

videntiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job xxxiii. 14. *Circa cardines cali perambulavit, nec infra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam presentiam.

Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse à Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, & illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere, quod sit in omnibus per essentiam.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur: est per presentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, & aperta oculis ejus: est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est. (art. 1. hujus quæst.)

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam: quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est. (art. prox. cit.)

Ad secundum dicendum, quod aliquod potest dici præsens alicui, in quantum subiacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (in corp. art.) & ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, & presentiam.

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ, & voluntatis est quod scitum est in sciente, & volitum in volente. Unde secundum scientiam, & voluntatem magis res sunt in Deo quam Deus in rebus. Sed de ratione potentia: est quod sit principium agendi in alio: unde secundum potentiam agens comparatur, & applicatur rei exteriori; & sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum, quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in alio: sicut obiectum cognitum, & amatum, nisi gratia; & ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem; de quo modo suo loco agitur tertia parte. (quæst. 11. art. 1.)

ARTICULUS IV. *lv. 42*

Utrum esse ubique sit proprium Dei.

I. dist. xxxvii. quæst. 11. art. 2. & III. cont. cap. lxxviii. & Lib. II. cap. xxi. & lxxix. & quæst. xlii. quæst. 11. art. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum (I. Post.

tex. xlii.) est ubique, & semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet (quæst. 11. art. 1. usque ad 5. inclus.) Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea. Numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 11. Ergo aliquis numerus est qui est in toto universo, & ita ubique.

3. Præterea. Totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I. de cæl. & mundo. (text. 4.) Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea. Si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique, & sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea. Anima, ut dicit Augustinus in VI. de Trin. (cap. vi. non procul à fin.) *est tota in toto corpore, & tota in qualibet ejus parte.* Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique: & sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea. Ut Augustinus dicit in epist. 3. ad Volusianum: (post princip.) *Anima ubi videt, ibi sentit, & ubi sentit, ibi vivit, & ubi vivit, ibi est.* Sed anima videt quasi ubique, quia successively videt etiam totum cælum. Ergo anima est ubique.

Sed contra est quod Ambrosius dicit de Spiritu sancto (Lib. I. cap. vii. circa princ.) *Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus, & ubique, & semper est? quod utique Divinitatis est proprium.*

Respondeo dicendum, quod esse ubique primo, & per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique: si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum militi esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique.

Et hoc proprie convenit Deo: quia quocumque loca ponantur, etiam si ponentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo, & per se, convenit Deo, & est proprium ejus: quia quocumque loca ponantur, oportet quod in quolibet

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit omnino immutabilis.

I. dist. viii. quæst. 111. art. 1. & opusc. 111. cap. iv.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus VIII. super Gen. ad litteram (cap. xx. in fin.) *Spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum.* Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea. Sap. vii. 24. dicitur de sapientia, quod *est immobilis omnibus mobilibus.* Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea. Appropinquare, & elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura Jac. iv. 8. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis.* Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Malach. 111. 6. *Ego (h) Deus, & non mutator.*

Respondeo dicendum, quod ex præmissis (quæst. 11. art. 3.) ostenditur, Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem quia supra ostensum est (lib. 1.) esse aliquid primum ens, quod Deum dicimus; & quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentia, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, & quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam: & sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (quæst. 11. art. 7.) quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, & perinde ad illud ad quod prius non pertinebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totus esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertinebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum, quod Augu-

ber sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod universale, & materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum, quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; & sic non sequitur quod sit primo, & per se ubique.

Ad tertium dicendum, quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes: nec iterum per se, quia si poneretur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique (a) primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti: & sic verum est quod dum cælum videt, in cælo videt, & eadem ratione in cælo sentit; non tamen sequitur quod in cælo vivat, vel sit, quia vivere, & esse non importat actum transcendentem in exteriori objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videns, secundum quod exit à vidente: & sic verum est quod anima ubi sentit, & videt, ibi est, & vivit secundum istum modum loquendi, & ita non sequitur quod sit ubique.

QUÆSTIO NONA.

De Dei immutabilitate.

in duos articulos divisæ.

Consequenter considerandum est de immutabilitate, & æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quaruntur duo.

Primo, utrum Deus sit omnino immutabilis.

Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

(a) *Al.* non primo. (b) *Vulgata* Dominus.

ARTICULUS IV. 48

Utrum æternitas differat à tempore.

