

indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium; & inde est quod propter corruptionem linguarum infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus, & per accidens potest esse falsum iudicium: etiam in sensu recte disposito; quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

80. Ad primum ergo dicendum, quod sensus affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiatur in iudicio, quo iudicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam fit: & ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum, quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod sensus proprii sensibilibus falsus non est. Phantasia autem attribuit falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absens. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tamquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas: unde etiam Philosophus in V. Metaph. (tex. 34.) dicit, quod umbræ, & picture, & somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in agnoscere verum, & falsum.

ARTICULUS III.

Utrum falsitas sit in intellectu.

Ver. quest. 1. art. 12. & I. dist. 11. quest. 4. art. 17. & III. cont. cap. CVIII. §. 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in Lib. XXXIII. Q. 9. (quæst. xxxiii. in pr.) *Omni qui fallitur, id quod fallitur, non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in III. de Anima (tex. 31.) quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est quod dicitur in III. de Anima (tex. 21. & 22.) quod ubi compositio intellectuum est, ibi veritas, & falsum est: Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum, & falsum est in intellectu.

Respondetur dicendum, quod sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognita. Unde sicut res naturalis non deficit ab

esse, quod sibi competet secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum (art. præc.) quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, & circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilibus; ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero, vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quæ supra circa veritatem dicta est (quæst. XVI. art. 1.) quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit: sicut & veritatem; in sensu autem falsitas non est, ut cognita, ut dictum est (art. præc.)

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus quæ cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini: unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt: sic enim definitio non est solum falsa respectu cuius rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem; Animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem. Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere quando reducens illud in quod quid est, sic de eo iudicamus; sicut accidit in demonstrationibus: in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini (loc. cit.

in 1. argum.) quod omni qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa quæ non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectus terminis cognoscuntur ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subiecti.

ARTICULUS IV.

Utrum verum, & falsum sint contraria.

1. quest. LXIV. art. 3. & I. dist. 11. quest. 5. art. 1. & ver. quest. 1. art. 10.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod verum, & falsum non sint contraria. Verum enim, & falsum opponuntur, sicut quod est, & quod non est: nam verum est id quod est, ut dicit Augustinus (Lib. II. Soliloq. cap. v. in fine). Sed quod est, & quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum, & falsum non sunt contraria.

2. Præterea. Unum contrarium non est in alio. Sed falsum est in vero: quia, sicut dicit Augustinus in Lib. II. Soliloq. (cap. x.) *Tragedia non est falsus Hector, si non esset verus tragedius.* Ergo verum, & falsum non sunt contraria.

3. Præterea. In Deo non est contrarietas aliqua. Nihil enim divine substantie est contrarium, ut dicit Augustinus XII. de civit. Dei (cap. 11. circa fin.). Sed Deo opponitur falsitas: nam idolum in Scriptura mendacium nominatur Jerem. vii. 18. *Apprehenderunt mendacium: Glossa (Hieronymus) in hunc locum*, Id est idola. Ergo verum, & falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II. Perihor. (cap. ult.) ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Respondetur dicendum, quod verum, & falsum opponuntur ut contraria, & non sicut affirmatio, & negatio, ut quidam dixerunt.

Ad quæ evidentiam sciendum est, quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquid subiectum: & propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente; sicut non videns, & non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum: est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV. Metaphys. (tex. 4.) & Lib. V. text. 27.) cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum vi-

dere. Contrarium vero, & aliquid ponit, & subiectum determinat, nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit: est enim falsum, ut dicit Philosophus IV. Metaph. (tex. 27.) ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quod verum, & falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde & falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, & non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in II. Perihor. (cap. ult.) quod huic opinioni, Bonum est bonum, contraria est, Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subijcitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum, & bonum contraria sunt falso, & malo, & convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subiecto, quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, & omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria, & opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua; sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium, nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divine, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei.

in quatuor articulis divisæ.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia, & intellectu divino considerandum est de vita ipsius: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, quorum sit vivere.

Secundo, quid sit vita.

Tertio, utrum vita Deo conveniat.

