

ARTICULUS XII. 126

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

I. dist. XLV. art. 4. & veris. quæst. XXI. 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.

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

2. Præterea. Operatio, & permissio communiter ad omnes creaturas pertinent: 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.

3. 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. (aliquantum 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, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte & per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum 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, in quantum 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 aliquid velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tamquam signa voluntatis.

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

lo, & in terra. Quod autem permissio, vel operatio dicuntur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid. (cap. xcv. in fin.) *Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel spondendo 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 præsentibus, 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 quadam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie, & per se. Sed alie creature 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 quadam sunt sine quibus fructuonem divinæ bonitatis consequi non possumus, & respectu horum est præceptum: quadam 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 divisâ.

DEinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis & passionibus 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 quæruntur 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 principalius & per se sit objectum voluntatis, & appetitus; malum autem secundario, & per aliud in quantum 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 communius, naturaliter est prius: unde & intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quadam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione; sicut gaudium, & delectatio est de bono præsentibus; & habitus; desiderium autem, & spes de bono nondum adeptis. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitus, sive non habitus: 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 amate: & 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. Ostensum 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 concomitatur aliqua transmutatio corporis; & maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, & gaudium, & delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones 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 eius 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

1111. 19. Omne animal diligit sibi simile. Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similis. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

Respondendo dicendum, quod necesse est dicere secundum prædicta, quod Deus magis diligit meliora. Dicitur enim (art. 2. & 3. præc.) quod Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quam ei majus bonum velle: voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; & sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amant.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum: quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimmo ex hoc factus est victor gloriosus: factus enim est principatus super humerum ejus, ut dicitur Jsa. ix. 6.

Ad secundum dicendum, quod naturam humanam assumptam à Dei Verbo in persona Christi, secundum prædicta (in arg. præc.) Deus plus amat quam omnes Angelos; & melior est; maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelice comparando, secundum ordinem ad gratiam, & gloriam aequalitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis, & Angeli, ut dicitur Apoc. xx. ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, & quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum, quod hæc dubitatio de Petro, & Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (tract. hic sup. cit.) refert hoc ad mysterium, dicens, quod vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quæ significatur per Joannem: quia magis sentit præsentis vite angustias, & æstuantius ab eis liberari desiderat, & ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat, non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

Quidam vero dicunt, quod Petrus plus diligit Christum in membris, & sic etiam à Christ-

to plus fuit dilectus: unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes vero plus dilexit Christum in se ipso, & sic etiam plus ab eo fuit dilectus: unde ei commendavit Matrem. Alii vero dicunt, quod incertum est, quia horum plus Christum dilexerit amore charitatis; & similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vite æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes vero plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia quæ Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem, & puritatem. Alii vero dicunt, quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentissimum donum charitatis. Joannem vero plus quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, & magis dilectus; sed Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc judicare: quia, ut dicitur Prov. xvi. 2. spirituum ponderator est Dominus, & non alius.

Ad quartum dicendum, quod poenitentes, & innocentes se habent sicut excedentia, & excessiva. Nam sive sint innocentes; sive poenitentes, illi sunt meliores, & magis dilecti qui plus habent de gratia; cæteris tamen paribus innocentia dignior est, & magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente: quia plerumque poenitentes cautions, humiliores, & ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (hom. xxxiv. in Evang. aliquant. à princ.) quod dux in prelio eum militem plus diligit qui post fugam (a) conversus fortiter hostem premit, quam qui nunquam (b) fugit, nec unquam fortiter fecit. Vel alia ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum poenitenti, qui meruit penam; quam innocenti, qui non meruit; sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quam si dentur Regi.

Ad quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundum quod, dandum est ei ex bonitate divina aliquid bonum. Secundum ergo illud tempus, quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquid aliud tempus sit peior: quia & secundum aliquid tempus non est nec bonus, neque malus. (c)

QUÆST.

(a) Gregorii textus reversus. (b) Ibid. terga præbuit, & nunquam aliquid fortiter gessit. (c) Addit Nicolaus nempe cum natus adhuc non est.

QUÆSTIO XXI.

De justitia, & misericordia Dei, & misericordia hominis.

Primo, utrum in Deo sit justitia. Secundo, utrum justitia ejus veritas dici possit. Tertio, utrum in Deo sit misericordia. Quarto, utrum in omni opere Dei sit justitia & misericordia.

ARTICULUS I.

