

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 rempublicam, 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. 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. aequaliter 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, defectivus est; non consummationis; 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 suam privat. 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 item 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 uniuscujusque 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 Synodus, 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

ordine sapientiae disponentis, quae diversas capacitates rebus tribuit, quibus postmodum secundum providentiam suam dona sua largitur, quae pro diversitate capacitatum a Deo ordinarum, diversimode a diversis participantur.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum Deus potuerit facere universum melius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod universum Deus melius facere non potuerit: quia, secundum Augustinum (in Enchir., cap. 10), sunt bona quae condidit Deus etiam singula; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.

2. Praeterea, universum includit omne bonum. Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.

3. Praeterea, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 4), bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quaedam participant plures de bonitatibus divinis quam aliae, sicut ea quae vivunt praefertuntur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinae creaturae communicabiles, creaturis aliquibus communicatae sunt. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

4. Praeterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est: unde et malum definitur ab Augustino (ibid. cap. 11, et lib. 85 Qq., quaest. 6) per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo, ut supra dictum est, dist. 56, quaest. 1, art. 2. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.

5. Sed contra, secundum Philosophum (paulo ante fin. 5 Topicorum), albus est quod est nigro impermixtus. Ergo etiam melius est quod est impermixtus malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.

6. Praeterea, si majori aequale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis. Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quaelibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in 11 Metaph. (text. 32), bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu duco partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est

(1) Non in Enchir. cap. 11, sicut prius indicabatur ad marginem, cum ibi tantum definitur ut privatio boni, nec in lib. 85 Qq., quaest. 6, sicut ibid. addebatur, cum nec aliter ibi explicatur nisi per carentiam omnis boni: sed lib. de Nat. Boni, cap. 4 sub his verbis expresse, quod sit privatio modi, speciei, ordinis, etc. (Ex edit. P. Nicolai).

praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset: sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretae. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus eius in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cuius si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non esset eadem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretae, nisi fieret additio in partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum: sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem: quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest: vel quantum ad ipsum ordinem; et sic secundum quod crearetur bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur, quae est omnium finis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quae modo universum dicitur: in quo quavis omne quod actu bonum est, continentur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.

Ad tertium dicendum, quod participandi eandem perfectionem divinam sunt nulli modi; sicut sapientiae divinae participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quae sensitivam cognitionem habent. Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo

universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adiungitur malum, et quaedam quibus adiungitur: et sic melius (1) utrasque naturas esse, quam alteras tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum: et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum: quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuum in una natura.

ARTICULUS III.

Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod humanitatem Christi Deo meliorem facere non potuerit quam sit. Tanto enim unumquodque melius est, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum potest esse Deo propinquius quam quod unum sibi in unitate personae, sicut humana natura in Christo. Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.

2. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed bonitas animae Christi est infinita: quia datus est ei spiritus non ad mensuram, Joan. 5. Ergo nihil ea melius fieri potest.

3. Item, videtur quod nec beata Virgine: quia secundum Anselmum (concept. Virg., cap. 18), deicit ut Virgo quam Deus unigenito Filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate vel puritate aequetur. Ergo videtur quod nihil melius beata Virgine facere possit.

4. Praeterea, secundum Augustinum in lib. Conf. (12, cap. 7), Angelus factus est prope Deum. Sed beata Virgo exaltata est etiam super choros Angelorum, sicut Hieronymus (serm. 1 de Assumpt. (2)), tradit, et Ecclesia de ipsa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius esse potest, et ita nec melius.

5. Item, videtur quod nec beatitudine creata. Quia secundum Boetium (5 de Consol., prosa 2), beatitudo est status omnium bonorum aggregatione (5) perfectus. Sed omni bono nihil potest esse melius. Ergo nec beatitudine creata.

(1) Al. in utraque.

(2) Habetur quidem in serm. de B. Virg. Deiparae assumptione inter eius opera, Tom. 9, cuius initium est *Cogitis me*; sed alius est eius auctor, quem Sophronium quidam arbitrantur, ut ipsa inscriptio praefert; atqui cum ad Paulum et Eusebium dirigatur, non potest esse Sophroni Patriarchae Hierosolymitani, qui circiter ducentis post Hieronymum annis vixit; sed Sophronii Praesbyteri, cuius etiam in Scriptoribus Ecclesiasticis nominat Hieronymus; etsi nec ejus esse constat (Ex edit. P. Nicolai).

(3) Al. congregatione.

Sed contra, bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic quilibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparisonem ad bonum increatum; et sic dignitas creaturae recipit quandam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura inquantum est unita Deo, et beata Virgo inquantum est mater Dei, et gratia inquantum conjungit Deo; et universum inquantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparisonibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilior est; et sic humana natura in Christo nobilissima est: quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata Virgo, de cuius utero caro Divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps: secundo, quia quaedam istarum comparationum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium: et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi iudicium de re absolute, ut dicatur, quod beata Virgine non potest: aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum. Sed alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse: et ideo iudicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest: sed iudicium quod est praeter hanc comparationem, est secundum quid tantum, ut cum dicatur, quod humana natura in Christo, inquantum est creata, potest aliquid esse melius; et hoc ideo, quia natura considerata praeter esse suum, est secundum rationis acceptationem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura sit Divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes in infinitum; et ex hac parte potest esse aliquid melius humana natura in Christo, non ex parte qua unita est.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis animae Christi infusa, non est simpliciter et per se infinita, sed secundum quid, sicut dictum est supra, dist. 45, quaest. unic., art. 2, quod virtus intelligentiae est infinita inferiori (1), inquantum potest in infinitos effectus; ita et gratia Christi dicitur infinita secundum quid, inquantum potest in omnes effectus gratiae, et per accidens, inquantum concurrat ad ipsam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, et ad operationem Christi, quae est infiniti valoris, inquantum est operatio divinae personae.

Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri quod nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad

(1) Al. in fieri.

peccardum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.

Ad quartum dicendum, quod inter Angelos et Deum est infinita distantia; unde posset Deus facere multos intermedios gradus bonitatis: et ideo quamvis beata Virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad aequalitatem Dei, manet adhuc infinita distantia; et potest adhuc aliquid melius esse.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quandam infinitatem ex eo quod conjungit infinito bono: in se enim considerata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde si naturae capacitas major esset, major esset participatio, et perfectior beatitudo; sicut beatitudo unius sancti praeripitur beatitudini alterius. Tamen sciendum, quod Beatus vult (3 de Consolatione, prosa ult.), quod haec definitio essentialiter beatitudini increatae conveniat; aliis autem per participationem.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non se extendit tantum ad species, sed etiam ad individua: quia ipse facit et formam et materiam. Sed antequam Socrates esset, potuit Socratem facere. Ergo et Socrate existente potest Socratem facere. Hoc autem falsum est, quia sic substantia rei esset huius, quod est impossibile. Ergo non quidquid potuit, potest.

2. Praeterea, olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquid praeteritum non fuisse. Ergo non quidquid olim potuit, modo potest.

3. Si dicas, quod sicut potuit olim facere aliquid, ita potest modo fecisse illud, et hoc est unum et idem posse. Contra: quia similiter ille qui excaecatus est, potest modo vidisse, cum prius videre potuerit; et tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, possit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum sit.

4. Praeterea, Deus ab aeterno potuit non praedestinare Petrum, quem voluntarie praedestinavit. Sed modo non potest eum non praedestinare: quia non potest esse quod aliquis sit prius praedestinatus et postea non praedestinatus. Ergo non quidquid potuit, potest.

5. Sed contra, quantitas potentiae attenditur secundum multitudinem obiectorum: quia virtualis quantitas dividitur secundum obiecta. Sed potentia Dei diminui non potest. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, et modo possit.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere

ex duobus: vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilem, sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit. Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse.

Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilem, quam prius habebat; potentia enim activa est respectu operabilis alicujus. Unde quando aliquid est iam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transit, possibilis rationem amittit; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest: quod quidem est eadem res, sed diversis enumerationibus significata propter temporum diversitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando iam est existens actu, amittit rationem possibilem fieri.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod procedebat de praeterito.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, aliquis potest fecisse hoc vel illud, potest dupliciter intelligi: vel ita quod praeteritum se teneat ex parte possibilem, et sic nihil est dicitur: quia quod praeteritum est, possibilis rationem amittit: vel quod intelligatur circa exitum possibilem a potentia; et sic dicitur, Deus potest fecisse hoc vel illud, quia habet potentiam qua hoc fecit. Sed hoc caeco non (1) convenit: non enim habet potentiam qua quandoque vidit; unde nullo modo verum est quod caecus possit vidisse.

Ad quartum dicendum, quod actus praedestinationis aeternitate mensuratur, et non in praeteritum transit: et ideo semper eodem modo possibilis rationem habet, inquantum est ex liberalitate voluntatis divinae; sed ex parte effectus in praeteritum transit, et secundum hoc possibilis rationem amittit.

Ad quintum etiam patet responsio ex dictis, in corp. art.

Expositio textus.

Licet non possit modo incarnari. Videtur hoc esse falsum: quia sicut Filius carnam assumpsit, ita et Pater potuit et potest carnem assumere, ut in 3, dist. 1, quaest. 2, art. 5, dicitur. Ergo videtur quod etiam possit nunc incarnari.

Ad quod dicendum, quod Magister intelligit de eadem numero incarnatione quae olim facta est. Si enim modo incarnaretur, non esset idem incarnari numero, sed alia incarnatione.

(1) *Al. deest non.*

DISTINCTIO XLV.

De voluntate Dei, quae essentia Dei una est et aeterna, et de signis ejus.

Jam de voluntate Dei aliquid pro sensu nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo, quia voluntas, sive volens, de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim ei aliud velle et aliud esse, sed omnino idem. Et sicut idem est ei esse hominum quod esse Deum, ita idem est ei esse volentem quod esse Deum. Nam voluntas quae semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina usia, quae volens est Deus, et hujusmodi.

Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus esse omnia quae vult.

Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est, Deum esse omnia quae vult. Quod quidem de Dei voluntate non recte sentientes, nobis objiciunt, dicentes: Si idem est Deo velle quod esse; ergo cum dicimus Deum velle omnia quae facit, dicimus eum esse omnia quae facit, alioquin non ibi illo verbo significatur quod significatur hoc verbo esse, cum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo velle secundum essentiam. Si vero secundum essentiam non dicitur aliquando; quomodo ergo dicitur de Deo? Relative enim nunquam dicitur. Ad quod dicimus, quia licet idem velit sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici omnia quae vult; sicut idem est Deo esse quod scire, nec tamen sicut dicitur scire omnia, ita quoque potest dici esse omnia.