Quarto, utrum omnia in Deo sint vita.

negligentia. **QUESTIO XIX.** In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

Post considerationem eorum quæ ad divi-
nam scientiam pertinent, considerandum
est de his quæ pertinent ad voluntatem divi-
nam; ut sit prima consideratio de ipsa Dei vo-
luntate; secunda de his quæ ad voluntatem
absolute pertinent; tertia de his quæ ad intel-
lectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quaruntur
tres quæstiones. **Prima**, utrum in Deo sit voluntas.
Secundo, utrum Deus velit alia à se.
Tercio, utrum quicquid Deus vult, ex ne-
cessitate vellet.

Quarto, utrum voluntas Dei sit causa re-
rum. **Quinto**, utrum voluntas divina sit assigna-
re aliquam causam.

Sexto, utrum voluntas divina semper im-
pleatur. **Septimo**, utrum voluntas Dei sit muta-
bilis.

Octavo, utrum voluntas Dei necessitatem
rebus volitis imponat.

Nono, utrum in Deo sit voluntas malo-
rum.

Decimo, utrum Deus habeat liberum ar-
bitrium.

Undecimo, utrum sit distinguenda in Deo
voluntas signi.

Duodecimo, utrum convenienter circa divi-
nam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS I. **De voluntate Dei.**
In qua de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod
in Deo non sit voluntas. Obiectum enim
voluntatis est finis, & bonum. Sed Dei non est
assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est
in Deo.

Præterea. Voluntas est appetitus quidam.
Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, im-

perfectiorem designat, quæ Deo non compe-
nit. Ergo voluntas non est in Deo.

Præterea. Secundum Philosophum in
III. de Anima (text. 54.) voluntas est mo-
vens motum. Sed Deus est primum movens
immobile, ut probatur VIII. Physicæ (text. 49.).
Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus Rom.
xii. 2. *Ut probetis, quæ sit voluntas Dei.*

Respondetur dicendum, in Deo voluntatem
esse, sicut & in eo est intellectus: voluntas
enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu
per suam formam, ita intellectus (a) est intel-
ligens actu per suam formam intelligibilem.

Qualiter autem res ad suam formam naturalem
hanc habet habitudinem, ut quando non habet
ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam,
quiescat in ea: & idem est de qualibet perfec-
tione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc
habitu ad bonum in rebus carentibus cogni-
tione vocatur appetitus naturalis. Unde & na-
tura intellectualis ad bonum apprehensum per
formam intelligibilem similem habitudinem ha-
bet, ut scilicet cum habet ipsam, quiescat in
illo; cum vero non habet, quærat ipsam: &
utrumque pertinet ad voluntatem.

Unde in
quolibet habente intellectum est voluntas, sicut
in quolibet habente sensum est appetitus ani-
malis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum
sit in eo intellectus: & sicut summi intelligere
est suum esse, ita suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nihil
aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est fi-
nis respectu omnium quæ ab eo fiunt, & hoc
per suam essentiam, cum per suam essentiam sit
bonus, ut supra ostensum est (quæst. vi. art. 3.).

Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in
nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ licet
ab appetendo nominetur, non tamen hunc so-
lum habet actum, ut appetat quæ non habet;
sed etiam ut amet quod habet, & delectetur in
illo: & quantum ad hoc voluntas in Deo po-
nitur, quæ semper habet bonum, quod est ejus
objectum, cum sit indifferens ab eo secundum
essentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod voluntas, cu-
jus objectum principale est bonum, quod est (b)
extra volentem, oportet quod sit mota ab alio;
sed objectum divine voluntatis est bonitas sua,
quæ est ejus essentia: unde cum voluntas Dei
sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed
à se tantum, eo modo loquendi quo intelligere,
& velle dicitur motus. Et secundum hoc
Plato dixit, quod primum movens movet se
ipsum.

ARTICULUS II. **De voluntate Dei.**
In qua de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

ARTICULUS II.

Utrum Deus velit alia à se.

I. dist. XLV. art. 2. & I. contr. cap. LXXIV. LXXV. & LXXXIV. & verit. quæst. XXIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod
Deus non velit alia à se. Velle enim
divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud
à se. Ergo non vult aliud à se.

Præterea. Volitum movet volentem, si-
cut appetibile appetitum, ut dicitur in III.
de Anima (text. 54.). Si igitur Deus velit
aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab
aliquo alio: quod est impossibile.

Præterea. Cuiusque voluntati sufficit
aliquid volitum, nihil querit extra illud. Sed
Deo sufficit sua bonitas, & voluntas ejus ex
ea saturatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud
à se.