De primo sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

Præterea. Quicunque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1. 11. Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis. Non ergo ei justitia debet attribui.

Præterea. Actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

Præterea. Quicquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ: dicit enim Boetius in Lib. de heb. (cujus Lib. titulus est An omne quod est, bonum sit, circa fin.) quod bonum essentiam, justum vero actum respicit. Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in Psal. x. 8. Justus Dominus, & justitiam dilexit.

Respondendo dicendum, quod duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione, & acceptione, ut puta quæ consistit in emptione, & venditione, & aliis hujusmodi communicationibus, vel commutationibus; & hæc dicitur à Philosopho in V. Ethic. (cap. iv.) justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et hæc non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus Rom. 11. 35. quis prior dedit illi, & revertetur ei? Alia quæ consistit in distribuendo, & dicitur distributiva justitiæ, secundum quod aliquis gubernator, vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familie, vel cujuscumque multitudinis gubernate demonstrat hujusmodi justitiam in gubernate; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius in 11. cap. de div. Nom. (non procul à fine lect. 4.) Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum unicuiqueque existentium dignitatem, & unicuiqueque usuram in proprio salvat ordine, & virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam sunt, circa passionem, sicut temperantia circa concupiscentiam; fortitudo circa timores, & audacias, mansuetudo circa iram; & hujusmodi virtutes. Deo autem non possunt nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passionem sunt, ut supra dictum est (quæst. xx. art. 1.) neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes, sicut in subiecto, ut dicit Philosophus in III. Ethic. (cap. x.) Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa dationes, & sumptus, ut justitia, & liberalitas; & magnificentia: quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum enim est secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in X. Ethic. (cap. viii.).

Ad secundum dicendum, quod cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum, velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est factio lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta, & justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, juste facit, sicut & nos, quod secundum legem facimus, juste facimus; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur; sicut est servus domini, & non est converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ, vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad alium creatum, sicut partes ordinantur ad totum, & accidentia ad substantias, & unaqueque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur & debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei create; & utroque modo Deus debetur reddi. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod ejus sapientiæ, & voluntatis, habet; & quod suam bonitatem manifestat; & secundum hoc justitia Dei respicit deponentiam.

quis vult aliter, & in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi; & sic illud bonum querit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo; sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (quæst. xv. art. 1. & 2.) In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi; & sic utitur eo tamquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

ARTICULUS II. 128

Utrum Deus omnia amet.

1. 2. quæst. cx. art. 1. corp. & III. dist. xxxi. art. 1. & 2. & I. cont. cap. xci. & III. cap. cl. princ. & ver. quæst. xxvii. art. 1. corp. & ver. quæst. 11. art. 7. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium xv. cap. div. Nom. (par. 1. vers. finem lect. 10.) amor amantem extra se ponit, & eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere, quod Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere, quod Deus alia à se amet.

Præterea amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à se ipso.

Præterea duplex est amor, scilicet concupiscentiæ, & amicitie. Sed Deus creaturas irracionales non amat amore concupiscentiæ, quia nullius extra se eget; nec etiam amore amicitie, quia non potest ad res irracionales haberi, ut patet per Philosophum in VIII. Ethicorum (cap. 11.) Ergo Deus non omnia amat.

Præterea. In Psal. v. 7. dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem simul odio habetur, & amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sapient. xi. 25. *Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Respondendo dicendum, quod Deus omnia existentia amat: nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, & similiter quilibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra

(a) *Al. providentiæ.*

(quæst. xix. art. 4.) quod voluntas Dei est causa omnium rerum: & sic oportet quod instanti habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est vultum à Deo. Cuiuslibet igitur existenti Deus vult aliquid bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso bonitas eius vel vera, vel æstimata provocat amorem, quo ei volumus & bonum conservari quod habet, & addi quod non habet; & ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se, in amatum translatum, in quantum vult amato bonum, & operatur per suam providentiam, sicut & sibi. Unde dicit Dionysius xv. cap. de divin. Nomin. (loco cit. in arg. 1.) *Adendum est autem & hoc pro veritate dicere, quod & ipse omnium causa per abundantiam amantis bonitatis extra se ipsum sit ad omnia existentia (a) providentiis.*

Ad secundum dicendum, quod licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo; tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, & eadem ratione amavit, sicut & nos per similitudines rerum; quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad racionales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, & communicationem in operibus vitæ, & quibus contingit bene evenire, vel male secundum fortunam, & felicitatem; sicut & ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irracionales non possunt pertingere ad amandum Deum neque ad communicationem intellectuales, & beate vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitie, sed amore concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad racionales creaturas, & etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, & nostram utilitatem. Concupiscentiam enim aliquid & nobis, & aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unum & idem secundum aliquid amari, & secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt nature quædam, amat: sic enim & sunt, & ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficient; & hoc in eis à Deo non est: unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

AR-

ARTICULUS III. 129

Utrum Deus aequaliter diligat omnia.