Quis sit sensus horum verborum, Deus scit, vel Deus vult; item, Deus scit omnia, vel vult aliquid; et quid de Deo in his praedicatur.

Et ubicumque Deus dicitur scire vel sciens, vel velle vel volens, haec de eo secundum essentiam dicuntur. Cum enim dicitur, Deus scit, vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina praedicatur, et Deus esse enuntiat. Cum autem additur omnia vel aliquid, vel aliqua, et dicitur, Deus scit omnia, vel vult aliquid, vel aliqua; essentia quidem divina praedicatur non simpliciter et absolute; sed ita ut scientiae, quae ipse est, omnia subjecta monstrantur; et voluntati, quae ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicuntur; ut talis fiat sensus: Deus scit omnia; id est, Deus est ejus scientiae, quae ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter, Deus vult haec vel illa; id est, Deus est ejus voluntati, quae ipse est, haec sive illa subjecta sunt. Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam; cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis; licet ea variantur et transeant quae ei subjecta sunt; quae non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

Quod Dei voluntas summe bona, causa est omnium quae naturaliter sunt; ejus causa non est quaerenda, quia nullam habet, cum sit aeterna.

Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt vel facta sive futura sunt, quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est. Ideoque causa ipsius quaerenda non est. Qui enim ejus causam quaerit, aliquid majus ea quaerit; cum nihil ea majus sit. Unde Augustinus (in lib. 85 Quaest., quaest. 28): « Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. » Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causam quaerenda est. Idem in lib. (1 de Gen., cap. 2) contra Manichaeos: « Si respondendum est eis: Qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas (1) Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntatis, est aliquid quidem quod antecedit voluntatem Dei; quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus caelum et terram? respondendum est illi: Quia vult. » Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae; et ideo

(1) *Al. causas, et voluntatem Dei scire quaerunt, quod voluntas etc. Nihil tamen vero: respondendum est eis ut prius dicant vim voluntatis humanae qui voluntatem Dei nosse desiderant; causas enim voluntatis etc.*

« major est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere caelum et terram? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei. Nihil autem ea majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quaerat, ne id quod est, non inveniat. » Ece his auctoritatibus aperte insinuat, quod voluntatis Dei causa nulla est; et ideo quaerenda non est.

Quod voluntas Dei prima et summa causa est omnium.

Voluntas ergo Dei, ut ait Augustinus (in 5 lib. de Trin., cap. 4), prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aula suam Imperatoris egrediatur secundum ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia? quae « pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter » (Sap. 8, 1), et non solum facit ea quae perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quae propter raritatem et insolitum eventum mira videntur; ut sicut defectus luminarium, et terrae motus, et monstruosi animalium partus, et his similia: quorum nihil fit sine voluntate Dei; sed plerisque non apparet. Ideoque placuit vanitati Philosophorum etiam causis aliis ea attribueri, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei. Haec nonnisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Haec ergo sola est unde ortum est quidquid est; et ipsa non est orta, sed aeterna.

Quibus modis accipitur Dei voluntas.

Illic non est praeterendum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate; quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas Dei vere ac proprie dicitur quae in ipso est, et ipsius essentia est; et haec una est, nec multiplicitatem recipit, nec mutabilitatem, quae inexplata esse non potest; de qua Propheta (Ps. 154, 6), ait: « Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit. » et Apostolus (Rom. 9, 19): « Voluntati ejus quis resistit? » et alibi (Rom. 12, 2): « Ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta. » Et haec voluntas recte appellatur beneplacitum Dei, sive dispositio.

Quod secundum figuram dicitur voluntas Dei praeproceptio, prohibitio, consilium, permisso, operatio; et ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.

Aliquando vero secundum quandam figuram dicendi voluntas Dei vocatur, quod secundum proprietatem non est voluntas ejus, ut praeproceptio, prohibitio, consilium, nec non permisso, et operatio. Ideoque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta (Psal. 110, 2): « Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus. » Cum non sit nisi una voluntas Dei, quae ipse est, pluraliter tamen dicit voluntates: quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dicitur etiam in eodem Propheta propter multos effectus misericordiae et justitiae pluraliter dicit (Psal. 88, 2): « Misericordias Domini in aeternum cantabo; » et alibi (Psal. 118, 9): « Justitiae Domini rectae, » laetificantes corda; « cum tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quae justitia, scilicet divina usia.

Quare praeproceptio et prohibitio et consilium dicuntur Dei voluntates.

Idem autem praeproceptio et prohibitio atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis; quae admodum et signa irae dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellatur; et dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliquid; sed signa tantum, quae foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsis nominatur; et est figura dicendi, secundum quam non est falsum quod dicitur; sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversae voluntates Dei dicuntur, quae diversa sunt illa quae per tropum voluntas Dei dicuntur.

Ubi voluntas Dei pro precepto et consilio accipitur.

Pro precepto Dei atque consilio potest accipi voluntas, ut ibi (Matth. 6, 10): « Fiat voluntas tua, sicut in caelo, et in terra; » et alibi Matth. 12, 50: « Qui facit voluntatem » Patris mei qui in caelis est, ipse frater meus et soror et mater est. » Et contra hanc voluntatem nulla fuit. Unde Augustinus in lib. de Spiritu et littera (cap. 55): « Infideles, » inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt. »

Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quae praecipit vel non fieri quae prohibet.