Præterea. Actus voluntatis multiplicatur
secundum volita. Si igitur Deus velit se, &
alia à se, sequitur quod actus voluntatis ejus
sit multiplex, & per consequens ejus esse, quod
est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non
ergo vult alia à se.

Sed contra est quod Apostolus dicit I.
Thess. iv. 3. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio
vestra.*

Respondetur dicendum, quod Deus non so-
lum se vult, sed etiam alia à se; quod ap-
paret à simili prius introducto. Res enim na-
turalis non solum habet naturalem inclinatio-
nem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum,
cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum
habet; sed etiam ut proprium bonum in alia
diffundat, secundum quod possibile est. Un-
de videmus quod omne agens, in quantum
est actu, & perfectum, facit sibi simile. Un-
de & hoc pertinet ad rationem (a) volunta-
tis ut bonum quod quis habet, aliis commu-
nicet, secundum quod possibile est. Et hoc
præcipue pertinet (b) ad voluntatem divinam,
à qua per quamdam similitudinem derivatur
omnis perfectio. Unde si res naturales, in quan-
tum perfecte sunt, suum bonum aliis com-
municant, multo magis pertinet ad volunta-
tem divinam ut bonum suum aliis per simi-
litudinem communicet, secundum quod pos-
sibile est. Sic igitur vult & se esse, & alia;
sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in-
quantum concedit divinam bonitatem, etiam
alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod licet
divinum velle sit ejus esse secundum rem, ta-
men differt ratione, secundum diversum mo-
dum intelligendi, & significandi, ut ex su-
perioribus patet (quæst. xiii. art. 4.). In
hoc enim quod dico, Deum esse, non im-
portatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc
quod dico, Deum velle. Et ideo licet non sit
aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud
à se.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ
voluntatem propter finem, tota ratio (c) volen-
di est finis; & hoc est quod movet volun-
tatem. Et hoc maxime apparet in his quæ vo-
luntatem tantum propter finem. Qui enim vult
sumere potionem amaram, nihil in ea vult
nisi sanitatem: & hoc solum est quod mo-
vet ejus voluntatem. Secus autem est in eo
qui sumit potionem dulcem, quam non so-
lum propter sanitatem, sed etiam propter sa-
tisfactionem velle potest. Unde cum Deus alia à se
non velit nisi propter finem, qui est sua bo-
nitas, ut dictum est (art. præc.) non sequitur
quod aliquid aliud movet voluntatem ejus
nisi bonitas sua: & sic sicut alia à se intelli-
git intelligendo essentiam suam, ita alia à se
vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod
voluntati divine sufficit sua bonitas, non se-
quitur quod nihil aliud velit, sed quod ni-
hil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut
etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex
hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, ta-
men in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intel-
ligere divinum est unum, quia multa non
videt nisi in uno; ita velle divinum est unum,
& simplex: quia multa non vult nisi per unum,
quod est bonitas sua.

ARTICULUS III. **De voluntate Dei.**
In qua de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

De voluntate Dei. In qua
de voluntate Dei, et de voluntate
creaturarum.

(a) Ita Nicolaus. Al. omittitur est. (b) Ita cod. Alcan. editi omnes quos vidimus extra voluntatem.

(a) Al. bonitatis. (b) Al. ad bonitatem. (c) Al. movendi.

tabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporeis non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in *Plat. xxxi. i. c. Cor. ment. & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex se ipsis, & non quasi ab aliis nota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem, & motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; & hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumentum competit sola executio actionis.

(a) Inveniuntur igitur quadam quæ movent se ipsa, non habito respectu ad formam, vel finem, quæ inest eis à natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma, per quam agunt, & finis, propter quem agunt, determinatur eis à natura: & huiusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis à natura, movent se ipsas secundum augmentum, & decrementum. Quædam vero ulterius movent se ipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt: & huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent se ipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, (b) movent solum se ipsa motu dilatationis, & contractionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta, & tangencia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotionem motu processivo.

Sed quamvis huiusmodi animalia formam, quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per se ipsa præstunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus; sed est eis inditus à natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent se ipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstunt. Quod quidem non fit nisi per rationem, & intellectum; cuius est cognoscere proportionem finis, & eius quod est ad finem, & unum ordinare in alterum.

(a) Ita omnes edidi, et cod. Alcan. sic. Inveniuntur ergo quadam quæ movent se ipsa solum quantum ad executionem motus; sed forma per quam agunt, & decrementum, omittit.

