

est. Si autem est causa substantiae caeli, dans esse caelo; cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit.

2. Praeterea, omne creatum est ex nihilo factum. Sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fuit nihil, cum non sit simul ens et non ens. Ergo oportet quod caelum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus.

3. Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est transire. Ergo nunquam fuisset devenire ad hunc diem; quod falsum est: ergo etc.

4. Praeterea, cuiusque potest fieri additio, isto potest esse aliquid majus vel plus. Sed diebus qui praecesserunt, potest fieri dierum additio. Ergo tempus praeteritum potest esse majus quam sit. Sed infinito non est majus, nec potest esse. Ergo tempus praeteritum non est infinitum.

5. Praeterea, si mundus fuit ab aeterno, ergo et generatio fuit ab aeterno tam hominum quam animalium. Sed omnis generatio habet generans et generatum; generans autem est causa efficiens generati; et sic in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod est impossibile, ut probatur in 2 Metaph. (text. 5). Ergo impossibile est generationem semper fuisse, et mundum.

6. Praeterea, si mundus semper fuit, homines semper fuerunt. Ergo infiniti homines sunt mortui ante nos. Sed homine moriente non moritur anima ejus, sed manet. Ergo modo sunt infinitae animae in actu a corporibus absolutae. Sed impossibile est infinitum esse in actu, ut in 3 Physic. (a text. 53 usque ad finem) probatur. Ergo impossibile est mundum semper fuisse.

7. Praeterea, impossibile est aliquid Deo aequiparari. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo hoc est impossibile.

8. Praeterea, nulla virtus finita, est ad operationem infinitam. Sed virtus caeli est virtus finita, cum magnitudo ejus finita sit, et impossibile sit a magnitudine finita esse virtutem infinitam. Ergo impossibile est quod motus ejus fuerit in tempore infinito, et similiter impossibile est ut esse ejus tempore infinito duraverit: quia duratio rei non excedit virtutem quam habet ad esse: et sic incipit quandoque.

9. Praeterea, nullus dubitat quin Deus natura praecedat mundum. Sed in Deo idem est natura et duratio sua. Ergo duratione Deus mundum praecedat. Ergo mundus non fuit ab aeterno.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem est triplex positio. Prima est philosophorum, (1) qui dixerunt, quod non solum Deus est ab aeterno, sed etiam aliae res; sed differenter: quia quidam ante Aristotelem posuerunt quod mundus est generabilis et corruptibilis, et quod ita est de toto universo sicut de aliquo particulari alicujus speciei, cujus unum individuum corrumpitur, et aliud generatur. Et haec fuit opinio Empedocles. Alii dixerunt, quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum coeperunt moveri, extrahentem et segregantem unum ab alio. Et haec fuit opinio Anaxagorae. Alii dixerunt, quod res ab aeterno

(1) Ut videre est lib. 1 de Cael. et mun. text. 102, et lib. 5, text. 21 et 24, 1 Metaph. text. 16 ac deinceps, et 5 Metaph. text. 14, et 8 Physic. text. 10 (Ex edit. P. Nicolai).

terno movebantur motu inordinato, et postea reductae sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit Democritus, quod corpora indivisibilia ex se mobilia casu adunata sunt ad invicem, vel a creatore, et hoc ponit Plato, ut dicitur in 5 Caeli et Mundi (1). Alii dixerunt, quia res fuerunt ab aeterno secundum illum ordinem quo modo sunt; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum; et haec opinio inter praedictas probabilior est: tamen omnes sunt falsae et haereticae. Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est praeter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab aeterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab aeterno fieri non potuit, cum sit creatus: volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium, quod omne quod est praeter Deum, incepit esse; sed tamen Deus potuit res ab aeterno produxisse; ita quod mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et haec positio iniliter auctoritati Gregorii, qui dicit (homil. 1 sup. Ezech.) quod quaedam propheta est de praeterito, sicut Moyses prophetizavit cum dixit Genes. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Et huic positioni consentio: quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse sit impossibile; et hoc ostendit debilitas rationum quae ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quae omnes a philosophis tenentibus aeternitatem mundi positae sunt et solutae: et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intendere.

Dico ergo, quod ad neutram partem questionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticae rationes ad utrumque. Et hoc significant verba Philosophi dicentis (1 Topic., cap. 7, in fine) quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit; quod patet ex suo modo procedendi; quia ubicumque hanc questionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet. Causa autem quare demonstrari non potest, est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deceperetur; sicut narrat Rabbi Moyses (lib. de perplexis veteris Testamenti, cap. 18), de quodam puero, qui mortua matre, cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos discretionis, quaesivit a quodam, an homines essent facti, et quomodo; cui cum exponeret ordinem nativitatis

(1) Ubi citatur ex Timaeo; etsi Platonis non expresso nomine; ut cap. 2 text. 21; videre est (Ex edit. P. Nicolai).

humanae, obiect puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest; unde nec in utero matris per novem menses vivere potest. Similiter errant qui ex modo fieri res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere: quia quod nunc incipit esse, incipit per motum; unde oportet quod movens praecedat duratione: oportet etiam quod praecedat natura, et quod sint contrarietates, et haec omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo.

Ad primum ergo dicendum est, quod materia est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod semper fuerit: quia incipit esse non per generationem ex aliquo sed omnino ex nihilo; et similiter posset deficere si Deus vellet, cujus voluntate materiae et totum mundo esse communicatur.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod illa ratio procedit de inceptione per generationem et motum; unde illa est ratio contra Empedoclem et alios, qui posuerunt caelum generari.

Ad tertium dicendum, quod potentia quae nunc est in caelo ad durationem non mensuratur ad determinatum tempus; unde per eam in ante et post potuit infinito tempore esse, si cum semper habuisset; sed hanc potentiam durationis non semper habuit, sed voluntate divina in sua creatione sibi tradita est.

Ad quartum dicendum, quod ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post: vacuum enim non est tantum negatio sed privatio; unde ad positionem vacui oportet ponere locum vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant; quorum nullum ponimus ante mundum. Et si dicatur, quod possibile erat ante factionem mundi, mundum futurum esse ubi nunc est, dicendum ad hoc, quod non erat nisi in potestate agentis, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod illa ratio est circularis, quod sic patet secundum Philosophum. Per prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore; unde quando dicitur, quod omne nunc sit finis prioris, et posterioris principium, supponitur quod omne momentum motus sequatur quemdam motum, et praecedat quemdam. Unde dico, quod propositio illa non potest probari nisi ex suppositione ejus quod per eam concluditur; et ideo patet quod non est demonstratio.