Intra art. 5. & I. dist. X. quæst. 11. art. 1. & II. dist. 11. quæst. 1. art. 1. & quo. V. quæst. IV. & quo. X. quæst. 11. & po. quæst. 111. art. 14. ad 18.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel due horæ; sed dies, & hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas, & tempus sunt simul: quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cum igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus, & includit ipsum; videtur quod tempus sit pars æternitatis, & non aliud ab æternitate.

2. Præterea. Secundum Philosophum in IV. Phys. (text. civ. & cxvi.) nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam à tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam à tempore.

3. Præterea. Sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV. Physic. (text. cxxxiii.) ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed contra est, quod æternitas est tota simul. In tempore autem est prius, & posterius. Ergo tempus, & æternitas non sunt idem.

Respondetur dicendum, quod manifestum est, tempus, & æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod æternitas caret principio, & fine, tempus autem habet principium, & finem.

Sed hæc est differentia per accidens, & non per se: quia dato quod tempus semper fuerit, & semper futurum sit secundum positionem eorum qui motum celi ponunt sempiternum, adhuc remaneret differentia inter æternitatem, & tempus, ut dicit Boetius in Lib. de consol. (prosa IV. Lib. V.) ex hoc quod æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensu-

rata, & non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem: quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium, & finem in tempore, ut dicitur in IV. Physic. (text. cxx.) Unde si motus celi semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium, & finem in tempore.

Potest tamen & aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis, & principium in potentia: quia etiam dato quod tempus semper dureret, tamen possibile est signare in tempore & principium, & finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium, & finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentie consequuntur eam, quæ est per se, & primo, differentiam, per hoc quod æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si tempus, & æternitas essent mensuræ unius generis: quod patet esse falsum ex his quorum est tempus, & æternitas mensura.

Ad secundum dicendum, quod *nunc* temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili: mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic, & ibi: & ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, (art. præc.) ita videtur. Æternitas autem manet eadem & subiecto, & ratione: unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum, quod sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus: unde secundum quod aliquid esse recedit à permanentia essendi, & subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, & subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore: tempus enim mensuratur non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia: unde non solum mensuratur morum, sed etiam quietem; quæ est ejus quod natum est moveri, & non moveri.

ARTICULUS V. 49

De differentia ævi, & temporis.

Locis sup. art. 4. notat. 15.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim Augustinus VIII. super Genes. ad litt. (cap. xx. xxii. xxiii.) quod *Deus movet crea-*

creaturam spirituales per tempus. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differat ab ævo.

2. Præterea. De ratione temporis est quod habeat prius, & posterius; de ratione vero æternitatis est quod sit totum simul, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) Sed ævum non est æternitas: dicitur enim Eccli. 1. quod *sapientia æterna est ante ævum.* Ergo non est totum simul, sed habet prius, & posterius; & ita est tempus.

3. Præterea. Si in ævo non est prius, & posterius, sequitur quod in æveternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile æveterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse: quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea. Cum duratio æveternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquid creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differat à tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius (Lib. III. de consol. metro IX. in princ.)

*Qui tempus ab ævo transmutat ubi ubi
Ite jubet.*

Respondeo dicendum, quod ævum differat à tempore, & ab æternitate, sicut medium existens inter illa.

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio, & fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium, & finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est (art. præc.) quia si etiam semper æveterna fuissent, & semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiam quandoque deficerent; (quod Deo possibile esset) adhuc ævum distingueretur ab æternitate, & tempore.

Alii vero assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius, & posterius; tempus autem habet prius, & posterius cum innovatione, & veteratione; ævum habet prius, & posterius sine innovatione, & veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio, & veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius, & posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius, & posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; & sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis in veteratione tempore quod habet esse transmutabile, & ex transmutabilitate mensurati est prius, & poste-

rius in mensura, ut patet ex IV. Physic. (text. cx. & cxvii.) Si igitur ipsum æveternum non sit in veterabile, nec inmovabile, hoc erit, quod esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius, & posterius.