(b) Edit. Rom. moventur solum infra se ipsa motu &c. Nonnam lectionem habent edidi reliqui omnes, & M. S. Alcan.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum: hæc enim perfectius movent se ipsa: & huius est signum, quod in uno & eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; & potentia sensitiva per suum imperium movent organa, quæ exequentur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, & hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, & ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cuius sua natura est ipsum ejus intelligere, & cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vite: tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in XII. Metaphisicæ (text. 5. r.) ostendit quod Deus sit intelligens, concludit, quod habeat vitam perfectissimam, & sempiternam; quia intellectus ejus est perfectissimus, & semper in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in IX. Metaphisicæ (text. 16. r.) duplex est actio: una quæ transit in exterioriorem materiam, ut calefacere, & setare; alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire, & velle: quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfectus, scilicet existentis in potentia; huiusmodi autem actio est actus perfectus, id est existentis in actu, ut dicitur in III. de Anima (text. 28.) Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere: & per hunc modum etiam Plato posuit, quod Deus movet se ipsum, non eo modo quo motus est actus imperfectus.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse, & suum intelligere, ita & suum vivere: & propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis

inferioribus recipitur in natura corripibili, quæ indiget & generatione ad conservationem speciei, & alimento ad conservationem individui: & propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili; sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia sint vita in Deo.

L. contro. cap. XIII. fin. & verit. quest. IV. ubi et de ratione artic. 8. et non vult.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. xviii. 28. *In ipso vivimus, movemur, & sumus.* Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

Præterea. Omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Cum igitur non omnia vivant in se ipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

Sicut Augustinus dicit in Lib. de vera Religione (cap. xxix. circa med.) substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quæ in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in se ipsis: quod tamen videtur esse falsum, cum in se ipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

Præterea. Sicut sciuntur à Deo bona, & ea quæ sunt secundum aliquod tempus, ita mala, & ea quæ Deus potest facere, sed nunquam (a) sunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam (b) mala, & quæ nunquam sunt, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo: quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Joann. i. 4. *Quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (artic. præced.) vivere Dei est ejus intelligere; in Deo autem est idem intellectus, & quod intelligit, & ipsum intelligere ejus. Unde quicquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cum omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sint ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur, & conservantur virtute divina; sicut dicimus, ea esse in nobis quæ sunt in nostra potestate: & sic crea-

turæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis: & hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur, & sumus*: quia etiam nostrum vivere, & nostrum esse, & nostrum moveri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente: & sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato: sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale, & intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale, & sensibile. Unde & rationes rerum quæ in se ipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis verisimodo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in se ipsis: propter quod & Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum, quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in se ipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent (c) in mente divina: sicut domus nobilior esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente, quia (d) illa est domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quod mala sint vita in Deo. Ea vero quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, in quantum intelliguntur à Deo; non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

(a) Al. sicut. (b) Ita Codd. Alcan. & Tarrac. cum plurimis edit. Al. mala quæ nunquam fiunt.

(c) Al. habet. (d) Al. hæc, & infra illa.

8. Th. Oper. T. III.

3. Præterea. Quicquid est Deo naturale, est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, & principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est (quæst. 11. art. 3. in corp.). Sed naturale est ei velle quicquid vult: quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in V. Metaph. (text. 6.). Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea. Non necesse esse, & possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam cum non velle illud, & possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, & sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum, & mutabile.

5. Præterea. Ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinatur ad unum, ut dicit Commentator in II. Physic. (text. 48.). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinatur ad effectum, & sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea. Quicquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus Eph. 1. 11. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis sue.* Quod autem operatur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondendo dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, & ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitu terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Volumus enim divina necessariam habitudinem habere ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut & voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut & qualibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium & principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in fi-

nem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vite; & navem, volentes transitarere. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut æquum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire: & eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia à se eum velle non sit necessarium absolute, & tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creaturæ.