Ad sextum dicendum, quod nunc nunquam intelligitur ut stans sed semper ut fluens; non autem ut fluens a priori, nisi motus praecedat, sed in posterius; nec iterum in posterius sed a priori, nisi motus sequatur. Unde si nunquam sequeretur vel praecederet motus, nunc non esset nunc: et hoc patet in motu particulari, qui sensibiliter incipit, cujus quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquid est primum et aliquid ultimum, secundum terminum a quo et in quem.

Ad septimum dicendum, quod Deus praecedat mundum non tantum natura sed etiam duratione: non tamen duratione temporis, sed aeternitatis; quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatio tantum: quia nunc imaginamur huic temporis finito, ex parte ante Deum potuisse multos annos addidisse quibus omnibus praesens esset aeternitas; et secundum hoc dicitur quod Deus potuit prius facere mundum quam fecerit et majorem et plures.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

Ad octavum dicendum, quod novitas relationis contingit non ex mutatione moventis sed ex mutatione mobilis, ut large mutatio sumatur pro creatione quae proprie mutatio non est, ut dictum est supra. Unde motum caeli praecedat creatio ejus ad minus natura; creationem autem non praecedat aliqua mutatio, cum sit ex nunc ente simpliciter. Si tamen supponeretur quod etiam caelum existisset antequam moveri coepisset, adhuc ratio non procederet: quia intelligendum est quod duplex est relatio. Quaedam est relatio absoluta, sicut in omnibus quae sunt ad aliquid secundum esse ut paternitas et filiatio; et talis relatio non efficitur nova nisi per acquisitionem illius in quo relatio fundatur; unde si acquiratur per motum, talis relatio sequitur motum; sicut similitudo unius ad alterum sequitur alterationem in qualitate supra quam fundatur relatio. Si autem acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturae ad Deum fundatur super bonitatem quae per creationem acquiritur, per quam creatura Deo assimilatur. Quaedam autem relativa sunt quae simul important relationem et fundamentum relationis. Novitas autem talium relationum exigit acquisitionem illius rei quae significatur per nomen, sicut ipsius habitus qui est scientia; et similiter est de relatione quam importat nomen motus, quae efficitur nova per acquisitionem ipsius motus a movente in mobili.

Ad nonum dicendum, quod hujusmodi vicissitudinis quod quandoque mundus non fuit et postmodum fuit, non est causa efficiens alicujus motus sed aliqua res semper eodem modo se habens, scilicet voluntas divina, quae ab aeterno fuit de hoc quod mundus in esse post non esse exiret. Et si diceretur, quod idem semper facit idem, dico, quod verum est, si accipiatur agens secundum propriam rationem, qua producit determinate hunc effectum. Sicut autem agens naturale determinatur per formam propriam, ut nunquam sequatur actio nisi secundum convenientiam ad formam illam; ita agens voluntarium determinatur ad actionem per propositum voluntatis; unde si voluntas non sit impediibilis nec mobilis, non sequitur effectus nisi secundum hoc quod voluntas proposuit; et hoc est verum quod voluntas divina in hoc quod semper est eadem, semper facit illud quod ab aeterno voluit, quia nunquam causatur; non tamen facit ut sua volita semper sint; quia hoc ipse non vult; unde si hoc faceret, quia faceret illud quod ipse non vult, esset simile ac si calor faceret frigus.

Ad decimum dicendum, quod prima individua generabilium et corruptibilium non prodierunt in esse per generationem, sed per creationem; et ideo non oportet quaedam praexistisse ex quibus creata sint ut sic in infinitum abeat.

Ad undecimum dicendum, quod est duplex agens. Quoddam per necessitatem naturae; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura ejus; unde impossibile est quod incipiat agere nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum, vel essentiali vel accidentali. Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est: quod quoddam agit actione media quae non est essentia ipsius operantis; et in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente prout est effectus de otio in actum, ut in 2 de Anima dicitur.

Quoddam vero sine actione media vel instrumento, et tale agens est Deus; unde suum velle est sua actio; et sicut suum velle est aeternum, ita et actio: non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic vel sic facere; et ideo non exit de potentia in actum; sed effectus qui erat in potentia agente, efficitur actu ens.

Ad duodecimum dicendum, quod in omnibus illis quae agunt propter finem qui est extra voluntatem, voluntas regulatur secundum illum finem, unde secundum ea quae impediunt et iuvant ad finem, vult quandoque agere et quandoque non agere. Sed voluntas Dei non dedit esse ipsi universo propter alium finem existentem extra voluntatem ejus, sicut nec movet propter alium finem, ut philosophi concedunt, quia nobilior non agit propter vilius se; et ideo non oportet ex hoc quod non semper agat, quod habeat aliquid inducens et retrahens, nisi determinationem voluntatis suae, quae ex sapientia sua omnem sensum excedente procedit.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus divinus intelligit omnia simul; et ideo ex hoc quod intelligit praesentia hujus temporis et illius, non est aliqua mutatio in intellectu ejus, licet hoc non possit contingere in intellectu nostro; et ideo patet quod ratio sophistica est. Similiter nec ponitur aliquis motus ex parte rei imaginatae, quia Deus noluit facere universum post aliquid tempus; quia tempus ante non erat nisi imaginatum, ut prius dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod voluntas divina non ab aeterno produxit universum, quia aliquid deerat ipsi volito: hoc enim quod volito potest intelligi deesse propter quod differtur, est proprium ipsius ad finem; sicut voluntas hominis differt sumere medicinam, quando medicina non est proportionata sanitati hominis; et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab aeterno, deerat proportio ad finem, quae est voluntas divina: hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratio; et si ab aeterno fuisset, hoc sibi defuisset; unde non fuisset proportionatum divinae voluntati quae est finis ejus.

Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur philosophorum responsiones; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est, secundum quod ipsi philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes aeternitatem mundi ex improviso occurrant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator in lib. de substantia Orbis (cap. 2), Aristoteles nunquam intendit quod Deus esset causa motus caeli tantum, sed etiam quod esset causa substantiae ejus dans sibi esse. Cum enim sit finitae virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitae virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse. Non tamen ex hoc sequitur quod praecedat duratione; quia non est dans esse per motum, sed per influentiam aeternam, secundum quod scientia ejus est causa rerum; et ex hoc quod scit ab aeterno et vult, sequitur res ab aeterno esse; sicut ex hoc quod sol est ab aeterno, sequitur quod radius ejus ab aeterno sit.