Est ergo dicendum, quod cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit à permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; & hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, & etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus à permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis; tamen habent transmutationem adiunctam vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus celestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile (a) habent cum transmutabilitate secundum locum, & similiter patet de Angelis, quod scilicet habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem; (b) & cum transmutabilitate intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo: & ideo hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter æternitatem, & tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius, & posterius; ævum autem non habet in se prius, & posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius, neque posterius, nec ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones, & intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde & Augustinus ibidem (Lib. cit. in arg. cap. xx.) dicit, quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem.

Ad secundum dicendum, quod ævum est totum simul, non tamen est æternitas: quia compatitur secum prius, & posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse Angeli in se considerato non est differentia præteriti, & futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse, vel fuisse, vel futurum esse, differat secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicitur Angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentie. Cum vero dicitur futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde

(a) *Al. habet.* (b) *Ita eod. Al. can. & Tarrac. In editis addebatur quantum ad eorum naturam permanentem.*

S. Th. Oper. Tom. I.

6 Præterea. *Possessio* ad durationem non pertinet. *Æternitas* autem quædam duratio est. Ergo *æternitas* non est possessio.

Respondedo dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius & posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, & una pars post alteram, ex hoc quod numeramus tempus, & posterius in motu, apprehendimus prius, & posterius nihil aliud est quam numerus prioris, & posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, & semper eodem modo se habet, non est accipere prius, & posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris, & posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quæ principium, & finem habent in tempore, ut dicitur in IV. Physic. (tex. lxx.) & hoc ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, & aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successione, ita nec principium, aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio, & sine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia consueverunt per negationem definiti, sicut punctus est cuius pars non est: quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens: & ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protenso autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse: unde & tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum, quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil est deest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare; scilicet ipsum tempus, quod est successivum; & nunc temporis, quod est

imperfectum. Dicit ergo *tota simul* ad removendum tempus, & *perfecta* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod possidet, firmiter, & quiete habetur: ad designandam ergo immutabilitatem, & indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II. 46

Utrum Deus sit æternus.

II. dist. 11. quæst. 1. art. 1. & I. cont. cap. xv. po. quæst. 111. art. 17. 2. & opusc. 11. cap. v. vi. vii. & viii.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum: dicit enim Boetius (Lib. V. de consol. prof. ult.) quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit æternitatem*: & Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. quæstionum (quæst. xxiii. in princ.) quod *Deus est auctor æternitatis*. Ergo Deus non est æternus.

2 Præterea. Quod est ante æternitatem, & post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed *Deus est ante æternitatem*, ut dicitur in Libro de causis (prop. 2.) & *post æternitatem*, dicitur enim Exod. xv. 18. quod *Domini regnabit in æternum, & ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3 Præterea. *Æternitas* mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4 Præterea. In æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum; cum sit tota simul, ut dictum est (art. præced.) Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius (in suo symb. de confess. fidei) *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus*.

Respondedo dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præced.) Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme: unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod *nunc stans* dicitur facere æternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus

mus *nunc stans*. Quod autem dicit Augustinus loco cit. (in arg.) quod *Deus est auctor æternitatis*, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliis quibus quo & suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde & ibidem (eadem proposit. 2. circ. fin.) dicitur, quod *intelligentia participatur æternitati*. Quod autem dicitur in Exod. *Domini regnabit in æternum, & ultra*, sciendum, quod æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur, quod regnabit ultra æternum: quia durat ultra quodcumque sæculum, id est ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quam periodus cujuslibet rei, ut dicitur in Lib. I. de celo (tex. c.) Vel dicitur etiam ultra æternum regnare: quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli secundum quosdam Philosophos, tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est eorum simul.

Ad tertium dicendum, quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diversorum temporum attribuantur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per præsens, præteritum, & futurum.

ARTICULUS III. 47

Utrum esse æternum sit proprium Dei.

I. dist. viii. quæst. 11. art. 2. & dist. xix. quæst. 1. art. 1. & IV. dist. xlix. quæst. 1. art. 2. quæst. 111. & I. cont. cap. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis xii. 3. quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stelle in perpetuas æternitates*. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2 Præterea. Matth. xxv. 41. dicitur: (a) *Ita maledicti in ignem æternum*. Non igitur solus Deus est æternus.

3 Præterea. Omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, & omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

(a) *Vulgata*: Discedite a me maledicti.