Ad quintum dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium; ita & divinum velle; & divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scientiam, non autem divinum velle ad volitum: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent

necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria: propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV. 118

Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

I. dist. XLV. art. 3. & III. cont. cap. XCVII. & IV. cap. X. princ. & pot. quæst. 111. art.

15. & Psalm. 1. contr. 2. &

Jo. v. lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius cap. IV. de divinis Nominibus (circa princ. lect. 1.). *Sicut noster Sol non rationant, aut præteligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita & bonum divinum per ipsum essentiam omnibus existentibus innuit bonitatis divinæ radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans, & præteligens. Ergo Deus non agit per voluntatem: ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea. Id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, & non per voluntatem: voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea. Quicquid est causa alicujus per hoc quod est tale, est causa per naturam; & non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in I. de doctrina christi. (cap. XXI. in fin.) quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, & non per voluntatem.

4. Præterea. Unius rei una est causa. Sed rerum creaturarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 8.). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11. 26. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisset?*

Respondendo dicendum, quod necesse est dicere, voluntatem Dei esse causam rerum, & Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat intellectus, & natura, ut probatur in II. Physicorum (text. 49.) necesse est ut agenti per na-

(a) Al. modus. (b) Al. scientie.

turam prædeterminetur finis; & media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagitta prædeterminatur finis, & certus (a) motus à sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum, & voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum, & voluntatem agat.

Secundo ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno & eodem modo operatur, nisi impediatur; & hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit: unde quandoque est tale, non facit nisi tale: omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed continet in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum, & infinitum in essendo: quod est impossibile, ut ex superioribus patet (quæst. VII. art. 2.). Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis, & intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundum quod præexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem & per modum intelligibilem procedunt ab eo, & sic per consequens per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est ejus intelligere, & velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus, & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, *quia Deus bonus est, sumus*, inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (art. 2. in solut. ad 3. præcipue.).

Ad quartum dicendum, quod unius & ejusdem effectus etiam in nobis est causa (b) scientia ut dirigens, quæ concipitur forma operis; & voluntas ut imperans: quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod

quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V.

Utrum voluntatis divina sit assignare aliquam causam.

II. diff. xli. art. 3. cor. & 1. cont. cap. lxxxvi. & Lib. II. cap. xxviii. & xxix. & 1. cont. Lib. III. cap. xxviii.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntatis divina sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus Lib. lxxxiii. Q. 1. (quæst. xlv. parum à med.) *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agentis voluntarij, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea. In his quæ sunt à volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (art. præc.) Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere nisi solam voluntatem divinam; & sic omnes scientiæ essent supervacue, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur: quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinae.

3. Præterea. Quod sit à volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ sunt, dependant ex simplici ejus voluntate; & non habeant aliquam causam aliam: quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Q. 1. (quæst. xxviii.) *Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur: nihil (a) autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quod vult.*

Respondetur dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad ejus evidentiam considerandum est, quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam allicujus volentis, ut velit, & allicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si scilicet intelligat principium, & scilicet conclusionem, intelligentia principij est causa scientiæ

conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspicere conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligere principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, & alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem, & ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea quæ sunt ad finem, in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult (b) hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei rationalis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Effer tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, & non dependentes à divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III. de Trinit. (cap. 11. in med.) *Placuit (c) vanitati Philosophorum etiam aliis causis efficiens contingentes tribuere, cum omnino videre non possint superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei.*

Ad tertium dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquid alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent; utpote si dicamus, quod Deus voluit hominem habere manus, ut deferrent intellectui operando diversa opera; & voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo; & voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines, creatos ulteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

ART.

(a) *Al. tamen: Augustini textus sic habet: Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem &c.* (b) *Ita edit. omnes. Codd. Alen. & Camer. non habent ultimum hoc.* (c) *Al. Licuit vanitati.*

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas Dei semper impleatur.

II. diff. xlviii. art. 1. & 2. & III. diff. xxxv. quæst. 11. art. 3. quæst. 11. & 12. quæst. 11. art. 2. & 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10. & 11. & 12. & 13. & 14. & 15. & 16. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus I. ad Timoth. 1. 4. *quod Deus vult omnes homines salvos fieri.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea. Sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit: multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea. Voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (art. præc.) Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo & effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum: non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. cxiii. *Omnia, quæcumque voluit Deus, fecit.*

Respondetur dicendum, quod necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad ejus evidentiam considerandum est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid quod non est homo, vel vivum, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet: potest enim aliquid fieri extra ordinem allicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem allicujus causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quod si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducat per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cæli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod di-

vina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate, secundum nunc ordinem, relabatur in ipsam secundum alium; sicut peccatoris qui quantū est in se, recedit à divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justiciam puniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*, &c. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus sit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus (Lib. I. de prædest. Sanct. cap. vii. & Enchirid. cap. cxi.) Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, & feminas, Judæos, & Gentiles, parvos, & magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio secundum Damascenum (Lib. II. orthod. Fid. cap. xxi.) non multum à fin. intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volutorum.