II. dist. xxvi. art. 1. ad 2. & III. dist. xix. art. 5. quæst. 1. & dist. xxvii. art. 4. & I. cont. cap. xci.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus aequaliter diligat omnia. Dicitur enim Sapient. vi. 8. *Aequaliter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo aequaliter amat omnia.

Præterea. Amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis, & minus non recipit. Ergo nec amor ejus: non igitur quædam aliis magis amat.

Præterea. Sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, & voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus super Joann. (tract. cx. à med. æquivalenter:) *Omnia diligit Deus quæ fecit, & inter ea magis diligit creaturas racionales, & in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, & multo magis ipsum Unigenitum suum.*

Respondendo dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis, vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis, vel minus intensus; & sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno & simplici actu voluntatis, & semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amare: & sic dicitur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate: & hoc modo necesse est dicere, quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (art. præc.) non est aliquid alio melius, si Deus non vellet nisi majus bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo aequaliter esse cura de omnibus, non quia equalia bona sua cura omnibus dispenseret, sed quia ex equali sapientia, & bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, & velle significant solum actus, non autem in sua

(a) *Edi. Rom. & Patav. meliorem.*

significatione includunt aliqua objecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis, vel minus scire, aut velle, sicut circa amorem dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS IV. 130

An Deus semper magis diligat meliora.

III. dist. xxxi. art. 5. quæst. 1. 2. 3. & 4. & dist. xxxi. quæst. 11. art. 3. quæst. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus, & homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum: quia dicitur Rom. viii. 32. *Pro proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Præterea. Angelus est melior homine: unde in Psal. viii. 7. dicitur de homine: *Minuisti eum paulo minus ab Angelis.* Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum: dicitur enim Hebr. 11. 16. *Nisquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Præterea. Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat: unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens: *Sinon Joannes diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quam Petrum: ut enim dicit Augustinus super illud Joann. xx. *Vidit Discipulum quem diligebat Jesus* (tract. ult. in Joann. post princ.) *;* Hoc ipso signo Joannes, à cæteris discipulis differitur: non quod solus eum, sed quod plus eum cæteris diligebat. *Non ergo semper magis diligit meliora.*

Præterea. Melior est innocens poenitente, cum poenitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus (cap. 11. in Isaiam super illud, *Peccatum suum ut Sabana prædicaverint.*) Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet: dicitur enim Luc. xv. 7. *Dico vobis, quod majus gaudium erit in celo super uno peccatore poenitentem agentem quam super nonaginta a novem justis, qui non trahunt poenitentiam.* Ergo Deus non semper magis diligit (a) meliora.

Præterea. Melior est justus præcitus quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra. Unumquodque diligit sibi simile, ut patet per illud quod habetur Eccli.

xiii.

ipsum, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creaturae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quod habeat manus, & quod ei alia animalia serviant: & sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae, & conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condescendit suae bonitatis, quandoque vero retribuit pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens (Prologii cap. x.) *Cum punit malum, iustum est, quia illorum (a) meritis convenit; cum vero parci malis, iustum est, quia bonitati suae condescendit esse.*

Ad quartum dicendum, quod licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur, quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum: quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur, quod bonum comparatur ad iustum sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II. 132

Utrum iustitia Dei sit veritas.

IV. dist. XLVI. quest. 1. art. 1. quest. 3.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas. Iustitia enim est in voluntate; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (in dial. verit. cap. xiiii.) veritas autem est in intellectu secundum Philosophum in VI. Metaph. (text. 8.) & in VI. Ethic. (cap. 11. & vi.) Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea. Veritas secundum Philosophum in IV. Ethic. (cap. viii.) est quedam alia virtus à iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiae.

Sed contra est quod in Psal. LXXXIV. 11. dicitur *Misericordia, & veritas obviaverunt sibi*, & ponitur ibi veritas pro iustitia.