& Th. Opt. Tom. I.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Fulgentius) Lib. de fide ad Petrum cap. vi. (& Hieronymus ad Damasum ep. lvi.) *Deus solus est qui exordium non habet*. Quicquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

Respondedo dicendum, quod æternitas vere & proprie in solo Deo est: quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (art. præced.) Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (quæst. ix. art. 1. & 2.) Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo quod nunquam esse desinunt, & secundum hoc dicitur Eccle. 1. de terra, quod *in æternum stat*: & sic æternitas Angelis attribui potest, secundum illud Psal. lxxv. 5. *Illuminas tu mirabiliter a montibus æternis*. Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diurnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur montes æterni, & Deuteronom. xxxiii. 15. etiam dicitur: *De pomis collium æternorum*. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angelus, & beatus, qui Verbo fruuntur: quia quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus XV. de Trinitate (cap. xvi. in fin.) Unde & Videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Joann. xviii. 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in penis eorum transmutatio, secundum illud Job xxiv. 19. *Ad minimum calorem transibit ab aquis nivium*. Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud Psal. lxxx. 16. *Erit tempus eorum in sæcula*.

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum VI. Metaphys. (tex. viii.) est in intellectu. Secundum hoc igitur vera, & necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus: unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit æternum.

tinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum: omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, & velle, & amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit, & amat se ipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus movet se ipsum, non autem secundum quod motus, & mutatio est existens in potentia, ut nunc loquimur de mutatione, & motu.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum: nihil enim esse potest quod non procedat à divina sapientia per quamdam imitationem, sicut à primo principio effectivo, & formali, prout etiam artificia procedunt à sapientia artificis. Sic igitur, in quantum similitudo divinæ sapientie gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minus participant, dicitur esse quidam processus, & motus divinæ sapientie in res, sicut si dicamus Solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit: & hoc modo exponit Dionysius cap. 1. cæl. Hier. (in princ.) dicens, quod omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum (a) moto.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur Sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, in quantum percipimus influxum bonitatis ipsius, vel ab eo defluimus.

ARTICULUS II.

Utrum esse immutabile sit Dei proprium.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in II. Metaph. (text. 211.) quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantie quedam creatæ, sicut Angeli, & anime, non habent materiam, ut quibusdam videntur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

Præterea, Omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed

(a) Nicolajus mota.

quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliqua creaturæ sunt immobiles.

Præterea, Omne quod est mutabile, est variabile. Sed forme sunt invariables: dicitur enim in Lib. sex principiorum (cap. de forma in princ.) quod forma est simplicis, & invariabilis essentia consistens. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. de natura boni: (cap. 1. in princ.) Solus Deus immutabilis est: quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt.

Respondeo dicendum, quod solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim, quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam quæ in ipso est; alio modo per potentiam quæ in altero est: omnes enim creaturæ, antequam essent, non erant possibile esse per aliquam potentiam creatam, cum nullo creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse produci; ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservari, non enim aliter eas in esse conservaret quam semper eis esse dando: unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut pater per Augustinum IV. super Genes. ad litteram (cap. xii. circa princ.) Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut essent, antequam essent in se ipsi; ita in potentia creatoris est, postquam sunt in se ipsi, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, & de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa, & passiva: dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid asequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas & secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione forme substantialis ipsorum, & quantum ad esse accidentale, si subiectum compatitur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum homo compatitur secum non album, & ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod conse-

qua-

quatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto. Unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero celestibus materia non compatitur secum privationem forme, quia forma perficit totam potentialitatem materie: & ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale: quia subiectum compatitur secum privationem hujus loci, vel illius. Substantie vero incorporeæ, quia sunt ipsæ forme subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatitur secum privationem hujus actus: quia esse consequitur formam; & nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam: unde in ipsa forma non est potentia ad non esse: & ideo hujusmodi substantie sunt immutabiles, & invariables secundum esse: & hoc est quod dicit Dionysius IV. cap. de divin. Nomin. (partum à princ. lect. 1.) quod substantie intellectuales create munde sunt à generatione, & ab omni variatione, sicut incorporales, & immateriales. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: una secundum quod sunt in potentia ad finem; & sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus (Lib II. cap. 111. & 114.) dicit: alia secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quedam loca quæ prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est (quæst. VIII. art. 2.)

