

Solutio. Respondeo dicendum, quod impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec iudicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad suam causam proximam activam vel materialem, ejus conditiones effectus sequitur, ut prius dictum est (ibidem). Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex eupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicitur esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. (text. 16) dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, iudicandi sunt possibili vel impossibiles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliquid eorum iudicari possibili secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, iudicandi sunt possibili vel impossibiles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia mundi in hoc stulta reputata est, quia (1) iudica-

(1) Al. ita iudicavit.

DISTINCTIO XLIII.

Opinio quorundam dicentium, Deum nil posse nisi quod facit.

Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coartare conati sunt. Cum enim dicunt: Hucusque potest Deus, et non amplius: quid hoc est aliud quam ejus potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Ajunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praefertimere de his quae facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, caussisque commentis, nec non et sacrarum auctoritatum testimonis munire conantur, dicentes: Non potest Deus facere nisi quod bonum et iustum est fieri. Non est autem iustum et bonum fieri ab eo nisi quod facit. Si enim aliud iustum est et bonum eum facere quam facit; non ergo facit omne quod iustum est et bonum eum facere. Sed quis audeat hoc dicere?

Secunda ratio.

Addunt etiam: Non potest facere nisi quod iustitia ejus exigit. Sed non exigit ejus iustitia ut faciat nisi quod facit. Nam ergo potest facere nisi quod facit. Eademque iustitia exigit ut et id non faciat quod non facit. Non autem potest facere contra iustitiam suam: Non ergo potest aliquid eorum facere quae dimittit.

vit haec impossibilia naturae, ita esse impossibilia, quod etiam Deus ea facere non posset. Aliquid tamen potest dici simpliciter impossibile quod ali- cui est possibile; sicut aliquid dicitur simpliciter album, quod secundum aliquid nisi non est album. Et per hoc patet responsio ad alia.

Expositio textus.

Potuit Deus simul cuncta facere. Non solum ita quod conderet omnes species, sed etiam omnia individua specierum, quae in toto tempore fiunt; sed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per impossibilitatem; non enim potest esse quod Deus aliquid faciat, et illud rationale non sit; unde ratio se habet sicut determinans opus, et potentia sicut exequens.

Quia non esset hoc (1) potentiae, sed infirmitatis. Et hoc etiam dicit Dionysius (in 8 cap. de div. Nom.), et ponit exemplum, sicut cum aliquid dicitur esse non ens: hoc enim ipsum esse est non esse; ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile, non est posse simpliciter.

Homo autem vel Angelus, quantumque beatus est, non est potens ex se vel per se. Sciendum quod homo ex se vel a se, nihil boni potest facere: quia istae praepositiones *de*, et *ab* denotant causam efficientem: unde dicitur homo posse facere aliquid ab eo a quo potentiam habet; constat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet. Sed *per* denotat causam formalem; unde quaedam potest facere per se, scilicet quae complentur principiis naturalibus, quaedam autem non per se, sicut ea quae fiunt per virtutem divinam, ut miracula, et hujusmodi: et inde etiam est quod Filius dicitur omnia agere per se, sed non a se.

(1) Al. possibile etc.

Responsio ad prius dictam.

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolentes, scilicet. Non potest Deus facere nisi quod bonum est et iustum; idest, non potest facere nisi illud quod si faceret, bonum et iustum esset, verum est. Sed multa potest facere quae non bona sunt nec iusta: quia nec sunt, nec erunt, nec bene fiunt nec fiunt, quia nunquam fiunt. Item quod secundo oppositum fuit: Non potest facere nisi quod iustitia sua exigit, et non potest id facere quod iustitia sua exigit ut non fiat; dicitur, quia exactionis verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur, et in illis locutionibus duplex est sensus. Si enim intelligas: Non potest facere nisi quod sua iustitia exigit; idest, nisi quod voluntas sua iusta vult, falsum dicitur. Iustitia enim ipsius Dei acerrima voluntas accipitur, qualiter accipit Augustinus 1 lib. 1 contra duas epist. Gaudentii, cap. 50 (1) illa verba Domini in Genes. loquentis ad Lot: « Non possum quidquam facere donec illo introeas; » quae exponens: « Non posse, inquit, se dixit quod sine dubio non terat per potentiam, sed non poterat per iustitiam; quasi,

(1) Ita edit. Nicolai. Al. lib. 1 contra secundam epistolam Gaudentii, cap. 22.

« poterat quidem, sed non volebat; et illa voluntas iusta erat. » Si vero per haec verba intelligas eum non posse facere nisi illud quod si fieret, iustitia ejus conveniret; verum dicitur. Similiter distingue illud: Non potest facere quod sua iustitia exigit ut non fiat; idest, non potest facere id quod ipse, qui est suavia iustitia, non vult facere; falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod iustitia ejus convenire non potest; verum dicitur.

