volentis non potest esse aliqua causa quæ sit aliud ab ipsa voluntate existens ei ratio volendi: nam voluntas, sapientia et bonitas, secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quæ scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid: qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet: unde ipsa est prima radix justitiæ.

ARTICULUS VII. — *Utrum voluntatem nostram divinæ tenemur conformare voluntati.* — (I-II, quæst. XIX, art. 3.)

Septimo queritur, utrum tenemur voluntatem nostram conformare voluntati divinæ; et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impossibile. Sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinæ, cum divina voluntas sit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam.

2. Præterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem nostram divinæ, non conformando ipsam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat, non conformat suam voluntatem divinæ. Ergo ex hoc ipso peccat. Peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur. Ergo quicumque peccat, duo peccata committit; quod videtur esse absurdum.

3. Sed diceretur, quod præceptum de conformitate voluntatis nostræ ad divinam, cum sit affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper; et sic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet. Sed contra, quamvis aliquis non servans præceptum affirmativum non peccet in quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quando-cumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati prædictæ. Ergo ex hoc ipso peccat.