Respondeo dicendum, quod veritas consistit in adaequatione intellectus, & rei, sicut supra dictum est (quest. xvi. art. 1.) Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula, & mensura; & converso autem est de intellectu qui accipit scientiam à

(a) *de demeritis.*

rebus. Quando igitur res sunt mensura, & regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est, vel non est, opinio nostra, & oratio vera, vel falsa est. Sed quando intellectus est regula, vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quod res adaequatur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera iusta ad legem, cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quantum ad legem regulantem est in ratione, vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quedam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis, qualis est: & sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam, & regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS III. 133

Utrum misericordia competat Deo.

2. quest. xxx. art. 2. ad 1. & IV. dist. XLVI. quest. 11. art. 2. quest. 1. & 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus (Lib. II. orth. Fid. cap. xiv.) Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea. Misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad iustitiam suam pertinet: dicitur enim II. ad Timoth. 11. 13. *Si non credimus, ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Negare autem se ipsum, ut dicit Glossa (interl. ibidem) si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quod dicitur in Psal. cx. 4. *Miserator, & misericors Dominus.*

Respondeo dicendum, quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria: & ex hoc sequitur quod operetur ad

depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propendam; & hic est misericordiae effectus. Tristitiam ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per misericordiam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tollitur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est (quest. vi. art. 4.)

Sed considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem & ad bonitatem divinam, & ad iustitiam, & ad liberalitatem, & misericordiam, tamen secundum aliam, & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (quest. vi. art. 2. & 4.) Sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra (art. 2. hujus quest.) In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones dante rebus à Deo omnium defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de misericordia quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur: & similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud: unde Apostolus remissionem donationem vocat Ephes. 1v. 32. *Donate invicem, sicut & Christus vobis donavit.*

Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Jac. 11. 13. *quod misericordia superexaltat iudicium.*

ARTICULUS IV. 134

Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia, & iustitia.

IV. dist. XLVI. quest. 11. art. 2. quest. 2. & II. cont. cap. XXXVIII. & ver. quest. XXVIII. art. 1. ad 8. & pot. quest. v. art. 4. ad 6. & Psal. xxiv. & ad Rom. xv.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia, & iustitia. Quidam enim opera Dei attribuntur misericordiae, ut justificatio impiorum, quedam vero iustitiae ut damnatio impiorum,

S. Th. Oper. Tom. I.

Unde dicitur Jac. 11. 13. *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia, & iustitia.

2. Præterea. Apostolus ad Roman. xv. conversionem Judaeorum attribuit iustitiae, & veritati; conversionem autem gentium misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia, & misericordia.

3. Præterea. Multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia, & misericordia.

4. Præterea. Iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam; & sic tam iustitia, quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed neque nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

Sed contra est quod dicitur in Psal. xxv. 10. *Omnes via Domini misericordia, & veritas.*

Respondeo dicendum, quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia, & veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipitur, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem: nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est, quia cum debitum, quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum, Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae, & bonitati ipsius; secundum quem modum diximus, aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem, & proportionem facit; in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam.

Opus autem divinæ iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, & in eo fundatur. Creatura enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praesens, vel praesensideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid praesens. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quae est ultimus finis; utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo, hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primum radicem ejus: cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus, & etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus enim

enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quam quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quedam opera attribuantur justitiæ, & quedam misericordie, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliquid allevians, dum punit citra condignum; & in justificatione impij apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Luca 7. 47. (a) *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad secundum dicendum, quod justitia, & misericordia Dei apparet in conversione Judæorum, & Gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum quæ non apparet in conversione Gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam quod justii puniuntur in hoc mundo, apparet justitia, & misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, & ab effectu terrorem in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii (Lib. XXVI. Moral. cap. ix.) *Mala que in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellant.*

Ad quartum dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione, & secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ, in quantum res in esse produciuntur, secundum quod convenit divinæ sapientiæ, & bonitati; & salvatur quodammodo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutantur.

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei.

in quatuor articulis divisâ.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum, & voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, prædestinatio vero, & reprobatio, & quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam & post morales virtutes, in scientia morali consideratur de prudentia; ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quaruntur quatuor.

(a) *Fulgata* Remittuntur ei. (b) *Fulgata*, Tua autem, Pater, providentia gubernat: quoniam &

Primo, utrum Deo conveniat providentia.

Secundo, utrum omnia divinæ providentiæ subfint.

Tertio, utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto, utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS I. 135

Utrum providentia Deo conveniat.

III. cont. cap. xciv. & ver. quæst. v. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim secundum Tullium (Lib. II. de invent. ante finem) est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit bene consultativa secundum Philosophum in VI. Eth. (cap. v. & viii. in princ. & cap. xviii. circ. fin.) Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consilari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2 Præterea. Quicquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum: est enim circa existentia, quæ non sunt æterna secundum Damascenum (Lib. II. de Fide orthod. cap. xxix.) Ergo providentia non est in Deo.

3 Præterea. Nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem, & intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est quod dicitur Sap. xvi. 3. (b) *Tu autem Pater gubernas omnia providentia.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut supra ostensum est (quæst. vi. art. 4.) In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, & præcipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 4.)

Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per seum intellectum, & sic iustilibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet (quæst. xix. art. 4.) necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est: est enim principalis pars prudentiæ, ad quam alia duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, & intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, & præsentibus intellectus coniectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est secundum Philosophum

ARTICULUS II. 136

Utrum omnia sint subiecta divinæ providentiæ.

Infr. quæst. ciii. art. 5. & I. dist. xxxix. quæst. 11. art. 2. & III. cont. cap. lxxiv. xciv. & cxl. & veris. quæst. v. art. 2. 3. & 4. 5. 6. 7. 8. & opusc. 11. cap. cxxvi. cxxxii. & cxxxiii. & opusc. xv. cap. xli. xlii. xiv. & xv.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinæ providentiæ. Nullum enim profectum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa à Deo, nihil erit fortuitum; & sic perit casus, & fortuna: quod est contra communem opinionem.

2 Præterea. Omnis sapiens provisor excludit defectum, & malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videtur autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, & sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3 Præterea. Quæ ex necessitate eventum, providentiam, seu prudentiam non requirunt. Unde secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. iv. ix. x. & xi.) *providentia est recta ratio contingentium; de quibus est consilium, & electio.* Cum igitur multa in rebus esse necessitate eventiant, non omnia providentiæ subduntur.

4 Præterea. Quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantiæ. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo, secundum illud Ecclesi. xv. 14. *Deus ab initio constituit hominem; & reliquit eum in manus consilii sui; & specialiter mali, secundum illud Psal. lxxx. 13. Dimisi illos secundum desideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ subfint.

5 Præterea. Apostolus I. Corint. ix. 9. dicit, quod *non est Deo cura de bobus; & eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus.* Non igitur omnia subfint divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient. viii. 1. *de divina sapientia, quod attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter.*

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus, & Epicurus, ponentes mundum factum esse casu.

Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subjacere, corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt: ex quorum persona dicitur Job xx. 11. 14. *Nubes latibulum ejus, & circa cardines celi perambulatur, neque nostram considerat.*

Ad corruptibilem autem generalitatem excepti Rabbi Moyse homines propter splendorem

phum in VI. Ethic. (cap. xii. circa med.) ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinatus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subsectorum in familia, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur Matth. xxiv. 45. *Fidelis servus, & prudens, quem constituit dominus super familiam suam: secundum quem modum prudentia, vel providentia Deo convenire potest.* Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boetius IV. de Consol. (prof. vi. paulo à princ.) dicit, *quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit.* Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum VI. Ethic. (cap. ix. & x.) *providentia proprie est præceptus eorum de quibus consilia recte consiliatur, & synesis recte judicatur.* Unde licet consilari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psal. clxviii. 6. *Præceptum posuisti, & non præteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio providentiæ, & providentiæ. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consistentes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephel. 1. 11. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis sue.*

Ad secundum dicendum, quod ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentiæ, & dispositio, & executio ordinis, quæ dicitur gubernatio: quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde & prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. xii. in med.) Et tamen si providentia ex equali respiceret voluntatem, & intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas, & intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 2. & 4.)

Ad quartum dicendum, quod providentia non est in intellectu, sed in voluntate, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 2. & 4.)

(a) *Ira cod. Alcan. cum plurimis editis. Al. non potest.*

intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere, omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinato effectum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilem, sed etiam corruptibilem. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse à Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. xiiii. 1. *Quæ à Deo sunt ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (art. præced.) necesse est omnia, in quantum participant esse, in quantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam supra ostensum est (quæst. xiv. art. 6. & 11.) quod Deus omnia cognoscit, & universalis, & particularis. Et cum cognitio artificis comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatum, ut supra dictum est (loc. prox. cit.) necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatum subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est de causa universalis, & de causa particulari. Ordinem enim cause particularis aliquid potest exire, non autem ordinem cause universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine cause particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediendam, sicut lignum impeditur à combustionem per actionem aquæ. Unde cum omnes cause particulares concludantur sub universalis causa, impossibile est aliquid effectum ordinem cause universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus cause particularis effugit, dicitur esse casualis, vel fortuitum respectu cause particularis, sed respectu cause universalis, à cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provifum: sicut & concursus duorum fervorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provifus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, & de provifore universalis: quia provifor particularis excludit defectum ab eo quod ejus cura subditur, quantum potest; sed provifor universalis permittit alicquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totum.

Unde corruptiones, & defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione nature universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi: nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provifor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impediuntur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia Martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid. (cap. xi. in princ.) *Deus omnipotens nullo modo finiret malum aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videtur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inventiuntur casualia, & mala.

Ad tertium dicendum, quod homo non est institutor nature, sed utitur in operibus artis, & virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor nature. Et ex hac ratione videtur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus, & alii Naturales antiqui.

Ad quartum dicendum, quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo à divina providentia; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur, & eligunt: unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia ipsa actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio sunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei sicut causa particularis sub causa universalis. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos venire aliquid quod finaliter impediatur salutem eorum: nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut dicitur Roman. viii. 28. Sed ex hoc ipso quod impio non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ait quod totaliter ab ejus providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur.

Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliatur, divinæ providentiæ subtrahit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (quæst. xix. art. 10.) speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, & reddatur ei aliquid ut pena, vel præmiium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus à vobis removeret, non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses exitimavit.

ARTICULUS III. 117

Utrum Deus immediate omnibus provideat.

Inf. quæst. c. l. art. 6. & II. dist. xi. quæst. 1. art. 1. cor. & III. cont. cap. lxxvi. lxxvii. lxxxiii. & xciv. & opus. 11. cap. cxxx. & cxxxii. & opus. xv. cap. xiv.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus Regis pertinet quod habeat ministros, quibus medianibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus provideat.

2. Præterea. Ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio, & bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quilibet igitur causa agens est causa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate provideat, subtrahuntur omnes cause secundæ.

3. Præterea. Augustinus dicit in Ench. (cap. xviii.) quod melius est quam nescire quam scire, ut vilia: & idem dicit Philosophus in XII. Metaph. (text. 51.) Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium, & minorum.

Sed contra est quod dicitur Job xxxiv. 13. *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super urbem, quem fabricatus est? Super quo dicit Gregorius (Lib. XXIV. Mor. cap. xxvi. ante med.) „Mundum per se ipsum regit, quem per se ipsum condidit.*

Respondeo dicendum, quod ad providentiam

tiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provifuram in finem, & executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus provideat, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minorum, & quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.

Quantum ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus (Lib. VIII. de providentia cap. 111.) triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo, & principaliter provideat rebus spiritualibus, & consequenter toti mundo quantum ad genera, species, & causas universales. Secunda vero providentia est qua provideat singularibus generabilibus, & corruptibilibus: & hanc attribuit diis qui circumvent celos, id est substantias separatis, quæ movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est regnum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Plato ponebat medios inter nos, & deos, ut narrat Augustinus IX. de civitate Dei (cap. 1. & 11. & Lib. VIII. cap. xiv.)

Ad primum ergo dicendum, quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem Regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur cause secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet (quæst. xix. art. 5. & 8.)

Ad tertium dicendum, quod nobis melius non habet cognoscere mala, & vilia, in quantum per ea impediuntur à consideratione aliorum meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, & in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, & cuius voluntas ad malum flexi non potest.

ARTICULUS IV. ... Utrum providentia rebus provisio necessitatem imponat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisio imponat.

Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat.

Præterea. Boetius dicit IV. de cons. quod factum ab immobilibus providentia proficiens exortitur, actus, fortunaque hominum indissolubili causarum conexione astringit.

Sed contra est quod dicit Dionysius IV. cap. de div. Nomin. (parum ante fin.) quod corrumpere naturam non est divina providentia.

Hoc autem habet quarundam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum, quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi: quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.

Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus preparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus divine providentia non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter, & necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter, & neces-

sario; & evenit contingenter quod divine providentia ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis, & certus divine providentia ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse provideri, sive necessario, sive contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa, & immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentia, quæ non deficiat à suo effectu, neque à modo eveniendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentia, & necessitas cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO XXIII.

De predestinatione,

in isto articulo divisâ.

Post considerationem divine providentia agendum est de predestinatione, & de libro vite.

Et circa predestinationem queruntur octo, Primo, utrum Deo conveniat predestinatio.

Secundo, quid sit predestinatio, & utrum ponat aliquid in predestinato.

Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto de comparatione predestinationis ad electionem, utrum scilicet predestinati eligantur.

Quinto, utrum merita sint causa, vel ratio predestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

Sexto de certitudine predestinationis, utrum scilicet predestinati infallibiliter salventur.

Septimo, utrum numerus predestinatorum sit certus.

Octavo, utrum predestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

ARTICULUS I.

Utrum homines predestinentur à Deo. I. dist. LX. quæst. 1. art. unico, & III. cont. cap. ult. & verit. quæst. VI. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non predestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xxx. in princ.) oportet cognoscere, quod om-

omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea. Sed merita, & demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædestinantur à Deo; & sic hominum prædestinatio tollitur.

Præterea. Omnes creature ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est (quæst. præced. art. 1. & 2.). Sed alia creature non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

Præterea. Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut & homines. Sed Angeli non competit predestinatio, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; predestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus (de prædest. Sanct. c. xv.). Ergo homines non predestinantur.

Præterea. Beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum sanctum virtus sanctis revelantur, secundum illud Apostoli I. Corinth. 11. 2. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinentur à Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset predestinatio nota sua prædestinato; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII. 30. Quos prædestinavit, eos & vocavit.

Respondeo dicendum, quod Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divina providentia subjacent, ut supra ostensum est (quæst. præced. art. 4.) Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (9. præc. art. 1. & 2.) Finis autem ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ, & facultatem; & hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creature, ut supra habitum est (quæst. XI. art. 4.) Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creatæ potest attingere secundum virtutem suam naturam. Ad illum autem ad quem non potest aliquid virtute sua naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta à sagitante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vite æternæ, perducitur in ipsam quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissio est ratio in Deo præexistit, sicut & in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alieujus fieri in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fieri in eo. Unde ratio prædictæ transmissio est creaturæ rationalis in finem vite æternæ prædestinatio nominatur, nam destinare est mittere.

Et sic patet quod predestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creature rationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, est aliquando abusive prædestinatio nominatur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod prædestinatio convenit Angelis, sicut & hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem deliberationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger, aut pallidus, vel rubens; & similiter nihil refert ad rationem, predestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miserie, vel non. Quamvis dicitur possit, quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 3. & 4.)

Ad quartum dicendum, quod etiam aliquibus ex speciali privilegio predestinatio revelatur, non tamen convenit ut reveletur omnibus; quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, & securitatis in predestinati negligentiam parerent.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creature rationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non proprie dicuntur prædestinari, est aliquando abusive prædestinatio nominatur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod prædestinatio convenit Angelis, sicut & hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem deliberationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger, aut pallidus, vel rubens; & similiter nihil refert ad rationem, predestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miserie, vel non. Quamvis dicitur possit, quod omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est (quæst. XXI. art. 3. & 4.)

Ad quartum dicendum, quod etiam aliquibus ex speciali privilegio predestinatio revelatur, non tamen convenit ut reveletur omnibus; quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, & securitatis in predestinati negligentiam parerent.

ARTICULUS II.

Utrum predestinatio aliquid ponat in predestinato.

I. dist. XL. quæst. 1. art. 1. & dist. VII. quæst. 111. art. 1. cap. ult.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod predestinatio ponat aliquid in predestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo predestinatio actio est in Deo, oportet quod predestinatio passio sit in predestinato.

Præterea. Origenes dicit super illud Rom. 1. Qui prædestinatus est. Prædestinatio, ejus est qui non est, sed destinatio ejus est, qui est. & Augustinus dicit in Lib. de predestinatione Sanctorum. Quid est prædestinatio nisi destinatio alieujus existens? Ergo prædestinatio non est nisi alieujus existens; & ita ponit aliquid in predestinato.

Præterea. Preparatio est aliquid in preparato. Sed prædestinatio est preparatio beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus in Lib. II. de prædest. Sanctorum (cap. XIV. aliquanto post princ.) Ergo prædestinatio est aliquid in predestinato.