Ad ejus intellectum considerandum est, quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum; quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, & contrario se habet: sicut hominem vivere est bonum, & hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, & malum est eum vivere: unde potest dici, quod iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvum, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid: quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in se ipsis sunt, in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus: quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid velle eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleis quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quicquid Deus simpliciter

placiter vult, sit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitivus virtutis est, secundum quod cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivus est ordinatus ad res, secundum quod in se ipsis sunt. Quicquid autem potest habere rationem entis, & veri, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis: & ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum cause secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens: quia si effectus nullo modo posset suum ordinem evadere: & sic est de voluntate Dei, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII.

121

Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Art. 1. corp. & ad 3. & 4. & 1. cont. cap. LXXXI. & II. cap. XXV. fin. & III. cap. XCI. & XCVIII. fin. & per. quest.

111. art. 7.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. vi. 7. *Pœnitent me fecisse hominem.* Sed quemcumque poenitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

Præterea. Jerem. xviii. 7. ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem, & adversus regnum, ut eradicem, & destruiam, & disperdam illud; sed si poenitentiam egerit gens illa à malo suo, & ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

Præterea. Quicquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit nam quandoque præcepta legalia observari quandoque prohiberi. Ergo habet mutabilem voluntatem.

Præterea. Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (art. 3. hujus quest.). Ergo potest velle, & non velle. idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile: sicut quod potest esse, & non esse, est mutabile secundum substantiam; & quod potest esse hic, & non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Num. xxiii. 19. *Non est Deus quasi homo, ut mentiarur, neque ut filius hominis, ut mutetur.*

(a) Ita add. Alcan. Camer. Rom. & Tarrac. quibus concinunt Nicolai, & Patro. edit. Rom. voluntatis.
(b) Cod. Alcan. Uno modo si de novo &c. & infra. Alio modo, si de novo &c.

Respondendo dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, & aliud est velle aliquid mutari. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, & postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius (a) volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. (b) Uno modo sic quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliatur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra quest. 19. art. 1. & quest. xiv. art. 15. quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus; quavis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Si igitur Deus poenituisset dicitur secundum similitudinem operationis, inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei, cum sit causa prima, & universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute, & scientia, & voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, Lazarus non resurgens; respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere, Lazarus resurgens. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel è converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritum; quod

tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum prædixit Ezechie: *Dispositio domus tue, quia morieris, & non vives*, ut habetur Isaia xxxvi. 11. neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia, & voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (Moral. XVI. cap. v. in princ.) quod Deus (a) immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Pœnitentiam agat, & ego*, intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent quod comminatus sunt, poenitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi, quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est (art. 3. hujus quest.).

ARTICULUS VIII.

122

Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

1. 2. quest. x. art. 4. & 1. cont. cap. LXXXV. & III. cap. LXXI. usque LXXVII. & LXXIX. fin. & 1. Perib. lect. 14.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. ciii.) *Nullus sit salvus, nisi quem Deus voluerit salvare.* Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.

Præterea. Omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia & natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II. Physic. (tex. 84.) Sed voluntas Dei non potest impediri: dicit enim Apostolus ad Rom. ix. 19. *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

Præterea. Illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res create à Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera. Si aliquid Deus vult, illud est: omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra. Omnia bona quæ sunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia

bona ex necessitate eveniunt: & sic perit liberum arbitrium, & consilium, & omnia hujusmodi.

Respondendo dicendum, quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ, sicut virtus Solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo quia si distinctio contingentium à necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem, & voluntatem divinam: quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fieri, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur infirmis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Dum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed & quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam effectibus aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; se propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos preparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo non absoluta, sed conditionalis: necesse est enim hanc conditionalem veram esse: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum mo-

(a) Al. immutat rem.

modum priorem. Unde & ea quæ sunt à voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULUS IX.

Utrum voluntas Dei sit malorum.