Et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinae voluntatis; non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuiuscumque praecipit, vel non fieri quod prohibet. Praecipit enim Abraham immolare filium (Gen. 22), nec tamen voluit: nec ideo praecipit ut id fieret, sed ut Abraham probaretur fides. Et in Evangelio (Matth. 7), praecipit sanato ne cui diceret: ille autem praedicavit ubique, intelligens, Deum non ideo prohibuisse quin vellet opus suum praedicari; sed ut daret formam homini laudem humanam declinanti.

De permissione et operatione, ubi dicuntur Dei voluntas.

Permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellatur, qualiter accipit Augustinus in Enchir. (cap. 96) dicens: « Non fit aliquid, nisi Omnipotens fieri velit, vel si nullo modo fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum » facere bene, etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male: non enim haec nisi iusto iudicio Dei sunt: et profecto ho-

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de scientia et omnipotentia Dei, hic tertio determinat de voluntate ipsius; et dividit in partes duas: in prima determinat de Dei voluntate; in secunda de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, 48 distinctet, ibi: *Sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri.* Prima in duas: in prima determinat de voluntate Dei quid sit, et quot modis dicatur; in secunda inquiri de efficacia ejus, 46 distinctet, ibi: *Hic oritur quaestio.* Prima dividitur in tres: in prima determinat de voluntate secundum ipsius quidditatem; in secunda determinat causalitatem ejus, ibi: *Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt;* in tertia assignat voluntatis multitudinem, quantum ad acceptionem nominis, ibi: *Hic non est praeterendum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit.* Prima in duas: in prima ostendit quod voluntas Dei sit sua essentia; in secunda ponit objectionem contrariam, et solvit, ibi: *Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult.*

Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt. Hic ostendit quod voluntas Dei est prima causa rerum; et circa hoc duo facit: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: *Qui enim causam ejus quaerit, aliquid majus ea quaerit.* Probat autem duo quae pertinent ad rationem primae causae: primo quod voluntas Dei non sit alia causa; secundo quod ipsa sit omnium rerum causa, ibi: *Voluntas igitur Dei . . . prima et summa causa est omnium specterum atque motionum.*

« num est omne quod justum est. » Ecce hic manifeste habemus. Dei voluntatem appellari ipsius operationem vel permissionem, cum dicit, non fieri aliquid nisi omnipotens fieri velit: ubi includit et bona et mala omnia quae fiunt. Ideoque aperte distinguit, quomodo Deum velle dixerit, de eadem ratione intelligeret velle bona et mala, subdens: « Vel sinendo ut fiat, » hoc quantum ad mala dicit: « vel » ipse faciendo » hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona vero ipse facit. Ideoque dicit cum velle, quia et volens mala sinit, et volens bona operatur; et ob hoc permissio et operatio voluntas Dei dicuntur.

Quinque supra sunt proposita; quae dicuntur secundum tropum; et ideo distinguit lector ubique pro quo eorum accipitur voluntas.

Quinque ergo supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinae voluntatis, quae una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter distinguit lector, ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, scilicet pro beneplacito Dei, an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinae voluntatis; quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus aeternum est, signum vero beneplaciti ejus non. Et consonum rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant: fit enim omne quod beneplacitum vult fieri, et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis: quia praecipit Deus multis ea quae non facit, et prohibet quae non cavet, et consulit quae non implet.

Hic non est praeterendum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit. Hic ostendit quod nomen voluntatis multipliciter accipitur, quamvis sit tantum una Dei voluntas; et dividitur in partes tres: in prima ponit principalem significationem et propriam, secundum quod Dei voluntas dicitur ejus beneplacitum; in secunda ponit significationem figurativam, secundum quod signum voluntatis voluntas dicitur, ibi: *Aliquando vero secundum quandam figuram dicitur voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus.* In tertia comparat voluntatem signi ad voluntatem beneplaciti, ibi: *Quinque igitur supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas.* Circa secundam partem duo facit: primo ostendit voluntatem signi multipliciter dici; secundo prosequitur diversa voluntatis signa, quae voluntas Dei dicuntur, ibi: *Ideo autem praecipit, prohibet, atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis.* Et circa hoc duo facit: primo prosequitur de tribus signis quae pertinent ad faciendum vel non faciendum: secundo prosequitur de aliis duobus, quae pertinent ad id quod in praesenti fit, ibi: *Permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellantur.* Circa primum tria (1) facit: primo assignat rationem quare haec signa voluntatis dici voluntas possunt; secundo confirmat per auctoritatem, quod voluntas dicuntur, ibi: *Pro precepto Dei atque consilio potest accipi voluntas;* tertio ostendit distantiam inter haec signa et beneplaciti voluntatem, ibi: *Et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa*

(1) Al. duo.

sunt divinae voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuiuscumque praecipit vel non fieri quod prohibet.

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.º utrum in Deo sit voluntas; 2.º utrum voluntas sit ipsius tantum objecti vel etiam aliorum; 3.º utrum voluntas sua sit causa eorum quae fiunt; 4.º de divisione voluntatis ejus in voluntatem signi et beneplaciti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit voluntas.
(1 p., qu. 19, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam est. Sed omnis appetitus est imperfectus; unde etiam 1 Physic. (text. 81) dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla sit imperfectio, videtur quod nec voluntas.

2. Praeterea, actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Sed ei quod est finis ultimus, non competit tendere in finem. Ergo cum Deus sit finis omnium, videtur quod sibi voluntas non competat.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 5 de Anima, text. 30) voluntas est movens motum, quia movetur a volito. Sed secundum Boetium (5 lib. de Consolat., metr. 9), Deus immobilis manens dat cuncta moveri; unde etiam in 9 Metaph. (text. 37) dicitur quod movet sicut desideratum. Desideratum autem non motum movet desiderium. Ergo videtur quod voluntas sibi non competat.

4. Praeterea, secundum Philosophum (in 5 de Anima, text. 30), et etiam secundum Damascenum (2 Fid. orth., cap. 22), voluntas est in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac in libro definitionum; qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.

In contrarium sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, quae etiam in littera inducuntur.

Praeterea, secundum illud supremum quod est in nobis maxime Deo conformamur. Sed supremum in nobis videtur voluntas esse quae est motor aliarum virtutum, secundum Anselmum (lib. de peccato Orig., cap. 4), et etiam est liberrimum in in natura nostra. Ergo videtur quod voluntas maxime Deo sit attribuenda.

Praeterea, omnes qui Deum constituentur, eum felicissimum ponunt. Sed felicitas sine delectatione esse non potest, ut in 1 Ethic. dicitur. Ergo in Deo est summa delectatio. Sed delectatio non potest esse sine concupiscentia vel voluntate: quia delectatio consistit in quadam voluntatis complacentia. Ergo videtur quod voluntas in Deo sit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in omninatura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva; quae sequitur ap-

prehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscentibilem. Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. 53, quaest. unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit voluntas et delectatio, secundum quod una et simpliciter operatio Deus gaudet, ut in 7 Ethic. (cap. 14) dicit Philosophus. In omni enim natura cognoscens operatio perfecta et naturalis delectabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus: quia secundum Augustinum (in Psal. 118, conc. 8), appetitus proprie est rei non habitae. Deus autem totum suum bonum in se habet. Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus est quando volito conjuncta est. Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum (ibid.).

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum. Quia tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed operationem habere circa finem, hoc est voluntati esseptiale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat, et in se delectatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non movetur nisi a fine: finis autem voluntatis divinae est ipsa sua bonitas quae est idem quod voluntas secundum rem; et ideo non sequitur quod Deus sit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens est aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato posuit quod primum movens seipsum movet, in quantum cognoscit se et amat se, ut in 8 Physic. (text. com. 31) dicit Commentator; et hoc non nisi metaphorice dicitur, sicut etiam dicitur, quod finis movet.

Ad quartum dicendum, quod secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas ejus superat voluntatem nostram; et hoc per rationem concludatur, scilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis nostrae; et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in 7 cap. de divin. Nomin., propter convenientiam in immaterialitate; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius.
(1 p., qu. 19, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit nisi sui ipsius. Quia, secundum Philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 3). Sed nihil aliud est finis suae operationis nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

2. Praeterea, voluntas movetur a volito. Sed nihil potest esse movens voluntatem divinam nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

3. Praeterea, cujuslibet voluntas est ejus quod est bonum sibi. Sed omne quod est bonum alicui differt ad eum, utrum illud sit, vel non sit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipsum, utrum sit, vel non sit; eo quod bonorum nostrorum non

eget, sed totum bonum in se habet; videtur quod voluntas sua ad ea quae sunt extra eum, non se extendat.

4. Praeterea, ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habitio fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem. Sed omnium creaturarum finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas ejus non se extendat.

Sed contra, amor consistit in actu voluntatis. Sed de Deo dicitur, Sap. 11, quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit. Ergo voluntas ejus est etiam creatorum ab eo.

Praeterea, sicut se habet scientia Dei ad verum, ita se habet voluntas ejus ad bonum. Sed scientia ejus est omnium verorum. Ergo et voluntas ejus est omnium bonorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam (tract. 11 Metaph.): quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus (5 de Trinit., cap. 4 (1)) dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram.

Ad primum ergo dicendum, quod in objecto alienius potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni; et hoc intelligit Philosophus cum dicit (5 Ethic., cap. 3), quod voluntas est finis; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem, et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus: sed illud quod est ordinatum ad finem est volitum ab eo sicut effectum a voluntate, et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis quae est principium operationum ordinarum in finem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non est nisi ejus quod est suum bonum; sed tamen non eodem modo sicut in voluntate nostra, quae vult bonum suum, quod scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed voluntas divina vult bonum suum quod est ipsa et quod ab ea est, et non per quod juvatur; et ideo refert ad ipsius perfectionem, utrum volitum ab eo sit vel non sit.

(1) Colligitur ex lib. 1 de Doct. Christ. cap. 50 et seqq. (Ex edit. P. Nicolai).

Ad quartum dicendum, quod Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.
(1 p., qu. 13, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati divinae non sit adscribenda rerum causalitas. Voluntas enim Dei est tantum bonorum. Sed omnium bonorum sufficiens causa est scientia ipsius. Ergo non oportet voluntatem Dei causam rerum ponere.

2. Praeterea, Deus non est causa rerum nisi per suam operationem. Sed esse principium operationis pertinet ad causam ratione potentiae. Ergo potentia potius dicenda est causa rerum quam voluntas.

3. Praeterea, a causa contingente nunquam potest esse effectus necessarius. Sed voluntas est causa contingens: quia ad utrumlibet se habet. Ergo non potest esse causa necessarium. Cum igitur in mundo sint multa necessaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium causa sit voluntas.

4. Praeterea, posita causa sufficiente alienius rei, superflue adduntur ad eandem rem aliae causae. Si ergo voluntas Dei sufficiens causa rerum est (insufficiens enim non potest esse), videtur quod omnes causae naturales superfluant, et omnes potentiae animae et omnes habitus infusi: quod frivolum est.

5. Praeterea, ex causa sufficienti potest aliquid demonstrari. Si ergo voluntas Dei sufficiens est causa omnium, videtur quod haec sit sufficiens demonstratio ad omnia: Quare hoc est? quia Deus voluit; et sic facile esset omnia scire, et supervacua essent sanctorum et philosophorum studia qui ad assignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod stultum est dicere.

Sed contra, secundum Philosophum (in 6 Metaph., text. 1), omnium artificiorum principium est voluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificia ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei voluntas.

Praeterea, Dionysius dicit (in 4 cap. de divin. Nom.): *Amor trahit superiora in provisionem minus habentium*. Sed omnia quae sunt, provisione divina in esse prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis consistat, videtur quod principium omnium rerum sit divina voluntas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in

omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae (1) opus ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et honorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit Philosophus (in 9 Metaph., text. 1: et hoc convenit voluntati, in quantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 Physic. (text. 51): et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod in scientia non pericitur ratio causalitatis, ut dictum est, in corp. art., nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhaereat, ex quo illud velle ponitur (2); et hanc immobilitatem imitantur ea quae sunt necessaria in entibus, quamvis non ipsam adaequent: et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens: quia contingencia mutabilitatem importat.

Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficienti voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur.

Ad quintum dicendum, quod demonstratio quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei; et ideo oportet ad scientiam de rebus habendam nobis alias rationes quaerere post voluntatem ejus (3), quae est causa prima rerum et communis; et praecipue cum voluntatem ejus non plene cognoscamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, sicut ipse videt qui in se omnia cognoscit.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi. — (1 p., qu. 19, art. 2; et de Ver., qu. 23, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio voluntatis in littera posita, sit incompetentis. Sicut enim voluntas Dei se habet ad plura,

(1) Al. quod opus ejus.

(2) Al. vitae ponitur.

(3) Al. et potest voluntatem etc.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

ita et scientia ejus. Sed scientiae non assignantur diversa signa. Ergo videtur quod nec voluntati assignari debeant; cum etiam utrumque occultum sit aequaliter.

2. Praeterea, omne signum cui non respondet signatum, est signum falsum. Sed istis signis voluntatis quae in littera ponuntur, quandoque non respondet signatum: quia permittit mala quae non vult, et praecipit etiam bona quae non vult fieri, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod sint falsa signa, et ita pro signis assignari non debeant.

3. Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita invenitur malum et pejus, ut veniale et mortale. Sed respectu horum duorum flendorum est tantum unum signum, scilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum esse debeat unum tantum signum et non duo, scilicet praeceptum et consilium.

4. Praeterea, objectum voluntatis est bonum. Sed malum fieri non est bonum, ut infra dicitur, dist. seq., quaest. unica, art. 4. Ergo respectu hujus nullum signum voluntatis (1) divinae debet esse: et ita permissio superfluit.

5. Praeterea, sicut signa voluntatis respiciunt diversa, ita et voluntas beneplaciti est diversorum. Si ergo assignantur diversa signa voluntatis propter diversitatem eorum, videtur quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat; aut si non hoc, nec illud.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis Deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam. Unde ipsum esse destruendum nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus; et per modum istum ipsa punio dicitur ira (2); et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alienius dicuntur esse signa: unde punio dicitur signum irae ejus.

Sed dico, quod Deus potest dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic dicitur velle illud cuius voluntas vere in eo est, et quod sibi complaceat; et haec est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, in quantum praecipit vel consilium vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa. Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa voluntati divinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet. Potest ergo signum voluntatis accipi ad secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentia est duo largiri; ea scilicet quibus res promovatur in finem; et ea quibus ab impediendis liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina

(1) Al. vocis.

eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinata in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et huiusmodi, quibus se iuvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendum; et respectu huius est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam ex eundo ab illo ordine, mala faciendum, qui etiam: exitus providentiae subjacet non ut provisos sed ut ordinatus: et respectu huius est permissio. Vel potest sumi melius (1) sic: quia vel signum voluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praecipit; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc versu:

Praecipit, ac prohibet, permittit (2), consilium, implet.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei vere et perfecte est omnium, sed non voluntas; et ideo quaedam metaphoricè dicitur velle quae simpliciter non vult, propter quod voluntas signi assignatur.

Ad secundum dicendum, quod effectus qui est signum alicuius secundum proprietatem in uno, est signum ejusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphoricè dicuntur; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem ira dicitur. Et similiter dico, quod istis signis respondet aliquid in Deo, quod per similitudinem dicitur voluntas huius rei, ut praecipit (3) voluntas praecipendi, et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis. Unde patet quod haec signa non sunt falsa.

Ad tertium dicendum, quod sicut in dispositione naturarum dantur a Deo diversae virtutes,

(1) Al. levius.

(2) Al. ac pluribus permittit, et consilium.

(3) Al. praecipit.

DISTINCTIO XLVI.

Illi sententiae qua dicitur est, Dei voluntatem non posse cassari, quae ipse est, quaedam videntur obviare.

Hic oritur questio. Dicitur enim in superioribus (dist. 45), et auctoritatibus communium, quod voluntas Dei, quae ipse est, quae vocatur henephaetum ejus, cassari non potest: quia illa voluntate fecit quaecumque voluit in caelo et in terra (Psal. 134), cui teste Apostolo (Rom. 9), nihil resistit. Quaeritur ergo, quomodo accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait (1 Tim. 2, 4): « Qui vult omnes homines salvos fieri. » Cum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio (Matth. 23, 37), impiam civitatem compellens: « Quomodo, inquit, volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluit? » Ita enim haec dicuntur tanquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et inimicissimus tollens impediens, non potuerit facere potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, qua in caelo et in

terram, secundum Prophetam, omnia quaecumque voluit, fecit? et quomodo voluntati ejus, secundum Apostolum, nihil resistit, si colligerit filios Hierusalem voluit, et non fecit? Haec enim praedictis plurimum obviare videntur.

Solutio, quomodo intelligendum sit illud, Volui congregare et noluit.

Sed audiamus solutionem, ac primum quomodo accipiendum sit illud quod Dominus ait, videamus. Non enim ex eo sensu illud dicitur est, ut ait Augustinus in Enchirid. (cap. 97), praedictam questionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Hierusalem, et non sit factum quod volebat, quia ipsa noluerit; sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit; qua tamen nolente, filios ejus colligit ipse omnes quos voluit: quia in caelo et in terra non quaedam voluit et fecit, quaedam vero voluit et non fecit; sed omnia quaecumque voluit fecit; ut sit sensus: Quoties volui congregare filios tuos, et noluit? id est, quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evi-

Expositio textus.

Ideoque placuit vanitati philosophorum (1) etiam causis aliis ea attribueri. Hoc dicit quantum ad illos qui causam agentem negabant, et ponebant mundum factum esse casu, et quod omnia procederent ex necessitate naturae: vel quantum ad illos qui ponunt Deum non immediate operari in omnibus, sed in uno tantum, quod est primum creatum.

Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Per hoc non excluduntur aliae causae a causalitate, sed ab hoc quod esse primam causam.

(1) Editio Veneta an. 1595 ad marginem: « De Empedocle videtur intelligere, ut habetur ex 8 Phys., text. 2. Sed Empedocles (verba sunt Nicola) ibi amicitiam tantum prae principio motus et mundi ponit, nec ea dicit quae subsequens S. Thomae explicatio continet. Cur igitur de illo solo Magister sententiarum intelligat quod paralleliter de philosophis dicit? Quidam de Democrito ac de aliis intellegere dicit debet, quibus haec ipsa conveniunt? ut lib. 1 Phys. et aliis etiam locis videtur. »

denti positum est, quod illa Domini verba superioribus non repugnant.

Quomodo intelligendum sit illud, Qui vult omnes homines salvos fieri.

Nunc videre restat, quomodo etiam praemissa verba Apostoli, praedictis non contradicant, qui de Deo loquens ait (loc. cit.): « Vult omnes homines salvos fieri, » quorum occasione verborum multi a veritate deviarunt, dicentes, Deum multa velle fieri quae non fiunt. Sed non est intelligendum, ea ratione illud esse dictum, quasi Deus vellet aliquos salvari, et non salvarentur. Quis enim tam impie despiciat, ut dicat, Deum malas hominum voluntates quas voluerit et quando voluerit et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Non est utique verum, quod in Psal. (115, 2) dicitur: « Quaecumque voluit, fecit: » si aliqua voluit, et non fecit: et, quod est indignius, alio non fecit, quoniam ne fieret, quod voluit. Omnipotens, voluntas hominis impedit. Ideoque cum audimus, et in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri (1) quamvis certum sit nolis non omnes homines salvos fieri; non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare; sed ita intelligere quod scriptum est: « Vult omnes homines salvos fieri; » tanquam diceretur, nullum hominem fieri salvo nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit; sed quod nullus fiat salvus nisi quem velit salvari; et ideo rogandus est, ut velit: quia necesse est fieri, si voluerit. Non enim credendum Omnipotens aliquid voluisse fieri, quod factum non sit. Sic etiam intelligitur illud (Joan. 1, 9): « Illuminavit omnem hominem venientem in hunc mundum: » non quia nullus hominum est qui non illuminatur; sed quia nisi ab ipso, nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur, Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse, qui sine illis ambiguitatibus (2) a in caelo et in terra (sicut Veritas cantat, Psalm. 154, 6); omnia quaecumque voluit fecit, » profecto facere non voluit quaecumque non fecit. Ex his aperte ostenditur, quod Deus ea voluntate quae ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.

Ideoque cum constat omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate, quae si fieri nollet, nullatenus fierent; recte quaeritur, utrum et mala omnia quae fiunt, idem voluntate, Dei fieri voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diversi varia sentientes, sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt, quod Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii vero, quod nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quod utique fatentur, Deum mala non velle. Utrique vero rationibus et auctoritatibus innuntur ad munendam suam assertionem.

Quare dicunt quidam, Deum velle mala esse vel fieri.

Qui enim dicunt, Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem. Si enim, inquit, mala non esse vel non fieri vellet; nullo modo essent vel fierent: quia si vult ea non esse vel non fieri; et non potest id elibere, scilicet et non sint vel non fiant; voluntati ejus et potentiae aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest omne quod vult, sed impotens est sicut et nos sumus, qui, quod volumus, quandoque non valeamus. Sed quia omnipotens est, et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse, nisi eo volente. Quomodo enim invito eo et nolente posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit (Rom. 18, 19): « Voluntati ejus quis resistit? » Supra etiam dixit Augustinus quia ne esse esse fieri, si voluerit. Sed vult mala fieri aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt; si vult autem: vult ergo fieri. Item, Bonum est mala esse, vel fieri; alioquin summe bonus non permitteret ea fieri. Unde Augustinus in Enchirid., cap. 2, 5: « Quamvis » ea, inquit, quae mala sunt, inquinatum mala sunt, » non sint bona; tamen ut non solum bona, sed etiam » sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum » ut essent et mala, nullo modo esse sineretur ab omnipotente bono; cui proculdubio quae facie est quod » vult facere, tam facile est quod non vult esse, non sinere. » Haec nisi crelamus, periclitatur nostra confessio, qua nos

(1) Al. omittuntur sequentia usque ad non tamen.

(2) Al. sive in caelo: item Sicul.

in Patrem omnipotentem credere confitemur. » Ecce hic aperte habes, quod bonum est mala esse. Omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. His atque aliis huiusmodi rationibus et auctoritatibus utantur qui dicunt Deum velle mala esse vel fieri.

Hic ponit rationes illorum qui dicunt, Dei voluntate non fieri mala vel non esse.

Illi vero qui dicunt Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus praemissis ita respondent, dicentes, Deum nec velle mala fieri nec velle non fieri vel nolle fieri, sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse; et ita esset auctor malorum. Non est autem auctor malorum, ut sanctorum protestantur auctoritates. Non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item: Si nollet mala fieri vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset; cum ejus voluntas humanae voluntatis effectum impediret. Ideoque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, vel nolle fieri, ne impotens esse videatur; sed tantum dicunt, cum non velle mala fieri, ut non auctor sed permissor malorum monstratur. Unde et Evangelista ubi ostendit Deum auctorem esse omnium honorum, dicens (Joan. 1, 5): « Omnia per ipsum facta sunt; » consequenter malorum auctorem esse negat, dicens: « Et sine ipso factum est nihil, id est peccatum. Non dixit, per eum factum esse, vel eo nolente et invito; sed voluntate sit eo, id est sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate sit peccatum. Nam ex malo quae fiunt, Deo volente sed non volente fiunt mala; quia non sibi Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat; quia bona est sinere mala fieri; et utique volens (non volens mala, sed volens sinere), sinit ut ipsa fiat: quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est.

Quomodo intelligendum sit illud Augustini, Mala fieri, bonum est.

Quod vero Augustinus ait (ubi sup.): « Mala fieri bonum est, nec sineretur mala ab omnipotenti bono fieri, nisi » hoc esset bonum ut ea essent; » ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt, Deus bona facit, nec ideo permitteret ea fieri, nisi de eis boni aliquid faceret. Unde Augustinus in eodem Enchirid. (cap. 11) aperte indicans praedictorum verborum talem esse intelligentiam, ait: « Deus » omnipotens, cui rerum est summa potestas, cum suum » bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut » bene faceret etiam de malo. » Item in eodem (lib. cap. 27): « Melius judicavit Deus de malis bona facere quam » mala nulla permittere. » Ex hoc itaque sensu dictum est, ac verum est: « Bonum est mala fieri, » quia ex malis quae fiunt, bonis qui secundum propositum vocati sunt: sancti scilicet homines, id est utilitas. Talibus enim; ut ait Apostolus (Rom. 8) in bonum cooperantur omnia, etiam mala: quia eis praesent quae aliis faciuntibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scriptura legitur malum appellari bonum, ut Hieronymus (1) super Marcum: « Malum, inquit, Judae » bonum fuit » scilicet nobis. Nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur quod simpliciter bonum sit: proprie enim ac simpliciter bonum est quod in se et facienti bonum est.

Quadrupartita boni acceptio.

Est enim aliquid quod in se bonum est et cui fit, sed non est bonum facienti; ut cum subvenitur pauperi, sed non propter Deum; et est aliquid bonum in se et facienti, sed non et cui fit; ut cum veritas propter Deum alicui non obedienti praedicator; et est aliquid in se et facienti, et ei cui fit, bonum; ut cum veritas praedicator propter Deum crediti. Unde Apostolus (2 Corinth. 2, 1): « Bonus odor » sumus . . . alius odor vitae, alius odor mortis. » Est autem aliud quod nec in se bonum est et facienti nec, et eum damnat nisi poenitent, ut malum; valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Augustinus in Enchirid. (cap. 10), « a summo » et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt

(1) Non versus Hieronymus, cuius et stylo et genio Commentarius ille indignus est, sed sub eius nomine adscriptus Auctor a Bellarmino et a Sixto Senensi reprobatus, ut in praefatione super Marcum in Catena auct. S. Thomae plenius ex professo notavimus (Ec. edit. P. N. col. i.).