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora celestia; vel secundum ordinem ad finem, & applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis: & universalliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creatis, in cujus potestate est esse, & non esse eorum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabile esse.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale, vel accidentale: de tali enim motu Philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quod Angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quod forme dicuntur invariables, quia non possunt esse subiectum variationis; subijciuntur tamen variationi, in quantum subiectum secundum eas variatur: unde patet quod secundum quod sunt,

(a) Al. ab evo & tempore.

sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sine subiectum essendi sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO DECIMA.

De Dei aternitate.

Quæritur de aternitate: & circa hoc quaruntur sex. Primo, quid sit aternitas. Secundo, utrum Deus sit aternus. Tertio, utrum esse æternum sit proprium Dei. Quarto, utrum aternitas differat (a) à tempore. Quinto de differentia ævi, & temporis. Sexto, utrum sit unum ævum tantum, sicut est unum tempus, & una aternitas.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter definitur aternitas: quod est interminabilis vita tota simul, & perfecta possessio.

I. dist. VII. quæst. 11. art. 1. & dist. XIX. quæst. 11. art. 1. & 20. art. 14. & 20.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit convenienter definitio aternitatis quam Boetius ponit III. de consol. (prof. 24. circ. princ.) dicens, quod aternitas est interminabilis vita tota simul, & perfecta possessio. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod aternitatis non competit. Ergo in definitione aternitatis non debet poni interminabile.

Præterea, Aternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aternitatis vita, sed magis esse.

Præterea, Torum dicitur quod habet partes. Hoc autem aternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur.

Præterea, Plures dies non possunt esse simul; nec plura tempora. Sed in aternitate pluraliter dicuntur dies, & tempora: dicitur enim Michæ v. 2. Egressus ejus ab initio à diebus aternitatis: & ad Rom. XVIII. 2. 5. Secundum revelationem mysteriorum temporibus aternis tacitis. Ergo aternitas non est tota simul.

Præterea, Totum, & perfectum, sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur, quod sit perfecta.

(a) Al. ab evo & tempore.

cum esse, & non esse. Angeli subitè divina potentia; absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quod non sit, dum est, vel quod non fuerit, postquam fuit.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum ævum tantum. II. dist. 11. quæst. 1. art. 2. & quod. v. & quod. 19.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Eclésiæ: Majestas, & potestas ævorum est apud te, Domine.

Præterea, Diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia; quædam vero sunt spiritalia substantiæ, scilicet Angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

Præterea. Cum ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio: quia quædam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animalibus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

Præterea. Ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis: propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantum.

Respondet dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod est unum ævum tantum; quidam, quod multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis: in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam, esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum; cum tempus sit numerus secundum Philosophum. (Lib. IV. Physic. text. c. 1.) Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum; sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus: quia decem

ulnae panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium; sunt vero multe, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiam primæ, quæ est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur: quia ea quæ sunt unum principio, vel subiecto, & maxime remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X. Metaphysic. (text. 111.) Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ab subiecto; & sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum, quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnes processerunt ad Deo in quadam æqualitate, ut Origines dixit (Lib. I. Periarchon cap. viii.) vel etiam multe eorum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt, quod omnes substantiæ spirituales processerunt ad Deo quodam gradu, & ordine: & hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit x. cap. caelest. Hierarch. (& cap. xv. à med.) quod inter substantias spirituales sunt prima, mediæ, & ultima, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere, quod sunt pluræ æva, secundum quod sunt pluræ æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oporteret dicere, quod sit unum ævum tantum: quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X. Met. (text. 4.) oportet quod esse omnium æviternorum mensuretur esse primi æviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur (quæst. xlvii. art. 2.) concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ævum aliquando accipitur pro sæculo, quod est periodus durationis alicujus rei, & sic dicuntur multa æva, sicut multa sæcula.

Ad secundum dicendum, quod licet corpora caelestia, & spiritalia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quod habent esse intransmutabiles; & sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia

temporalia similia incipiunt, & tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensurat tempore; & sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiam si non omnia simul incipiunt.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

QUÆSTIO XII.

De unitate Dei. In quatuor articulis divisa.

Post præmissa considerandum est de divina unitate: & circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum unum addat aliquid supra ens. Secundo, utrum opponatur unum, & multa. Tertio, utrum Deus sit unus. Quarto, utrum sit maxime unus.

ARTICULUS I.

Utrum unum addat aliquid supra ens.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species (a) quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

Præterea. Quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum, & multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

Præterea. Si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum, & ens. Sed nugatorie dicitur: ens, ens. Ergo negatio esset dicere, ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius ult. cap. de divin. Nom. (non procul à princ. lect. 1.) Nihil est existentium non participans uno: quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondet dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud

significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum & actu, & potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constitunt, & component ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuilibet rei consistit in divisione: & inde est quod unumquodque sicut custode suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, & quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim, & Plato videntes, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt, sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt, quod numeri essent substantiæ omnium eorum. Et contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquid rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis) credidit, quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est: quia quilibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem: & sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei; licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto, & multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, & divisum in potentia, sicut quod est unum toto, & multa secundum partes: hujusmodi erit unum simpliciter, & multa secundum quid. Si vero aliquid est conversio sit indivisum secundum quid, & divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, & indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam; (b) inerunt

(a) Rom. edit. speciei. (b) Al. erit, forte melius.

multa simpliciter, & unum secundum quid; (a) ut quæ sunt multa numero, & unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum, & multa, quasi per unum simpliciter, & multa secundum quid. Nam & ipsa multitudo non continetur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius ult. de div. Nom. (lect. 1.) quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; & quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; & quæ sunt multa numero, sunt unum specie; & quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; & quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum, quod ideo non est negatio, cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS II.

Unum unum, & multa opponantur.

I. dist. xxiv. quæst. 1. art. 3. ad 4. & X. dist. xxiv. quæst. 1. art. 1. & I. contr. cap. xlii. & po. quæst. 111. art. 6. & opus 11. cap. xlii. & xv. Metaph. fin.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod unum quid, & multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet (art. præced.) Ergo unum non opponitur multitudini.

2 Præterea. Nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3 Præterea. Unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4 Præterea. Si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, & sic opponitur ei ut privato habitui. Hoc autem videtur inconveniens: quia sequeretur quod unum sit posterius multitudi, & definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione: quod est inconveniens. Non ergo unum, & multa sunt opposita.

(b) Sed contra. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum, & multa sunt opposita.

Respondeo dicendum, quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus; ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ

(a) Al. & quæ. (b) Deest hoc argumentum Sed contra in MSS. Alcan. (c) Ita coddo Alcan. & Tarrac. Al. Spiritualium.

mensuræ, & numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X. Met. (text. 2.) Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum Philosophum (1^{am} in Postpredicamentis cap. de oppositis text. 4. tum in IV. Metaph. text. eod.) Sed tamen omnis privatio tollit aliquid esse; & ideo in ente ratione suæ communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum (c) specialium, ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno, & bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, & similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum; & malum est quoddam bonum, & non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, & alterum secundum quid: quod enim secundum quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, id est actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquid esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel e converso; & similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, & e converso.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum: quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua; & talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius: nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus; non quod unitates constituunt multitudinem secundum id quod habent de ratione divisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate; sicut & partes domus constituent domum per hoc quod sunt quedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod multum accipitur dupliciter: uno modo absolute; & sic opponitur uni; alio modo secundum quod importat excessum quemdam, & sic opponitur paucum.

Ad quartum dicendum, quod unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, & omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unum.

Sed contra est quod dicitur Deuteronom. 10. 4. Audi Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.

Respondeo dicendum, quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Sortes est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id est homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura,

paucum: unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum, quod unum opponitur privative multis, in quantum in ratione multorum est quod sint divisa.

Unde oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simpliciter per composita: unde definimus punctum, cujus pars non est, vel principium lineæ. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum: quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuiamus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo quod hoc ens non est illud ens, & sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem.

ARTICULUS III.

Unum Deus sit unus.

I. dist. 111. art. 3. & I. dist. 11. art. 1. & dist. xxiv. quæst. 1. art. 1. & I. contr. cap. xlii. & po. quæst. 111. art. 6. & opus 11. cap. xlii. & xv. Metaph. fin.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim I. ad Corinth. vii. 5. Siquidem sunt dii multi, & domini multi.

2 Præterea. Unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, & omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quod Deus sit unum.

Sed contra est quod dicitur Deuteronom. 10. 4. Audi Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.

Respondeo dicendum, quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Sortes est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id est homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura,

(a) Al. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. MSS. Camer. & Alcan. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.

ut supra ostensum est (quæst. 111. art. 3.) Secundum igitur idem est Deus, & hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.

Secundo vero est infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (quæst. 10. art. 2.) quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, opereretur eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. (a) Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset, & sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde & antiqui Philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inventiuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa: quia per se unius unum est causa, & multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, & per se, non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam, qui multos deos colebant, existimantes planetas, & alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Apostolus: Nobis autem unus Deus est.

Ad secundum dicendum, quod unum, secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem à materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet à materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum privationis, & remotiois. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, infinitus: & similiter de Deo dicitur, quod sit unus.

Ad tertium dicendum, quod dicitur in I. ad Corinth. vii. 5. Siquidem sunt dii multi, & domini multi. Hoc dicitur secundum errorem quorundam, qui multos deos colebant, existimantes planetas, & alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Apostolus: Nobis autem unus Deus est.

ARTICULUS IV. 54

Utrum Deus sit maxime unus.

Inf. quæst. xviii. art. 3. cor. & quæst. xxxviii. art. 3. cor.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis, & minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

2. Præterea. Nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu, & potentia, cuiusmodi est punctus, & unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas, & punctus.

3. Præterea. Quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in IV. Metaph. (text. 3.) Ergo omne ens est maxime unum: Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed contra est quod dicit (a) Bernardus (Lib. V. de consid. cap. viii. in fin.) quod inter omnia, quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divine Trinitatis.

Respondeo dicendum, quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit, & maxime ens, & maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. (quæst. xi. art. 7.) Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet privatio secundum se non recipiat magis & minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis & minus, etiam ipsa privativa dicitur secundum magis & minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum, vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis, & minus, vel maxime unum.

Ad secundum dicendum, quod punctus, & unitas, (b) quæ est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi

(a) Al. Boetius. (b) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Duacenses vero & Lovanienfes legunt est. Camer. quæ sunt principia quantitatis.

in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum propter diversitatem accidentis, & subiecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem: quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus à nobis cognoscatur,

in tredecim articulis divisa.

Quia in superioribus consideravimus, qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum, qualiter sit in cognitione nostra, id est quomodo cognoscatur à creaturis: & circa hoc queruntur tredecim.

Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.

Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.

Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus facultatibus sit videre Dei essentiam.

Quinto, utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.

Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

Nono: utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

Decimo, utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videntur.

Undecimo, utrum in statu huius vite possit aliquis homo essentiam Dei videre.

Dodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vite possimus cognoscere.

Tertiodecimo, utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in presenti vite aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS I. 55

Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.

1. 2. quæst. lvi. art. 1. cor. & quæst. xciii. art. 2. cor. & iii. cont. cap. li. lvi. & lviii. & ver. quæst. viii. art. 1. & quol. 7. art. 2. & opus. li. cap. cv.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostronus enim super Joan. (hom. xiv. aliquantulum à princ.) exponens illud, quod dicit Joan. 1. Deum nemo vidit unquam, sic dicit: Ipsum quod est Deus, non solum Propheta, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabile est nature, qualiter videre poterit quod increabile est? Dionysius etiam in 1. cap. de div. Nomin. (à med. illius lect. 3.) loquens de Deo dicit: Neque sensus est ejus, neque phantasia; neque opinio, nec ratio, nec scientia.

2. Præterea. Omne infinitum, in quantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est (quæst. vii. art. 1.) ergo secundum se est ignotus.

3. Præterea. Intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensionem intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentiam, ut dicit Dionysius. (cap. 1. & 11. de divin. Nom.) Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea. Cognoscens ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distat. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. 1. 2. Videbimus eum sicuti est.

Respondeo dicendum, quod cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permutatione potentie, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut Sol, qui est maxime visibilis, videri non potest à vespertione propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt, quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima omnis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus; si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo: quod est alienum à fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi: in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intueatur effectum; & ex hoc admiratio in hominibus confurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius (cir. cap. in arg.) immediate ante verba proposita dicens: Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, & nec sensus est, &c. & Chrysostronus (eodem hom. xiv. parum ante med.) parum post verba prædicta subdit: Visorem hic dicit certissimum Patris considerationem, & comprehensionem tantam, quantum Pater habet de Filio.

Ad secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materie non perfectè per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum, quod se tenet ex parte formæ non limitate per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, & non primo modo, ut ex superioribus patet. (quæst. viii. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens; sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendere.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, & æquale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, & ut potentia ad actum; & secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.