I. diff. XLVI. art. 4. & I. cont. cap. xcv. & I. cap. xxv. fin. & po. quæst. 1. art. 6. & I. quol. 4. quæst. 2. art. 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est: dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. xvi. circa princip.) *Quamvis ea quæ mala sunt, inquantum mala sunt, non sunt bona; tamen ut non solum sunt bona, sed etiam ut sunt mala, bonum est fieri.* Ergo Deus vult mala.

2. Præterea. Dicit Dionysius iv. cap. de div. Nom. *Errit malum ad omnia*, idest universi, perfectionem conferunt: & Augustinus dicit in Enchir. (cap. x. in fin. & xi. in princ.) *Ex omnibus conficit universitatis admirabilis pulchritudo: in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, & loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant, & laudabiliora sint, dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem, & decorem universi: quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea. Mala fieri, & non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri: quia, cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impletur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Lib. lxxxiii. Q. (quæst. 11.) *Nullo sapiente homine auctore fit bono deterior. Est autem Deus omni sapiente homine prestantior.* Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente. Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Respondetur dicendum, quod, cum ratio boni fit ratio appetibilis, ut supra dictum est (quæst. v. art. 1.) malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquid malum, inquantum huiusmodi, appetatur neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectu, qui est voluntas. Tamen aliquid malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquid bonum: & hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit pri-

vationem, vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius forme, & generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum; cui conjungitur occisio animalis, similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem, quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquid bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenæ vult, volendo aliquid bonum, cui conjungitur tale malum: sicut volendo iustitiam vult poenam, & volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse, vel fieri: quia licet mala non sine bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri: quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquid bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod (a) dicitur mala esse, vel fieri. Sed hoc non recte dicitur: quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequatur aliquid bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum perfectionibus claresceret patientia Martyrum. Et ideo non potest dici, quod talis ordo ad bonum importaretur per hoc quod dicitur, quod malum esse, vel fieri sit bonum: quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem, & decorem universi, nisi per accidens, ut dictum est (in solut. ad arg. præc.) Unde & hoc quod dicit Dionysius, quod *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconvenientiens.

Ad tertium dicendum, quod licet mala fieri, & mala non fieri contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, & velle mala non fieri non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri; & hoc est bonum.

AR-

(a) Ita fere omnes edidit. Nicolaus: dicitur: Bonum est mala esse, vel fieri.

ARTICULUS X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

II. diff. xxv. quæst. 1. art. 1. & I. cont. cap. lxxxviii. & veris. quæst. xxiv. art. 4. & I. mal. quæst. xvi. art. 5. corp.

AD decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homilia de filio prodigo (& est epist. cxlvi. ad Damasum prop. fin.) *Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera cum sint liberi arbitrii, in utramque partem stulti possunt.*

2. Præterea. Liberum arbitrium est facultas rationis, & voluntatis, qua bonum, & malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est (art. præc.) Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in Lib. II. de Fide (cap. 111. parum à med.) *Spiritus sanctus dividit singulis, pro vult, idest libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.*

Respondetur dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum: unde & alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3. huius quæst.) respectu illorum quæ non ex necessitate vult liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est defectus in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est (loc. proxime cit.) manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle: & tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse, vel non esse: sicut & nos, non peccando, possumus velle sedere, & non velle sedere.

ARTICULUS XI.

Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

II. diff. XLV. art. ult. & ver. quæst. xlii. art. 3.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita & scientia. Sed non assignantur ali-

qua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea. Omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia: quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur (Psal. cx. 2.) *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipitur.

Respondetur dicendum, quod in Deo quædam dicuntur proprie, & quædam secundum metaphoram, ut ex supra dictis patet (quæst. xlii. art. 3. præcipue.) Cum autem aliquæ passionis humanæ in divinam prædicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum iræ; & propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur; sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quod velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. vi. 10. *Fiat voluntas tua sicut in celo, & in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem, & iram: quia ira de Deo numquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem proprie de Deo dicitur: & ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, & metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia, non est causa eorum quæ sunt; nisi per voluntatem: non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus: & ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quod Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur: sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira, sed punitio, eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

P s

AR-

ARTICULUS XII. 126

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

I. dist. XLV. art. 4. & veris. quæst. XXIII. art. 3.

Ad dodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet: *prohibitio, præceptum, consilium, operatio, & permissio.*

Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; & eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent esse opposito dividi.