Ad secundum respondet Avicenna in sua Metaphysica (tract. 6, cap. 1 et 2, ut et tract. 9, cap. 4); dicit enim omnes res a Deo creatas esse, et

quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod habet esse post nihil. Sed hoc potest intelligi dupliciter: vel quod designetur ordo durationis, hoc est per accidens eum falsum est; aut quod designetur ordo naturae, et sic verum est. Unicusque enim est prius secundum naturam illud quod est ex se, quam id quod est ei ab alio. Quaelibet autem res praeter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut etiam dicit Gregorius (1) quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret; et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creatae et factae.

Ad tertium dicendum, quod infinitum actu impossibile est; sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infinitum autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est: transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum; et ita quodcumque tempus determinatum accipitur, semper ab illo tempore ad istud est finitum tempus; et ita est devenire ad praesens tempus. Vel potest dici, quod tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum; tempus autem futurum e contrario. Unicusque autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum, et principium vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus praeteritum ex parte anteriori, secundum eos sequitur quod non habet principium, sed finem: et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem; et e contrario sequitur de futuro.

Ad quartum dicendum, quod infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, quia infinitum est in potentia tantum accipientis; sed alicui finito accepto in actu: et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod haec ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut si sic dicatur: Aliquae species numerorum sunt excedentes denarium, quae non excedunt centenarium: ergo plures species excedunt denarium quam centenarium; et ita cum infinitae excedant centenarium, erit aliquid majus infinito. Patet ergo quod excessus et additio et transitio non est nisi respectu alicujus in actu vel in re existentis, vel actu per intellectum vel imaginationem acceptae. Unde per has rationes sufficienter probatur quod non sit infinitum in actu; nec hoc est necessarium ad aeternitatem mundi. Et istae solutiones accipiuntur ex verbis Philosophi (3 Phys., a text. 36, usque in finem).

Ad quintum dicendum, quod eundem effectum praecedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile; sed accidentaliter est possibile; hoc est dictum, aliquem effectum de ejus ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibile; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas. Verbi gratia, ad esse cultelli exiguntur per se aliquae causae moventes, sicut faber, et instrumentum; et haec esse infinita est impossibile, quia ex hoc sequeretur infinita esse simul actu; sed quod cul-

(1) Colligitur ex lib. 16 Moral., cap. 18 / Ex edit. P. Nicolai.

tellus (1) factus a quodam fabro sene, qui multoties instrumenta sua renovavit, sequitur multitudinem successivam instrumentorum, hoc est per accidens; et nihil prohibet esse infinita instrumenta praecedentia istum cultellum, si faber fuisset ab aeterno. Et similiter est in generatione animalis: quia semen patris est causa movens instrumenta-liter respectu virtutis solis. Et quia hujusmodi instrumenta, quae sunt causae secundae, generantur et corrumpuntur, accidit quod sunt infinitae: et per istum etiam modum accidit quod dies infiniti praecesserint etiam istum diem: quia substantia solis ab aeterno est secundum eos, et circulatio ejus quaelibet finita. Et hanc rationem ponit Commentator in 8 Physic. (text. 13 et 17).

Ad sextum dicendum, quod illa obiectio inter alias fortior est; sed ad hanc respondet Algazel, in sua Metaph., ubi dividit ens per finitum et infinitum; et concedit infinitas animas esse in actu: et hoc est per accidens, quia animae rationales exutae a corporibus non habent dependentiam ad invicem. Sed Commentator respondet, quod animae non remanent plures post corpus, sed ex omnibus manet una tantum, ut infra patebit; unde nisi haec positio, quam ponit in 5 de Anima, primo improbaretur, ratio contra eum non concluderet. Et hanc etiam rationem tangit Rabbi Moyses (1 de perplexis veteris Testamenti, cap. 75), ostendens praedictam rationem non esse demonstrationem.

Ad septimum dicendum, quod etiam si mundus semper fuisset, non acquireretur Deo in duratione: quia duratio divina, quae est aeternitas, est tota simul; non autem duratio mundi, quae successione temporum variatur. Et hanc ponit Boetius in 5 de Consolatione (pros. 6).

Ad octavum dicendum, quod in caelo non est potentia ad esse, sed ad ubi tantum, secundum Philosophum: et ideo non potest dici, quod potentia ad esse sit finita vel infinita: sed potentia ad ubi finita est. Nec tamen oportet quod motus localis, cui correspondet haec potentia, sit finitus: quia motus est infinitus duratione ab infinitate virtutis moventis, a qua fluit motus in mobile. Et haec est ratio Commentatoris, in 11 Metaph. (text. 41): tamen hoc quod dicit, quod non habet potentiam ad esse, intelligendum est, ad acquirendum esse per motum; habet tamen virtutem vel potentiam ad esse, ut dicitur in 1 Cael. et Mund., et haec virtus finita est; sed acquiritur duratio infinita ab agente separato infinito, ut ipsemet (in lib. de substantia Orbis, cap. 5) dicit.

Ad nonum dicendum, quod duratio Dei, quae aeternitas ejus est (2), et natura ipsius sunt una res; et tamen distinguuntur ratione, vel modo significandi: quia natura significat quamdam causalitatem, prout dicitur natura motus principium; duratio autem significat quamdam permanentiam; et ideo si accipiatur praecipientia naturae divinae et durationis ad creaturam, ut utrumque est res quaedam, invenitur eadem praecipientia: sicut enim natura divina praecedit creaturam dignitate et causalitate; ita et duratio divina eisdem modis creaturam praecedit. Non tamen oportet, si Deus praecedat mundum per modum naturae, ut signi-

(1) Al. sit factus.

(2) Al. omittitur est.

ficatur eum dicitur, Naturaliter praecedat mundum, quod etiam mundum praecedat per modum durationis, ut significatur, cum dicitur, Deus duratione praecedat mundum; cum non sit idem modus significandi naturae et durationis. Et similiter solvuntur multae aliae similes objectiones, ut in 1 libro dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter exponitur: In principio creavit Deus caelum et terram, idest in Filio. — (1 p., qu. 46, art. 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter exponatur: *In principio creavit Deus caelum et terram, idest in Filio.* Pater enim est principium totius Divinitatis, ut Augustinus dicit (lib. 4 de Trin., cap. 20). Ergo per principium appropriate debet intelligi Pater.

2. Praeterea, ut in libro dictum est, *Ex ipso* dicitur propter Patrem, *In ipso* propter Spiritum sanctum. Ergo per hoc quod dicitur, *In principio, intelligitur Spiritus sanctus, et non Filius.*

3. Item, videtur quod inconvenienter dicatur, *In principio temporis.* Quia tempus adiacet motui firmamenti. Sed firmamentum factum est secunda die. Ergo principium temporis fuit post creationem caeli et terrae; et ita non in principio temporis creata sunt.

4. Praeterea, tempus est unum de quatuor primo creatis. Sed tempus non est creatum in principio temporis, quia tempus sic esset in indivisibili, quod est impossibile. Ergo nec caelum nec terra.

5. Item, videtur quod inconvenienter dicatur: *in principio, idest ante omnia.* Quia sicut dicitur in libro de Causis (prop. 4), prima rerum creaturarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Sed caelum et terra non sunt sum esse. Ergo ante caelum et terram aliquid creatum est.

6. Praeterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul.* Ergo caelum et terra non sunt ante omnia creata.

7. Praeterea, caelum et Angelus sunt simul facta, ut infra dicitur. Ergo non ante omnia caelum et terra facta sunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod triplex expositio posita conveniens est secundum sanctos, per quam multiplex error excluditur. Per primam excluditur error Manichaei ponentis plura principia: quia in principio uno effectivo, et non in pluribus, res factae dicuntur. Per secundam excluditur error aeternitatis mundi, in hoc quod mundus principium durationis habere ponitur. Per tertiam excluditur error ponentium visibilia a Deo creata mediante spirituali creatura, in hoc quod ponitur caelum et terra esse primo creata.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio principii effectivi appropriatur Patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur Filio, qui est sapientia et ars Patris.

Ad secundum dicendum, quod esse *in*, sicut in continente et salvante, appropriatur Spiritui sancto propter appropriatum bonitatis; sed esse *in* per modum quo artificium est in arte, et res in sua similitudine, appropriatur Filio.

Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem quae ponit omnia simul creata in ma-

teria informi, dicuntur res creatae in principio temporis, quod mensurat motum primi mobilis; non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adiacente creationi: quia simul fuerunt rerum creatio et temporis principium. Sed secundum aliam opinionem, quae ponit res formatas per temporum successione, non intelligitur de tempore quod est mensura illius motus, sed de tempore quod est numerus illius vicissitudinis, quae esse mundi succedit ad non esse eiusdem. Vel secundum alios sumitur tempus pro aeo, quod simul cum caelo et terra creatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut numerus non numeratur alio numero, ita nec tempus alio tempore mensuratur, nec fieri eius, cum suum esse totum sit in fieri: unde incipit in principio temporis non sicut in mensurante esse eius, sed sicut in eo a quo incipit eius productio, ut animalis a corde, et domus a fundamento, et linea a puncto.

Ad quantum dicendum, quod loquitur Philosophus de ordine naturae prout animal prius homine dicitur, et non de ordine durationis; non enim fuit esse caeli et terrae ante ipsa tempora.

Ad sextum dicitur, quod intelliguntur secundum unam opinionem omnia simul creata non in speciebus suis, sed in materia informi; sed secundum alios dicuntur omnia creata simul etiam in formis propriis; sed tunc haec ante alia creata dicuntur, non duratione, sed naturae ordine, secundum quod in via generationis est incompletum ante completum. Haec tamen infra magis inquirentur.

Ad septimum dicendum, quod per caelum etiam intelligitur angelica natura, quae in caelis habitare dicitur; et per terram intelligitur tota natura generabilium et corruptibilium.

Divisio secundae partis textus.

Diets exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem; et dividitur in partes tres: in prima ostendit finem ultimum creaturarum: in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem, ibi: *Et quia non valet eius beatitudinis participare existere aliquis nisi per intelligentiam ... fecit Deus rationalem creaturam*: in tertia, ex distinctione concludit tractandi ordinem, ibi: *Ex praemissis apparet, rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam*. Secunda dividitur in tres: in prima ostendit ordinem spiritualis naturae in finem; in secunda ordinem corporalis, ibi: *Et sicut factus est homo propter Deum ... ita mundus factus est propter hominem*; in tertia ordinem conjuncti ex utroque, ibi: *Solent etiam quaeri, cum majoris dignitatis esse videretur anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori*. Circa primum duo facit: primo ex fine concludit spiritualis naturae institutionem; secundo concludit ordinem ipsius in finem, ibi: *Ideoque si quaeratur, quare creatus sit homo vel Angelus, brevi sermone responderi potest. Propter bonitatem eius*. Et circa hoc tria facit: primo assignat finem ex parte agentis; secundo ex parte operis, ibi: *Et si quaeratur, ad quid creatus sit rationalis creatura, responderetur, Ad laudandum Deum*; tertio conjungit utrumque, ibi: *Cum ergo quaeritur*

quare vel ad quid factus sit (1) rationalis creatura, brevissime responderi potest: Propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Circa hoc duo facit: primo ostendit finem corporalis creaturae; secundo excludit quamdam dubitationem, ibi: *De homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicae ruinae*.

QUAESTIO II.

Hic quinque quaeruntur: 1.^o utrum Deo conveniat agere propter finem; 2.^o utrum finis omnium sit Dei bonitas; 3.^o utrum omnia sint propter hominem facta; 4.^o propter quid homo ex anima et corpore constitutus sit; 5.^o utrum tali corpori anima eius uniri debeat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo competat agere propter finem.
(1 p., quaest. 44, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non competit agere propter finem. Finis enim est terminus motus; unde in his quae carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in 3 Metaph. (text. 5) dicitur. Sed Deus non producit res per motum, ut prius dictum est. Ergo sibi non competit propter finem agere.

2. Praeterea, finis est perfectio agentis: unde sicut materia appetit formam, ita agens finem. Sed Deo non competit ab aliquo perfici, cum sit primum movens, et perfectio summa. Ergo non agit propter finem.

3. Praeterea, unicuique agenti propter finem, melius est suum opus esse quam non esse: quia per illud finem consequitur; ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, immo indifferens est Deo utrum creaturae sint vel non sint; quia bonorum nostrorum non eget. Ergo non agit propter finem.

4. Praeterea, actio eius est ultimus finis rerum, quia est sua substantia. Sed finis ultimi non est aliquis alius finis. Ergo videtur quod actio eius non sit propter finem.

Sed contra, omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus eius est vanum. Sed Dei opera non sunt huiusmodi: unde in Psalm. 88, 48, dicitur: *Namquid enim vane constituiti omnes filios hominum?* Ergo agit propter finem.

Praeterea, secundum Philosophum (2 Metaph., text. 9), omne agens per intellectum, agit propter finem. Sed Deus est huiusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc ope-

ranti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quendam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis operis semper reducit in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis, finis actionis eius consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum est ergo, quod agere hoc modo, est dupliciter: vel propter desiderium finis; vel propter amorem finis: desiderium enim est rei non habitae; sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit (super Psalm. 118, ser. 8, prope finem); et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cuius bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui simpliciter similitudine, ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae bonitatis recipit: et ideo dicitur in littera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis; et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis; et propter hoc etiam dicit Augustinus (1 de doctr. Christ., cap. 15), quod in quantum Deus est bonus, sumus: et Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nom.), quod divinus amor non dimisit eum sine germine esse.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Avicennam (Metaph., tract. 6, cap. 1), sicut est duplex agens, quoddam quod agit per motum, sicut naturale; et quoddam quod agit sine motu, dando esse; ita duplex est bonum: quoddam acquisitum per motum, et hoc est tantum in rebus naturalibus; et quoddam acquisitum sine motu in recipiendo influentiam agentis sine motu, et tale est bonum etiam in rebus immobilibus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se, quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus: et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas.

Ad tertium dicendum, quod omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati. Unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus. Non autem apud eum qui agit propter finem amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

Ad quartum dicendum, quod actio divina est essentia eius; et ex hac parte non quaeritur finis eius, sed ex parte illa qua effectum creaturae communicat.

ARTICULUS II.

Utrum creaturae sint propter bonitatem Dei.
(1 p., quaest. 44, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturae non sint propter Dei bonitatem. Sicut enim in 1 Cael. et Mund. (text. 52 et 58) dicitur, nihil movetur naturaliter propter illud quod consequi non potest. Sed nulla res potest consequi divinam bonitatem: quia ipsa non recipitur ut per-

fectio alicujus creaturae, vel forma. Ergo res non sunt ordinatae naturaliter in ipsam.

2. Praeterea, ut in 2 Cael. et Mund. (text. 17) dicitur, omnis res est propter suam operationem, et res sempiterna vel incorporealis, est propter sempiternalitatem sui esse. Sed esse rei et operatio non est extra ipsam. Ergo videtur quod non sint propter Dei bonitatem, quae est a rebus separata et impermixta.

3. Praeterea, omnis res producitur ab agente propinquius fini, quantumcumque potest. Sed quanto aliquid est melius et diuturnius, magis ad divinam bonitatem accedit. Ergo Deus fecit unumquodque quantumcumque melius potuit, et ab aeterno, si facere potuit: quae cum falsa sint, videtur quod bonitas Dei creaturarum finis non sit.

4. Praeterea, divina bonitas est sua beatitudo. Sed beatitudinis eius non est capax nisi intellectualis creatura, ut in littera dicitur. Ergo non omnis creaturae finis est divina bonitas.

Sed contra, hoc propter quod res fit, est finis eius. Sed, sicut dicitur Proverb. 16, 4, *universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Ergo videtur quod ipse sit finis omnium.

Praeterea, bonum habet rationem finis, ut in 3 Metaph. (text. 5) dicitur. Ergo et summum bonum habet in Deo rationem finis ultimi. Sed divina bonitas est summa bonitas. Ergo ipsa est ultimus rerum finis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Unde secundum differentiam agentis est differentia finis. Est autem duplex agens. Quoddam quod suscipienti suum effectum est proportionatum; unde formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit, sicut in omnibus agentibus univocis, ut ignis generat ignem, et domus quae est in anima artificis, causat domum quae est in materia. Quoddam vero agens non est proportionatum recipienti suum effectum. Unde effectus non consequitur speciem agentis, sed aliquam similitudinem ejus quantum potest, sicut est in omnibus agentibus aequivocis, ut sol calefacere dicitur. Ita etiam est duplex finis. Quiddam proportionatus ei quod est ad finem; et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas per operationem medicinae. Est etiam quiddam finis improprietate excedens illud quod est ad finem; et hic non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo ejus; et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma ejus; sed aliqua similitudo ejus quae est in participatione alicujus bonitatis; et ideo omnis appetitus naturae vel voluntatis tendit in assimilationem divinae bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quae est forma rei. Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quae est obiectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, in quantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur.

(1) Al. et cur, et sic factus est etc.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis res non acquirat divinam bonitatem, tamen acquirit aliquam similitudinem ejus; et ex hoc dicitur finis.

Ad secundum dicendum, quod ipsa operatio est ultima perfectio in qua res existit: habitus enim et potentia imperfectionem dicunt; et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem, ad quam maxime accedit secundum quod maxime est in actu perfecto. Similiter etiam ipsa sempiternitas essendi est quaedam assimilatio divinae bonitatis; et propter hoc perpetuitas specierum vocatur a philosophis divinum esse.

Ad tertium dicendum, quod finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis; et ideo ipsa bonitas divina secundum modum et ordinem quo est ab eo volita est finis rerum. Et ideo tunc unaquaeque res maxime ad suum finem accedit, quando imitatur divinam voluntatem, secundum quod de ipsa re dispositum est a Deo.

Ad quartum dicendum, quod cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent. Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse; unde summe bonus est; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat: unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum (lib. 7 Mor., cap. 15, et lib. 9, cap. 10, et lib. 10, cap. 18). Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, secundum operationem intelligendum et amando eam; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

ARTICULUS III.

Utrum omnia sint facta propter hominem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint facta propter hominem. Finis enim est intentus ab agente. Sed humana natura non potest esse intenta a Deo: quia nullius intentio est ad hoc quod est vilis se. Ergo videtur quod Deus non fecit omnia propter hominem.

2. Praeterea, sicut universale agens non est nisi primum agens, ita universalis finis non videtur esse nisi finis ultimus. Sed homo non est finis ultimus creaturae, sed divina bonitas, ut dictum est. Ergo non est finis omnium creaturarum.

3. Praeterea, non est sapientis artificis facere multa magna instrumenta propter aliquid parvum. Sed humana natura est quasi quoddam minimum in universo. Ergo videtur ridiculum quod totum universum propter hominem factum sit.

4. Praeterea, illud quod non juvat ad id propter quod fit, est superfluum et inane. Sed multa sunt in universo quae sunt homini nociva, ut serpentes, spinae et huiusmodi: multa sunt etiam ex quibus nullum juvamentum habet, sicut aliqui pisces in profundo maris existentes. Ergo cum nihil sit vanum in operibus Dei, videtur quod non omnia propter hominem facta sint.

Sed contra est quod dicitur in 2 Phys. (text. 24), quod sumus et nos quodammodo finis omnium.

Praeterea, ordo universi est finis totius creaturae. Sed in homine est quaedam similitudo ordinis universi; unde et minor mundus dicitur: quia omnes naturae quasi in homine conflunt. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod finis aliquid rei dicitur dupliciter: vel in quem tendit naturaliter, vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem et ordinem agentis. Utrouque autem modo homo finis creaturarum dicitur: et primus quidem (1) ex parte operis, sed secundus ex parte agentis. Differenter tamen homo dicitur finis, et divina bonitas: quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente: sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cuius utilitatem est ordinatus effectus ejus. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit; principalem scilicet, et secundarium. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum; et secundarius est secundum quod una juxta aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in 12 Metaph. (text. 32), quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum, et sic dicitur esse propter; aliud omne illud ex quo provenit ei utilitas. Sed hoc contingit dupliciter; aut ita quod illud ex quo provenit alicui utilitas, non habeat participationem divinae bonitatis nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile, sicut sunt partes ad totum, et accidentia ad subjectum, quae non habent esse absolutum, sed solum in altero: et talia non essent nec fierent, nisi aliud esset, cui ex eis (2) provenit utilitas. Sed quaedam sunt quae habent participationem divinae bonitatis absolutam, ex qua provenit aliqua utilitas alicui rei: et talia essent etiam si illud cui provenit ex eis utilitas non foret; et per hunc modum dicitur, quod Angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt; et sic etiam homo factus est propter reparationem ruinae angelicae: quia haec utilitas consecuta est et a Deo praevisa et ordinata. Similiter ex parte operis ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem sicut in illud cui per se assimilari intendunt. Sed quia optime assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest, quae altiori modo divinam bonitatem consequitur, et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2 de Anima (text. 37) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non hoc modo dicitur esse finis sicut intentum ab agente: quia haec est ratio finis ultimi et principalis: sed sicut ad quod ordinatum est opus agentis aliquo modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod homo non est finis omnium creaturae sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit utilitas ex omni creatura: et hoc contingit propter communicationem ejus cum omni creatura, ut dicit Gregorius, ubi supra.

(1) *Al. deest quidem.*
(2) *Al. eum.*

Ad tertium dicendum, quod omnis creatura corporalis, quantumcumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, in quantum per hoc summae bonitati assimilatur. Sed Angeli sunt nobiliores homine secundum conditionem naturae; unde non sunt propter hominem praedicto modo, sed solum sicut ex quibus provenit homini utilitas; sicut si diceretur regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas pacis propter leges regis.

Ad quartum dicendum, quod huiusmodi non fuerunt a principio homini nociva; sed postea per peccatum nociva sibi facta sunt; ex quibus tamen aliqua utilitas sibi provenit, dum per hoc humilior fit, et in talibus etiam visibilibus gloriam et sapientiam Dei considerat. Et sic etiam in utilitatem eandem ea quae in usum operis ejus non veniunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in universali vel in particulari. Tamen auctoritas Philosophi in 3 Physic. (text. 4), in contrarium inducta, intelligitur de rebus artificialibus.

ARTICULUS IV.

Utrum anima rationalis debeat uniri corpori.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis corpori uniri non debuit. Ea enim quae sunt ad finem, determinantur secundum rationem finis. Sed anima rationalis est propter divinam beatitudinem et bonitatem. Ergo cum per corpus impediatur a participatione divinae beatitudinis, quia per operationes corporales impeditur anima a contemplatione spiritualium, videtur quod corpori uniri non debuit.

2. Praeterea, illud quod habet per se esse subsistens, non unitur alteri nisi accidentaliter; quia quod advenit post esse completum, est accidens. Sed anima est quiddam in esse suo subsistens; alias post corpus remanere non posset. Ergo non est unibilis, ut ex ea et corpore fiat unum essentialiter.

3. Praeterea, ea quae maxime distant, non ununtur nisi minima conjunctione. Sed anima et corpus maxime distant, ut in littera dicitur. Ergo cum conjunctio formae ad materiam sit secundum maximam unionem, videtur quod anima non sit corpori unibilis, sicut forma materiae.

4. Praeterea, potentiae animae fiunt ab essentia ejus. Sed principatum non potest esse simpliciter principio a quo fluit. Cum ergo quaedam potentia animae nullius corporis actus sit, ut intellectus et voluntas; videtur quod nec essentia animae rationalis.

Sed contra, divinae bonitatis est omnes gradus creaturarum universi complere. Sed quaedam creaturae sunt pure corporales, quaedam pure intellectuales. Ergo ad completionem universi oportet esse creaturam ex corporali et intellectuali natura compositam.

Praeterea, intellectus possibilis, secundum Philosophum (in 5 de Anima, text. 14), est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Sed non potest perfecti ut scribatur aliquid in eo nisi per species in sensibus receptas. Ergo oportet quod unitor corpori organico sensibili.

Solutio. Respondeo dicendum, quod causa fina-

lis ipsius conjunctionis animae et corporis assignatur in littera a Magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis, vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet Dei, finis est bonitas ejus, secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis bonitatem suam in res diffundere; et haec est prima ratio quam Magister assignat. Ex parte autem operis, finis intentus est pertingere in assimilationem divinae beatitudinis. Hoc autem est secundum esse ejus, prout ipsa conjunctio animae et corporis est quaedam similitudo divinae beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo: et haec est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo; et haec est tertia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturae; unde secundum hanc naturam quam habet, non potest melius ad divinam bonitatem accedere quam per hoc quod unitor corpori.

Ad secundum dicendum, quod quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essentialiter; unde aliud esse superveniens erit accidentale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima.

Ad tertium dicendum, quod propter hanc objectionem Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus (1) narrat, quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut auta in navi, et non sicut forma in materia; unde dicebat, quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore; et propter hoc etiam quidam quaesierunt quaedam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem, et lucem, quibus mediantibus anima rationalis corpori uniretur; quae omnia absurda sunt secundum philosophiam, et improbata a Philosopho in 8 Metaph. (text. 11 et 16). Et ideo dicimus quod essentia animae rationalis immediate unitor corpori sicut forma materiae, et figura cerae, ut in 2 de Anima (text. 7) dicitur. Sciendum ergo, quod convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae; et sic anima et corpus multum distant: aut secundum proportionem potentiae ad actum; et sic anima et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc ut aliquid uniat alteri immediate ut forma; alias nec accidens subiecto nec aliqua forma materiae uniretur; cum accidens et subiectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus.

Ad quartum dicendum, quod in formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiae praedominatur; unde forma terrae est magis materialis quam forma aeris vel ignis. Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime praedominatur materiae. Omne autem quod unitor alteri ut vincens

(1) Lib. 2 de Anima, cap. 3; etsi Nemesii potius opus illud quam Gregorii esse notat et probat Bellarminus de Script. Eccl., ac Nemesii nomine Bibliotheca Pp. habet (*Ex edit. P. Nicetai*).

et dominans super illud habet effectum non solum secundum conjunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, inquantum non dependet ad illud cui unitur; sicut patet in igne candelae, cuius lumen extenditur ultra ascensionem vaporis, et calefactionem. Unde quaedam vires ab anima provenire possunt quae sunt corporis actus, et quaedam sunt ab organo corporalibus absolutae; quamvis enim essentia animae corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit.

ARTICULUS V.

Utrum anima humana tali corpori debuerit uniri.
(1 p., qu. 76, art. 3; et 2 cont. Gent., cap. 71.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod tali corpori uniri non debuit. Cum enim forma proportionetur materiae, nobilissimae formae debetur nobilissimum corpus. Ergo videtur quod corpori caelesti debeat uniri anima, quae est nobilissima formarum.

2. Praeterea, simplici formae magis proportionatur corpus simplex quam compositum. Sed anima est simplicissima formarum. Ergo non debet uniri composito, sed simplici.

3. Praeterea, corpus organicum est magis difforme quam corpus homogenum. Sed anima est simplicissimus motor. Ergo corpus cui unitur sicut nobili, debet esse homogenum et non organicum.

4. Praeterea, quanto corpus est subtilius, tanto magis accedit ad nobilitatem formae et continentis. Sed ignis est subtilissimum corpus; unde in 2 de Generatione dicitur, quod habet plus de specie. Ergo videtur quod ad minus secundum praedominium ignis debeat esse in corpore animato; cuius contrarium ostendit motus gravis quem habet: unumquodque enim movetur motu praedominantis in ipso, ut in 1 de Caelo et Mundo dicitur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae.* Et hoc etiam ad sensum videmus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod oportuit talem formam, scilicet animam rationalem, corpori bene complexionato uniri: cuius rationem assignat Avicenna (de Intelligentiis, cap. 10, part. 2 et deinceps) dicens, quod oportet ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. Inter omnes autem perfectiones illa est nobilissima quae movet caelum, cui inter omnes alias perfectiones maxime anima rationalis assimilatur: et ideo corpus oportet quod sit simillimum caelo. De nobilitate autem corporis caelestis est, quod non habet contrarium; unde quanto plus corpus separatur a contrarietate, similitudo caelo efficitur. Hoc autem non potest esse in generabilibus et corruptibilibus hoc modo quod a contrariis omnimode absolvantur, scilicet calido et frigido, (1) per hoc quod conveniunt (2) ad medium, quia medium neutrum extremorum est actus; et ideo illud corpus quod venit ad maximam aequalitatem mixtionis, est simillimum caelo; et tale corpus debet esse corpus humanum; et inde est quod dicitur 2 de Anima (text. 94) quod homo

(1) *Al.* scilicet per hoc.
(2) *Al.* inveniant.

habet meliorem tactum ceteris animalibus; et quanto est melioris tactus, tanto est melioris intellectus, quia subtilitas tactus sequitur aequalitatem complexionis. Instrumentum enim tactus debet esse in potentia respectu suorum sensibulum sicut medium et non privatio, sicut pupilla est potentia album et nigrum, ut in eodem libro (text. 119) dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus caeleste est nobilior quam corpus humanum, et perfectio sua est nobilior quam anima humana. Sed, sicut dicit Commentator, in lib. 1 de substantia Orbis (cap. 2), corpus caeleste non est generabile neque corruptibile sicut corpus humanum; et ideo non indiget perfectione terminante ipsum sensibilicando et vegetando, sed qua moveat ipsum in loco: et quaecumque sit virtus illa, sive Deus sive Angelus, est superior in natura quam anima humana, quae est motor corporis humani; et corporeitas caeli quam corporeitas corporis humani.

Ad secundum dicendum, quod corpora simplicia maxime remouentur a similitudine caeli, inquantum in eorum natura est habere contrarium cum intentione, et ideo corpori tali anima rationalis uniri non debuit.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in potentiis et operationibus; et ideo oportet quod corpus suum multa habeat organa ad diversas operationes apta; et propter hoc natura dedit homini manus, quibus plurimas operationes facere potest; et propter hoc etiam quanto anima est minus nobilis, requirit minorem diversitatem in organo, sicut patet in plantis et in animalibus annulosis.

Ad quartum dicendum, quod elementa quanto plus habent de specie et de qualitibus activis, tanto plus habent de virtute agendi: unde non posset fieri adaequatio, nisi de elemento magis materiali esset plus secundum quantitatem vel materiam. Ideo oportet corpus humanum secundum quantitatem habere plus de terrestri, quamvis non secundum qualitatem, quia in corpore vivo dominatur calidum: unde in libris de Anima dicitur, quod nihil est sensitivum sine calore, et quod calor ignis est instrumentum animae. Et quia gravitas et levitas, quae sunt principia motus localis, consequuntur quantitatem materiae, ideo motus gravis apparet in corpore humano.

Expositio textus.

Plato namque tria initia existimavit. Sciendum, quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere.

Aristoteles vero duo principia dixit. Videtur imperfecte tangere positionem eius: quia ipse ponit tria principia, in 1 Phys., materiam, formam, et privationem.

Praeterea, ipse ponit non solum causam effectivam exemplarem, quae intelligitur per principium operatorium, sed etiam causam finalem.

Praeterea, secundum ipsum, forma et agens et finis incidunt in idem, ut in 2 Phys. (text. 70) dicit; et ita videtur tantum duo principia possidere.

Ad quod dicendum, quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia: quia posuit esse

omnium tantum a primo principio dependere; et ita reliquit unum esse primum principium. Erravit autem in positione aeternitatis mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio ab eo non ponitur per se principium, sed per accidens; nec in esse rei, sed in fieri tantum.

Ad aliud dicendum, quod secundum ipsum, primum principium agens et ultimus finis reducantur in idem numero, ut patet in 12 Metaph. (text. 37): ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus. Forma autem quae est pars rei non ponitur ab eo in idem numero incidere eum agente, sed in idem specie vel similitudine: ex quo sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens et exemplar et finis; et duo quae sunt partes rei,

scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuntur.

(1) *Intelligendo amaret.* Hic ponit quatuor, quae se secundum ordinem habent. Intellectus enim secundum apprehensionem boni gignit amorem, amor autem unit amato, et quodammodo illud suum esse facit possidendo. Et ex hac conjunctione sequitur delectatio quae perficit rationem fructuosis. Cetera ex praedictis manifesta sunt.

(1) *Quae sequuntur, quaestione 2 art. 5, post responsionem ad quartum confuse ponuntur in editionibus quas vidimus omnibus, praeter Parisiensem a Nicolai curatum, in qua separatim habetur cum hoc titulo, Appendix ad expositionem textus, quae superius praemissa est, scilicet immediate post Magistri textum, ut in illa editione semper fit.*

DISTINCTIO II.

Quae consideranda sunt de Angelis.

De angelica itaque natura haec primo consideranda sunt, quando creata fuerit, et ubi, et quibus facta sit, dum primo conderetur. Deinde qualis effecta sit aversione quorundam, et conversione quorundam. De excellentia quoque et ordinibus et donorum differentia, et de officis ac nominibus aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

Quando facti sunt Angeli prius dicit: in quo videntur sibi obviare auctoritates.

Quaedam auctoritates innuere videntur quod ante omnem creaturam creati sunt Angeli. Unde illud (Ecclesi. 1, 4): «Primo omnium creata est sapientia»; et quod intelligitur de angelica natura, quae in Scriptura saepe vita, sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa quae Deus est, creata non est: Filius enim sapientia Patris est genita, non facta, nec creata; et tota Trinitas una sapientia est, quae non facta nec creata est, nec genita nec procedens. De angelica ergo vita illud accipiendum est, de quo dicit Scriptura quando facta est, scilicet primo omnium. Sed rursus alia Scriptura dicit (Gen. 1, 1): «In principio creavit Deus caelum et terram»; et in Propheta (Psalm. 101, 16): «Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli.» Et videtur quaedam contrarietates oriri ex assertionibus istis. Nam si primo omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur; et ita post ipsam facta videntur caelum et terra, et ipsa facta ante caelum et terram. Rerum si in principio creavit Deus caelum et terram, nihil factum est ante caelum et terram. Ergo nec ipsa sapientia facta ante caelum et terram. Cum ergo haec contraria videntur, ante in divina Scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

Quid sit tenendum docet, praemissas auctoritates determinando.

Videtur itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, id est angelica et corporalis; secundum quod potest accipi illud Salomonis (1) (Ecclesi. 18, 1) «Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul,» id est spirituales et corporales naturas; et ita non prius tempore creati sunt Angeli quam illa corporalis materia quatuor elementorum; et tamen primo omnium creata est sapientia: quia etsi tempore non praecedit, praecedit tamen dignitate.

(1) Non quod Salomon ipse huius libri Auctor sit, sed quod ex eius dictis vel sententiis concinnatus a Jesu Sirach vero eius auctore, ut ex prologo patet: unde *Sapientia Sirach* iuxta Graecam inscriptionem appellatur, etsi nomine Salomonis multi veterum insigne non dubitarunt propter sententiarum similitudinem, ut Augustinus lib. 2 de Doct. christ. cap. 8 insinuat.

Quod simul creata fuerit corporalis et spiritualis creatura.

Quod autem simul creata fuerit spiritualis corporalisque creatura, Augustinus super Genes. (lib. 1 cap. 5), aperte ostendit, dicens, per caelum et terram, spirituales corporalesque creaturas intelligi; et haec creata sunt in principio, scilicet temporis; vel in principio, quia primo facta sunt.

Quod nihil factum est ante caelum et terram, nec etiam tempus: cum tempore enim creata sunt; sed non ex tempore.

Ante ea enim nihil factum est, nec etiam tempus factum est ante spirituales, scilicet angelicas, naturas, et ante corporales, scilicet materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore nec in tempore: sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequam esset caelum et terra. Unde Augustinus in lib. 5 de Trinit. (cap. 16) dicit, quod Deus fuit Dominus antequam esset tempus, et non in tempore coepit esse Dominus: quia Dominus fuit temporis, quando esse coepit tempus; nec utique tempus coepit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

Quod simul cum tempore et cum mundo coepit corporalis et spiritualis creatura.

Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo, nec fuit ante angelicam creaturam quam mundus; quia, ut Augustinus ait (super Gen. ad lit., lib. 1, cap. 19), nulla creatura est ante saecula, sed a saeculis, cum quibus coepit. Hieronymus tamen super Epistolam ad Titum (cap. 1, vers. 2), aliud videtur sentire, dicens: «Sex millia saeculorum nostri temporis implentur ante mundi initium; et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, ceterique ordines servierint Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo jubente subsisterint?» His verbis quidam adhaerentes, dixerunt, cum mundo coepisse tempus saeculare, sed ante mundum extitisse tempus aeternum sine mutabilitate: et ita immutabiliter et intemporaliter astruant Angelos Deo jubente subsistisse, eique servisse. Nos autem quod prius dictum est, pro capiti intelligentiae nostrae magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil tenere asserendum est. Et illud Hieronymum dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo, arbitramur.

Utrum Angeli mox creati fuerint in empirio, scilicet quod statim ut factam est, Angelis fuit repletum.

Jam ostensum est, quando creata fuerit angelica natura: nunc autem attendendum (1) est ubi facta fuerit. Testimonium quorundam auctoritatum evidenter monstratur Angelos ante

(1) *Al.* nec attendendum.