Tertia illorum ratio.

Addunt quoque et alia, dicentes: Non potest Deus facere nisi quod debet. Non autem debet facere nisi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet; non ergo potest facere nisi quod facit. — Item. Aut debet dimittere quod dimittit nec faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit. Si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet, nec debet, non oportet eum facere. Et si non debet nec oportet eum facere, ergo non potest facere. Non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod facit quoniam facit, quia debet illud facere; et quod debet facere, non potest illud dimittere. Sed, ut mihi videtur, hoc verbum, Debet, venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam; nec Deo proprie competit, qui est debitor nobis, nisi forte ex promisso. Nos vero et debiores sumus ob commissio. Ut autem venenum eventum, distingue verbi sensum. Non potest Deus facere nisi quod debet; idest, nisi quod vult: falsum est. Sic enim potest ipse debet debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicitur, Non potest nisi quod debet; idest, non potest nisi illud quod si fieret, et bene conveniret: verum est. — Addunt quoque illi dicentes: Nihil facit aut dimittit nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere aut dimittere quae facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, quia illa facit et illa dimittit; quae ratio aeterna est, et semper manens, praeter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente, non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere; et ita non potest facere nisi quod facit. Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur: Ratio vel causa optima penes Deum est, quia facit cuncta quae facit, et dimittit ea quae dimittit: verum quidem est, quia in eo voluntas est acerrima et rectissima, quia facit et dimittit quae vult; contra quam facere non potest, nec praeter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret nec praeter eam, si ea quae facit dimitteret, vel quae dimittit faceret: sed eadem manente ratione et causa, alia potuit facere, et ista dimittere. Licet ergo ratio sit penes eum quia aia facit et aia dimittit; potest tamen secundum rationem et dimittere quae facit, et facere quae dimittit. — Ipsi autem addunt: Ratio est eum facere quod facit, et non alia; et non potest facere nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest facere nisi quod facit. Item: Ratio est eum dimittere quae dimittit, et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere; et ita non potest non dimittere quod dimittit. Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguae esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur, Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, intelligas eum non posse facere nisi ea quae rationalia sunt, et ea quae si fierent, rationalia essent; verum est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationalia et bona, nisi ea quae vult et facit; falsus est intellectus. — Item aliud adiungunt, dicentes: Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non praeservit; et si potest facere quod non praeservit, potest sine praeserventia operari: quia omne quod factorum se praeservit, facit, nec facit aliud quod non praeservit. Quod si praeter praeserventiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne ergo quod praeservit, est, fieri necesse est. Ergo aliud fieri

quam fit, nulla ratione possibile est. Non ergo potest a Deo fieri nisi quod fit. Haec autem questio de praeserventia facile determinari potest per ea quae superius dicta sunt (dist. 58 et 59) eum de praeserventia ageretur.

Auctoritatis utatur in assertionem suae opinionis.

His autem illi seratores qui defecerunt scrutantes scrutatio sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Augustinus in libro de Symbolo ad catech. (libr. 1, cap. 4): « Hoc solum non potest Deus quod non vult; » per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult. Sed non vult nisi quod facit; et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est, id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Item in 7 libro Confess. (cap. 4) ad Deum loquens, ait: « Nec egeris invitatus ad aliquid: quia voluntas tua non est major quam potentia. Esset autem major, si tempore tu ipse major esses. » Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest. Sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate. Ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicitur. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est: quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentia, vel potentia voluntate. Nec haec auctoritate negatur Deum plura posse quam vult: quia plura sunt subiecta ejus potentiae quam voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit. Quod ut certius firmiusque teneatur, Scripturae testimonio asseramus, Deum plura posse facere quam facit. Veritas ipsa secundum Matth. (cap. 26, 55) ait: « An putas quia non possum rogare Patrem meum; et ex- » habebit mihi modo plura non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam in Enchir. (cap. 95) (1) ait: « Omnipotentis voluntas multa potest facere quae non vult. » Item in 10. Potuit enim facere ut duodecim legiones Anglorum pugnant contra illos qui Christum ceperunt. » Item in eodem lib. (cap. 19) : « Cur apud quosdam non factae sunt virtutes quae si factae fuisset, egressis illi homines per- » nitentiam, et factae sunt apud eos qui non erant credituri? » Tunc non latebit quod tunc lateat. Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, eum possent salvi esse, si vellet. Tunc » in clarissima sapientiae luce videbitur quod, nunc periorum » fides habet, antequam manifesta cogitatione videatur, quam » certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei, quae » multa possit et non velit; nihil autem quod non possit » velit. » Item in lib. de Natura et Gratia (cap. 17) : » Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum » est: Non potuit Andam suscitare in mente? Potuit quidem, » sed noluit. » His auctoritatibus aliisque multis aperte docetur, quod Deus multa possit facere quae non vult; quod etiam ratione probari potest. Non enim vult Deus omnes homines justificaré; et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quam facit; et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult; et tamen ejus voluntas nec alia nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod eius possit velle quod nunquam vult, nec tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest: potest enim velle quod ab aeterno potest velle: habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno, quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno.

(1) Vel de Spiritu et littera cap. 1 et 54, seu 56 (Ex edit. P. Nicolai.)

Divisio textus.

Hic Magister excludit errorem quorundam contra praedeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non simpliciter omnium esse Dei potentiam; et dividit in partes duas: in prima improbat errorem eorum, inquantum limitabant Dei potentiam, ad res quae fiunt; in secunda inquantum limitabant

ad qualitatem eorum; dicunt enim, nec alia nec meliora posse Deum facere quam quae facit, 44 dist., ibi: *Nunc illud restat discutendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit.* Prima in tres: in prima narrat eorum positionem; in secunda ponit probationes eorum, et solvit eas, ibi: *Istanque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, caussisque commentis, nec non et sacrarum auctoritatum testimo-*

nis *mirare conantur*; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: *Fateamur ergo Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit.*

Istanque suam primam opinionem verisimilibus argumentis . . . mirare conantur. Hic ponit probationes eorum; et dividitur in partes tres: in prima ponit quaedam probabilia argumenta quae habebant; in secunda ponit quasdam causas quas adveniēiebant, ibi: *Addunt (1) quoque et alia*; in tertia ponit quasdam auctoritates quas inducebant ad suae opinionis confirmationem, ibi: *Illi autem illi scrutatores qui decesserunt scrutantes scrutinia, sanctorum annexant testimonium.* Probationes autem et responsiones patent in littera.

QUAESTIO I.

Circa hanc opinionem oportet duo quaerere, secundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non potest facere aliquid eorum quae non facit; et in hoc negabant infinitatem divinae potentiae. Unde prima quaestio sit de infinitate divinae potentiae. Secundo ponebant Deum non posse non facere ea quae facit; et in hoc inducebant Deum agere ex necessitate; et ideo secunda quaestio erit, utrum Deus agat ex necessitate.

Circa primum quaeruntur duo: 1.^o utrum potentia Dei sit infinita; 2.^o utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum potentia Dei sit infinita.
(1 p., qu. 23, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Sicut enim dicit Philosophus (in 5 Phys., text. 57), infinitum habet rationem partis et materiae, et ita imperfecti. Sed potentia Dei est perfectissima. Ergo non debet dici infinita.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 1 Phys., text. 13), finitum et infinitum congruunt quantitati. Sed omne quantum est divisibile. Cum igitur potentia divina sit simplex, videtur quod neque finita neque infinita dicenda sit.

3. Praeterea, secundum philosophos (ex Arist., 3 Metaph., text. 17), si esset aliqua potentia activa cui non responderet aliqua potentia passiva in natura, illa esset frustra. Sed nulla potentia passiva est ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non sit frustra, videtur quod non sit infinita.

4. Praeterea, nullum infinitum comprehendere potest: quia, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (vel epist. 112 ad Paulinum), illud comprehenditur cuius finis circumscribitur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam suam, cum totam potentiam suam Deus cognoscat. Ergo sua potentia non est infinita.

5. Praeterea, omnis potentia potest reduci in actum. Si ergo potentia Dei sit infinita, poterit actu infinita facere. Sed si actu infinita fecisset,

(1) Al. *adjicientes.*

aut aliquid posset facere amplius, et sic infinito esset aliquid majus. Vel nihil amplius facere posset, et sic impotens ex his quae faceret redderetur, et sua potentia ad opera ejus finiretur, et infinita non esset: quae omnia impossibilia sunt. Ergo Dei potentia non est infinita.

Sed contra, in magnitudine infinita semper est virtus infinita, sicut philosophi probant (ex 8 Phys., text. 38), sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis. Sed in Psalm. 144, 5, dicitur, quod *magnitudinis ejus non est finis.* Ergo virtus vel potentia ejus est infinita.

Solutio. Respondeo dicendum, quod infinitum potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2: vel negative, et sic Deo dicitur infinitum, secundum Damascenum (1 Fid. orth., cap. 2, 4, et 8), quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est.

Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiali consideratam; et sic a sanctis eam videri assererant. Sed istud erroneum est.

Et ideo aliter dicendum, quod secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 22), finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finire per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur (1) per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsum est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quicquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in lib. de Causis (propos. 16), quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsum est sua virtus.

(1) Al. *ad situr* autem.

Ad primum ergo dicendum, quod illa obiectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod scilicet natum est habere finem, et non habet; et sic ratio ejus consistit in materia cum privatione; et hoc Deo non competit.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de infinito secundum quod dicitur a privatione finis, qui est terminus quantitatis.

Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non est propter finem, sed est finis omnium; et ideo quamvis nulla potentia passiva adaequet eam, non est frustra; quia frustra est (secundum Philos. in 2 Phys., text. 62), quod est ad finem quem non inducit; aliae tamen potentiae activae et passivae accedunt ad eam quantum possunt.

Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehensionis sunt duo. Unum est quod fines ejus rei apprehendantur vel contineantur; et sic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito: nec sic Deus seipsum comprehendit, quia fines non habet. Aliud est ratione ejus, scilicet nihil comprehendi esse extra comprehensionem; et sic etiam intellectus divinus essentiam suam et potentiam comprehendit, cum nihil extra ipsum sit.

Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producit per aliquam potentiam per modum qui est contra rationem ipsius, sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul: jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio; et talis actus est infinitum, secundum Philosophum in 5 Physic. (text. 60), qui scilicet semper est permixtus potentiae; et ideo non reducitur in actum nisi successive; et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse in actu omnia infinita quae potest, quia jam infinita essent finita.

ARTICULUS II.

Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnipotentia Dei creaturae communicari possit. Omnipotentia enim Dei non est dignior quam sua bonitas. Sed bonitas ejus communicatur creaturis. Ergo et omnipotentia.

2. Praeterea, sicut habere omnem potentiam est de perfectione divina, ita et habere omnium scientiam; et etiam scientia ad plura se extendit, quia ad bona et mala. Sed habere omnium scientiam communicatur est animae Christi. Ergo et habere omnipotentiam; et sic omnipotentia videtur creaturae communicabilis.

3. Praeterea, fides facit omnia possibilia: quia nihil impossibile est credenti, sicut habetur Matth. 17. Sed fides creaturae infunditur. Ergo et omnipotentia communicatur.

4. Praeterea, sicut probatum est a philosophis (ut lib. de Causis, prop. 6), omnis virtus separata a materia est infinita, quia non est accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem substantiae separatae. Sed Angeli, qui sunt creaturae, sunt substantiae a materia separatae, secundum Dionysium (7 cap. cael. Hier.). Cum ergo Deus dicitur omnipotens propter infinitatem suae potentiae, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari possit.

Sed contra, creatio unusejusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibi

creando esse conferat. Ergo nulli rei creatae omnipotentia conferri potest.

Praeterea, quicquid alicui creaturae communicabile est de perfectionibus divinis, totum animae Christi communicatur est. Sed sibi non est communicata omnipotentia, ut in 5 hujus (nempe 3 Sent., dist. 14, quaest. 1, art. 4) dicitur. Ergo nulli creaturae communicabilis est.

Solutio. Respondeo dicendum, quod virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in alio. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alieius naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis recipitur; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul; ut ex 3 Metaph. (text. 13), patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quod in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et hujusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod potentia significatur per egressum ab essentia; unde ei quod habet essentiam finitam, potentia infinita communicari non potest. Sed scientia animae est in recipiendo; unde potest secundum quod unum alicui infinito ut obiecto, omnem scientiam habere; et sic anima Christi in Verbo omnia videt.

Ad tertium dicendum, quod ibi est accommodata distributio. Non enim virtus fidei absolutae ad omnia se extendit, sicut ad creationem caeli, et hujusmodi; sed tantum ad ea quae faciunt ad confirmationem fidei, ut suscitare mortuos, sanare infirmos, et hujusmodi. Nec ista etiam efficiuntur aliqua virtute creata quae sit in credente, sed virtute increata ad preces fidelis; et ideo dictum est supra, in corp. art., quod homo nec per se nec a se ista facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam alii virtuti, in quantum ea quae creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur Marc. ult., 20: *Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.*

Ad quartum dicendum, quod ibi et in lib. de Causis (propos. 16), dicitur, quod virtus intelligentiae creatae non est infinita simpliciter: et probatur per hoc quod ipsa virtus intelligentiae non est per se subsistens, sed est recepta in aliquo subsistente. Nulla enim intelligentia est sua virtus, sicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod est infinita inferius, et non superius; quod sic exponitur ibidem: quia si comparatur virtus intelligentiae ad superius suum, scilicet Deum, manifestatur finita, in quantum non recipit divinam virtutem in se, se-

cundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi; sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt, dicitur infinita, in quantum in infinito potest movere, et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem Philosophorum (ex Arist. 12 Metaph., text. 47) qui ponunt intelligentias movere orbis; sicut etiam virtus solis potest dici infinita infertur, in quantum scilicet per eam possent infinita generari, si mundus semper maneret.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de necessitate divinae operationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1.^o utrum operetur ex necessitate naturae; 2.^o utrum operetur ex necessitate suae iustitiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus operetur de necessitate naturae. — (1 p., qu. 19, art. 5: et de Ver., qu. 25, art. 4; et 1 cont. Gent., cap. 57, 81 et 82.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus operetur per necessitatem naturae. Dicit enim Dionysius (in 4 cap. de div. Nomin.): *Sicut non ster sol non ratiocinans, non eligens, radios suos diffundit in omnia corpora; ita et divina bonitas in omnia caetera.* Sed operari sine ratiocinatione et electione, est operari per necessitatem naturae. Ergo Deus per necessitatem naturae operatur.

2. Praeterea, omne agens per essentiam suam agit per necessitatem naturae: quia quod consequitur ad essentiam alicujus rei in quantum est essentia, necessario ab ipso consequitur, si esse ponatur. Sed Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens, ut ibidem etiam Dionysius dicit. Ergo videtur agere ex necessitate naturae.

3. Praeterea, sicut Deus per se est bonus, ita etiam est ens per se necessarium, cum omnia ab ipso necessitatem habeant; et omne quod est per aliud, reductur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil est nisi bonum. Ergo etiam in Deo per se necessario, nihil est nisi necessarium; et ita operatio ejus necessaria est, et ex necessitate operatur.

4. Praeterea, impossibile est causam necessariam esse necessariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non esset necessaria, nihil in mundo esset necessarium, sed totum contingens. Hoc autem est falsum, et contra sensum et omnem scientiam. Ergo videtur quod Deus ex necessitate operetur.

Sed contra, ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum: quia, secundum Philosophum (2 de Generat., text. 36), idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso uno esset aliud vel alia, et sic deinceps. Hoc autem est falsum et contra fidem, quae Deum omnium entium creatorem confitetur, et nullum alium creatorem esse. Ergo non agit ex necessitate naturae.

Praeterea, omnis agens per necessitatem naturae producit effectum coaequum sibi nisi impediatur. Sed virtus Dei, quae infinita est, impediri non potest. Si ergo res ex necessitate naturae ageret, mundum sibi coaeternum creasset: quod etiam

contra fidem est. Non ergo agit per necessitatem naturae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casus; quia casus nihil aliud est quam natura agens praeter intentionem, ut in 2 Physic. (text. 61) dicitur; et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis hujus individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem; quod est contra Philosophum (in 2 Physic., text. 49). Non enim intendit natura creata finem, nisi in quantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem; oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante conjuncto. Ab ordinante separato, operationes naturae quae sunt ad finem, certitudinaliter tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicujus causae sic ordinantis. Unde Themistius dicit (2 Physic., cap. 4), quod natura agit quasi esset mota ex causis superioribus, id est in quantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse quod illud quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem: quia sic oporteret aliquid prius Deo esse, ex cuius directione et ordinatione suum opus intenderet et consequeretur finem. Relinquitur ergo quod ea quae aguntur virtute naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante conjuncto ipsi agenti, quod est sapientia ejus; et ita ea quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae ejus et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae; et hoc praecipue apparet in dispositione caelorum, in quibus multa sunt, in numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et hujusmodi, de quibus nulla potest ratio assignari nisi ex ordine sapientiae conditoris; quamvis forte alicujus diversitatis quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae; et propter hoc Dominus frequenter in Scripturis in ostensionem Divinitatis suae remittit ad considerationem caelorum, ut Isai. 40, 26: *Levate in caelum oculos vestros, et videte quis creavit eos.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem: causandi: quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt res, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum quamvis sit operatio essentiae ejus, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia et voluntas; ideo sequitur conditio scientiae et voluntatis; et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo est, est sua essentia: et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit: quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.

ARTICULUS II.

Utrum Deus agat de necessitate iustitiae.
(2 cont. Gent., cap. 28 et 29.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus agat de necessitate iustitiae. Sicut enim dicit Glossa (ordinaria) super illud 2 ad Timoth. 2, 15: *Seipsum negare non potest, seipsum negaret, si iustitiam suam dimitteret, quae est ipse (1).* Cum igitur necessarium sit Deum seipsum non negare, videtur quod ex necessitate iustitiae agat.

2. Praeterea, quidquid non est justum, si fiat, injuste et contra iustitiam sit. Sed Deus nihil potest facere injuste et contra iustitiam, quia sic posset peccare. Ergo videtur quod de necessitate iustitiae agat.

3. Praeterea, causae naturales dicuntur agere per necessitatem naturae, eo quod determinatae sunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata est ad iustitiam. Ergo videtur quod agat de necessitate iustitiae.

4. Sed contra, Jonas 2, dicitur in Glossa (2): *Deus misericors paratus salvare per misericordiam quos non potest per iustitiam;* et ita videtur quod non de necessitate iustitiae agat.

5. Praeterea, constat quod salvare illos qui sunt in inferno, non est iustitiae, sed magis contra iustitiam videtur. Sed, sicut legitur (in legenda, seu vita beati Gregorii, lib. 2, cap. 44), ad preces beati Gregorii Dominus Trajanum imperatorem idolatram et ab hoc in inferno damnatum, ab inferis revocavit, et vitae restituit. Ergo videtur quod non agat de necessitate iustitiae.

6. Praeterea, si non potest agere nisi secundum iustitiam, aut hoc intelligitur de iustitia creata, aut de iustitia increata. Sed non de iustitia creata, quia res illa quae est (5), non regulatur; nec etiam de iustitia increata, quia illa potentia non contrariatur nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de necessitate iustitiae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deum agere de necessitate iustitiae, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod nihil possit agi ab eo quod si fieret, justum non esset; et sic verum est; sicut enim non potest facere aliquid quod si fieret, non

esset volitum ab eo, et quod non esset scitum ab eo: ita est de justo. Nihil enim potest facere quod si fieret, non esset justum. Aut potest intelligi quod ex iustitia sua determinetur ad aliquid unum faciendum, ita quod aliud facere non possit; et sic falsum est. Et hujus ratio est, quia quodcumque tota determinatio operis est ex parte operantis, in operante est determinare ad hunc modum hoc vel illud. Quando autem ipsum opus ex se determinatum est, non est ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum est de sui natura, est indifferens, ut sedere vel non sedere; et utrumque determinatur ad hoc quod est esse virtuosum, ex parte hominis, qui adhibet debitas circumstantias. Unde ex necessitate iustitiae ad neutrum cogitur; sed quodcumque faciat, justum erit debitis circumstantiis adhibitis ex ordine rationis. Aliquid autem est ex sua forma determinatum ad unum, sicut mentiri, quod in se malum est, vel servare aequalitatem iustitiae, quod in se bonum est; quorum nec unum praeterire, nec alterum facere sine iniustitia possumus.

Dico ergo, quod quidquid est ordinatum, justum vel bonum in rebus creatis, totum est ex ipsa voluntate Dei ordinante; et ideo ex necessitate iustitiae non facit hoc, quin aliud etiam facere posset: quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset: sicut enim scientia sua est causa verorum creatorum, e contrario scientiae nostrae; ita et justa voluntas sua est causa justorum. Unde si aliud faceret, illud justum faceret et iniustus ipse non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia potest accipi dupliciter. Vel ipsa ordinatio divinae voluntatis quae in Deo est; et sic non potest facere praeter iustitiam, sicut non potest facere praeter scientiam. Aut potest accipi secundum quod ex ordine voluntatis suae determinatur iustitia in aliquo opere causato; et praeter illam iustitiam facere potest, nec seipsum negare: quia in hoc etiam quod faceret, ordo suae iustitiae appareret; et ideo nec contra iustitiam faceret, nec iniuste.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabiliter determinata ad iustitiam, tamen ordo iustitiae non est determinatus ad hanc rem vel ad illam. Unde non sequitur quod ex necessitate iustitiae hoc vel illud faciat.

Ad quartum dicendum, quod iustitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis; et hoc respondet iustitiae cuiuslibet specialiter dictae; et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo Deus hanc iustitiam quandoque praetermittit; et secundum misericordiam procedit opus ejus. Alio modo dicitur iustitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis iustitia communiter dicta quae est communis virtus, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 5); et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius Dei, ideo praeter hanc Deus nunquam facit nec facere potest; nihil enim potest facere quod ipsum non deceat; et hinc iustitiae non repugnat liberalitas quae alicui conferitur id quod sibi debetum non est, et hoc est Dei misericordia, quae etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita; et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet agat ex culpa ordinatur ad poenam, ex gratia ordinatur ad gloriam.

(1) Colligitur ex Hieronymo super illud vers. 9: *Qui custodiunt vanitates, misericordiam derelinquent* (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Nihil aliud vult Glossa, et omne interlinearis, nisi quod negare seipsum non potest qui est veritate quod faceret, et dicta sua non implet; sed in Lyrani additamentis, quod negaret seipsum, si negaret iustitiam suam, quia iustitia divina et veritas idem sunt. At Lyranus praecessit S. Thomas: unde igitur sumpsit? (Ex edit. P. Nicolai).

(3) At, quia illa quae est.

Ad quintum dicendum, quod idem est de Trajano qui forte post quingentos annos suscitatus est, et de aliis qui post unum diem suscitati sunt: de omnibus enim dicendum est, quod non finaliter damnati erant: praesciebat enim Deus eos sanctorum precibus a poenis liberandos, et vitae restituendos; et sic ex liberalitate bonitatis suae eis veniam contulit, quanvis aeternam poenam meruissent. Non enim est simile de ipso in quem solum peccatur, et de alio iudice. Unde et Deus libere remittere potest sine ullius offensa; non alius iudex qui punire habet culpam in alium, vel in reipublicam, vel in Deum commissam; unde et poenam licite remittere non potest.

Ad sextum dicendum, quod dicitur Deus non potest iniuste facere, non propter justitiae suae contrarietatem ad suam potentiam, sed propter justitiae impossibilitatem. Haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus aliquid faciat, et illud justum non sit.

DISTINCTIO XLIV.

An Deus possit facere aliquid melius quam facit.

Nunc illud restat discutendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit. Solent enim illi scrutatores dicere, quod ea quae facit Deus, non potest meliora facere; quia si posset facere et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili astruere conantur. Aut enim Augustinus in lib. 85 Quaest. (quaest. 4): «Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), generare debuit aequalem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et non voluit, invidus.» Ex quo confirmatur: 4) aequalem genuisse Filium. A simili volunt dicere, quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet huius similitudinis inductio: quia Filium genuit de substantia sua; ideoque si posset gignere aequalem et non gigneret, invidus esset; alia vero quae non de substantia sua facit, meliora facere potest.

Quaestio, qua illi ardeantur.

Verum hic ab eis responderi depono. Cur dicunt rem aliquam, sive etiam rerum universitatem, in qua maior consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est? Sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit; sive ideo quia majus bonum quod ei desit capere ipsa non valet. Sed si ita summe bona dicitur in nulla et perfecta boni desit, jam creatura Creatori aequatur. Si vero jam non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei desit, capere ipsa non valet, jam hoc ipsum non posse, defectivum esse; non consummativum; et potest esse melior, si fiat capax melioris boni: quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Augustinus (super Genes. ad lit. lib. 11, cap. 7): «Talem potuit Deus hominem fecisse qui nec peccare posset, nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitavit eum meliorem fuisse?» Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit; et quae facit, meliora ea facere quam facit.

Utrum alio vel meliori modo possit facere quam facit.

Post haec considerandum est, utrum alio modo, vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit. Si modus operationis ad sapientiam officii referatur, nec alius nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel majori sapientia: nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus, quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quae facit potest facere melius, et

(1) Al. conficitur.

Expositio textus (1).

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam operientes. Solutio magistri in hoc consistit, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod justum est, hoc quod dicitur *justum* potest intelligi prius conjungi cum hoc verbo *est*, a quo restringitur ad standum pro praesentibus, quam cum hoc verbo *potest*; et sic falsa est. Est enim sensus: Deus non potest facere nisi id quod modo justum est: quod falsum est. Potest enim facere quaedam quae modo nihil sunt. Vel potest prius intelligi conjungi cum hoc verbo *potest*, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo *est*; et in hoc sensu est vera: quia sic hoc nomen *justum*, supponit pro praesenti confuso non secundum aliquid determinatum tempus. Et est sensus: Deus non potest facere aliquid quod non est justum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum; et per modum istum solvuntur omnes objectiones.

(1) Al. omittuntur verba expositio textus, et quae sequuntur, adnectuntur solutioni sexti argumenti.

aliter quam facit; quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Augustinus (in 15 lib. de Triait., cap. 10) dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quae facit quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aequo bono, quaedam etiam minus bono facere quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturae, non ad sapientiam Creatoris.

Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.

Praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam non videtur, dicentibus: Potuit Deus incarnari, et potuit mori et resurgere, et alia huiusmodi, quae modo non potest. Potuit ergo quae modo non potest, et ita habuit potentiam quam modo non habet; unde videtur potentia eius imminuta. Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scilicet quae aliquando voluit, et semper vult quae aliquando voluit, nec unquam aliquam selectionem amittit, nec voluntatem mutat quam habuit, ita omnia semper potest quae aliquando potuit, nec unquam aliquam potentiam sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi: licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo incarnatus esse: in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim voluit se resurrecturum et modo scilicet se resurrecturum; nec est alia scientia, illud olim voluisse, et hoc modo scire; sed eadem omnino: et sicut voluit olim resurgere et modo resurrectisse, in quo unius rei voluntas exprimitur: ita potuit olim nasci et resurgere, et modo ipse potest natus fuisse et resurrectisse; et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus et diversis adjunctis adverbis, eundem faciunt sensum; ut si modo loquentes dicamus: Iste potest legere hodie; cras autem dicemus: Iste potest legere hodie; ubique heri: ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes ejusdem temporis verbis et adverbis utamur, dicentes hodie: Iste potest legere hodie; et dicentes cras: Iste potest hodie legere; non idem sed diversa dicimus eum posse. Patet ergo Deum semper posse quicquid semel potuit: id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam ejus semel habuit: sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere. Potest quidem facere aut fecisse aliquando quod potuit: similiter quicquid voluit, et vult, id est omnem quam habuit voluntatem, et modo habet; et ejusdemque rei voluntatem habuit, et modo habet: non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse vel fieri; sed vult fuisse vel factum esse: ita et de scientia Dei dicendum est.

Divisio textus.

Hic excludit praedictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem; in secunda determinat quandam questionem per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi: *Praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.* Prima in duas: in prima inquiritur, utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem; in secunda inquiritur, utrum limitetur ad rerum modum, ibi: *Post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit.* Circa primum duo facit. Primum excludit rationem eorum qui ponebant Deum non posse res meliores facere quam facit; secundo per rationem destruit eorum positionem, ibi: *Verum hic ab eis responderi depono.* Sententia in littera plana est.

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.º utrum Deus unamquamque rem poterit meliorem facere quam fecit; 2.º utrum poterit melius facere ipsum universum; 3.º de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas facere poterit meliores; 4.º utrum quicquid olim Deus potuit facere, et modo possit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus poterit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit. — (1 p., qu. 25, art. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere poterit quam sit: quia secundum Dionysium (cap. 4 de div. Nom.), et Platonem (in convivio de Amore cap. 4), optimi est optima adducere. Sed optimo nihil melius potest esse. Ergo his quae Deus fecit qui optimus est, nihil melius esse potest.

2. Praeterea, secundum Basilium (lib. 2 contra Eunomium, post medium), accipere a Patre, Filio cum omni creatura commune est. Sed in his quae sunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Augustinus (contra Maximinum, lib. 5, cap. 18), arguat ex hoc quod in Deo invidia esse non potest, quod Filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam sint, facere non poterit.

3. Praeterea, effectus qui producitur a causa secundum totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam statim, quae indivisibilis est. Ergo nullam rem meliorem potest facere quam fit.

4. Praeterea, una res non deficit a bonitate alterius, nisi per hoc quod deficit a participatione divinae bonitatis. Iste autem defectus non ex parte Dei est, qui aequaliter se habet ad omnes creaturas, secundum Dionysium (cap. 5 de div. Nom.), sed ex parte ipsius rei, quae magis vel minus bonitatis divinae capax est. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non possit facere quam fit.

Sed contra, cuilibet finito possibilis est additio. S. Th. Opera omnia. V. 6.

Sed cuilibet creaturae bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quicquid potest fieri, Deus, qui omnipotens est, facere potest. Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem facere possit.

Praeterea, quicquid natura facit, et Deus facere potest. Sed operatione naturae mutantur res in melius, ut homo de pueritia in juventutem. Ergo et Deus res meliores potest facere quam sunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod uniuscuiusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et huiusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialiam aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum Philosophum in 8 Metaph. (text. 10), sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta, verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialiam habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quamlibet res in se considerata, non est optima, nisi forte in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialiam; sicut si diceretur ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem suae speciei; sed in ordine ad universum est optima, sicut Augustinus dicit (in Enchir., cap. 10).

Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a Patre sit commune Filio cum omni creatura communitate analogiae; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet dicit; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, eum potuisset, Deus Pater invidus esse: quia subtraxisset dignitatem Filio, quam deberet et posset habere. Sed creatura nunquam potest perfingere ad aequalitatem Dei, nec alia mensura bonitatis sibi debetur, quam secundum determinationem divinae voluntatis; et ideo nulla invidia in Deo resultat si rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc est quod Ilierius (lib. de Synodo, cap. 24) dicit, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed Filio natura dedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat unumquodque creatum tota sua potentia infinita, non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectu, nisi secundum voluntatem officii, quae se habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit.

Ad quartum dicendum, quod diversus gradus in entibus non tantum est ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem distant, sed etiam ex