2. Præterea. Nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient. XI. Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendendi non debet.

3. Præterea. Operatio, & permissio communiter ad omnes creaturas pertinet: quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium, & prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea. Malum pluribus modis contingit quam bonum: quia *bonum contingit uno modo, sed malum omnimodum*, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. vi. à med.) & per Dionysium in IV. cap. de div. Nom. (aliquantulum à med.) Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet prohibitio; respectu vero boni duo signa, scilicet consilium, & præceptum.

Respondeo dicendum, quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevit demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum, vel per alium. Per se ipsum quidem, inquantum facit aliquid vel directe, vel indirecte & per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, inquantum non impedit operationem: nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII. Physic. (text. 32.) Et quantum ad hoc dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod sic præcipiendo quod quis vult, & prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tamquam signa voluntatis.

Quod enim præceptum, consilium, & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. vi. 10. *Fiat voluntas tua sicut in ca-*

lo, & in terra. Quod autem permissio, vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid. (cap. xcvi. in fin.) *Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel finiendo ut fiat, vel ipse faciendo.* Vel potest dici, quod permissio, & operatio referantur ad præsens: permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum: ad futurum vero prohibitio respectu mali; respectu vero boni necessarii præceptum: respectu vero superabundantis boni consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere præcepto, & consilio, & operationi, & prohibitioni, vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta; ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti; non autem præceptum, vel consilium: tum quia hæc est de præsent, illud de futuro: tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium: ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus: & ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie, & per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina: & ideo circa alias non habent locum nisi operatio, & permissio.

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat à voluntate divina: & ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam: quia quædam sunt sine quibus fructum divinæ bonitatis consequi non possumus; & respectu horum est præceptum: quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur; & respectu horum est consilium. Vel dicendum, quod consilium est non solum de melioribus bonis affectandis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei,

in quatuor articulis divisa.

Einde considerandum est de his quæ abfolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis & passionis animæ, ut gaudium, amor, & huius-

modi; & habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, & huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo de iustitia Dei, & misericordia eius.

Circa primum queruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sit amor.

Secundo, utrum amet omnia.

Tertio, utrum magis amet unum quam aliud.

Quarto, utrum meliora magis amet.

ARTICULUS I. 127

Utrum amor sit in Deo.

Inf. quæst. LXXXI. art. 5. ad 1. & III. dist.

XXXI. art. 1. & I. cont. cap. LXXXIX. xc.

xc. & xcvi. & Lib. IV.

cap. XIX.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea. Amor, ira, tristitia, huiusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia, & ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

3. Præterea. Dionysius dicit IV. cap. de div. Nom. *Amor est vis unitiva, & concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur I. Joan. IV. 16. *Deus caritas est.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis, & cuiuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum, & malum sicut in propria objecta; bonum autem principaliter & per se sit objectum voluntatis, & appetitus; malum autem secundario, & per aliud inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis, & appetitus, qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, & amorem quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus quod est communis, naturaliter est prius: unde intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione; sicut gaudium, & delectatio est de bono præsentis, & habito; desiderium autem, & spes de bono nondum adeptum. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum: unde amor naturaliter est prius actus voluntatis, & appetitus: & propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam

radicem: nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato: odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ: & similiter tristitiam, & cætera huiusmodi manifestum est in amore referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, remouentur alia. Otensum est autem (quæst. XIX, art. 1.) in Deo esse voluntatem: unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognitiva non movet nisi mediante appetitiva; & sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III. de Anima (text. 57. & 58.) ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo: unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitantur aliqua transmutatio corporis, & maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passionem dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, & gaudium, & delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passionem sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi: & sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in VII. Ethicor. (cap. ult. ad fin.) quod Deus una & simplici operatione gaudet: & eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, & aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus: sicut in ira, ut dicitur in I. de Anima (text. 15. 63. & 64.) materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam harum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti, & in tristitia, quæ est mali habiti: & eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, ut amor, & gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est (ad præc. arg.) illa quæ imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphorice propter similitudinem effectus, ut supra dictum est (quæst. I. art. 2. ad 2. & quæst. præc. art. 11.) Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor, & gaudium; tamen sine passione, ut dictum est (in isto art. & quæst. præc. art. 11.)

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis