

ARTICULUS IV. ... Utrum providentia rebus provisit necessitatem ... Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus se provisit tribuit.

Præterea. Boetius dicit IV. de cons. (prosa vi. parum ante med.) quod factum ab immobilibus providentia proficiens exordia, actus, fortunaque hominum indissolubili causarum conexione astringit. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisit imponat.

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 evenendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentia, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisit imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI. Metaph. (text. 74.) Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, & ad eam sequitur effectus de necessitate: non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisit imponit.

Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus se provisit tribuit.

Præterea. Boetius dicit IV. de cons. (prosa vi. parum ante med.) quod factum ab immobilibus providentia proficiens exordia, actus, fortunaque hominum indissolubili causarum conexione astringit. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisit imponat.

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 evenendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentia, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisit imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI. Metaph. (text. 74.) Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, & ad eam sequitur effectus de necessitate: non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisit imponit.

Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus se provisit tribuit.

Præterea. Boetius dicit IV. de cons. (prosa vi. parum ante med.) quod factum ab immobilibus providentia proficiens exordia, actus, fortunaque hominum indissolubili causarum conexione astringit. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisit imponat.

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 evenendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentia, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisit imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in VI. Metaph. (text. 74.) Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, & ad eam sequitur effectus de necessitate: non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisit imponit.

Præterea. Unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus se provisit tribuit.

Præterea. Boetius dicit IV. de cons. (prosa vi. parum ante med.) quod factum ab immobilibus providentia proficiens exordia, actus, fortunaque hominum indissolubili causarum conexione astringit. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisit imponat.

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 evenendi, quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium, & contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentia, & necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

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 dominii per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædeterminantur à Deo; & sic hominum prædeterminatio 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 prædeterminari à Deo. Ergo nec homines.

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

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 prædeterminentur à Deo, cum prædeterminatio sit Dei beneficium, esset prædeterminatio nota sua prædeterminatio: quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. viii. 30. Quos prædeterminavit, eos & vocavit.

Respondeo dicendum, quod Deo conveniens est homines prædeterminare. Omnia enim divina providentia subjacent, ut supra ostensum est (quæst. præced. art. 4.) Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (q. præced. 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 præexistencia rei fieri in eo. Unde ratio prædictæ transmissio est creaturæ rationalis in finem vite æternæ prædeterminatio nominaturam destinare est mittere.

Et sic patet quod prædeterminatio, 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 prædeterminatio non excluditur.

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

Ad tertium dicendum, quod prædeterminatio 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, prædeterminationis, utrum aliquis prædeterminetur in vitam æternam à statu miserie, vel non. Quamvis dicitur posset, quod omnis collatio boni supra debitum ejus est confertor, ad misericordiam pertinet, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 3. & 4.)

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

ARTICULUS II. Utrum prædeterminatio aliquid ponat in prædeterminato.

I. dist. xl. quæst. 1. art. 1. & dist. vii. quæst. 111. art. 1. cap. 1.

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

Præterea. Origenes dicit super illud Rom. 1. Qui prædeterminatus est. Prædeterminatio, ejus est qui non est, sed destinatio ejus est, qui est. & Augustinus dicit in Lib. de prædeterminatione Sanctorum. Quid est prædeterminatio nisi destinatio alieujus existens? Ergo prædeterminatio non est nisi alieujus existens; & ita ponit aliquid in prædeterminato.

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

Respondeo dicendum, quod prædeterminatio, 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 prædeterminatio non excluditur.

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

Ad tertium dicendum, quod prædeterminatio 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, prædeterminationis, utrum aliquis prædeterminetur in vitam æternam à statu miserie, vel non. Quamvis dicitur posset, quod omnis collatio boni supra debitum ejus est confertor, ad misericordiam pertinet, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 3. & 4.)

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 prædeterminatio non excluditur.

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

Ad tertium dicendum, quod prædeterminatio 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, prædeterminationis, utrum aliquis prædeterminetur in vitam æternam à statu miserie, vel non. Quamvis dicitur posset, quod omnis collatio boni supra debitum ejus est confertor, ad misericordiam pertinet, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 3. & 4.)

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

ARTICULUS II. Utrum prædeterminatio aliquid ponat in prædeterminato.

I. dist. xl. quæst. 1. art. 1. & dist. vii. quæst. 111. art. 1. cap. 1.

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

Præterea. Origenes dicit super illud Rom. 1. Qui prædeterminatus est. Prædeterminatio, ejus est qui non est, sed destinatio ejus est, qui est. & Augustinus dicit in Lib. de prædeterminatione Sanctorum. Quid est prædeterminatio nisi destinatio alieujus existens? Ergo prædeterminatio non est nisi alieujus existens; & ita ponit aliquid in prædeterminato.

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

Respondeo dicendum, quod prædeterminatio, 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 prædeterminatio non excluditur.

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

Ad tertium dicendum, quod prædeterminatio 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, prædeterminationis, utrum aliquis prædeterminetur in vitam æternam à statu miserie, vel non. Quamvis dicitur posset, quod omnis collatio boni supra debitum ejus est confertor, ad misericordiam pertinet, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 3. & 4.)

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

ARTICULUS II. Utrum prædeterminatio aliquid ponat in prædeterminato.

I. dist. xl. quæst. 1. art. 1. & dist. vii. quæst. 111. art. 1. cap. 1.

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

Præterea. Origenes dicit super illud Rom. 1. Qui prædeterminatus est. Prædeterminatio, ejus est qui non est, sed destinatio ejus est, qui est. & Augustinus dicit in Lib. de prædeterminatione Sanctorum. Quid est prædeterminatio nisi destinatio alieujus existens? Ergo prædeterminatio non est nisi alieujus existens; & ita ponit aliquid in prædeterminato.

de correptione & gratia (cap. xiiii.) quod „ alius „ non est accepturus, nisi iste perdidit. „ Potest ergo & acquiri, & perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea. Posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, & tunc occidi: hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile: non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea. Quicquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare: ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom. viii. *Quis præscivit, hos prædestinavit*. dicit Glossa (ex Augustino Lib. II. de don. persever. cap. xiv. parum à princ.) „ Prædestinatio est præscientia, & preparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.

Respondendo dicendum, quod prædestinatio certissime, & infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dicitur enim supra (art. 1. hujus quæst.) quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (quæst. xxii. art. 4.) Sic igitur, & ordo prædestinationis est certus, & tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta sunt (quæst. xiv. art. 13. & quæst. xix. art. 4.) de divina scientia, & de divina voluntate, quæ contingentiæ à rebus non tollunt, licet certissima, & infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum, quod corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divina; & sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim mereretur, quodammodo nostrum est; & sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur: non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job xxxi. v. 24. *conteret multos, & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis*. Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines, & in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum

(a) Augustinus quibus.

ad hoc coronam cadentis accipit quod de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam à se, quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem; sicut supra dictum est (art. 4. hujus quæst.) quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendi; licet absolute considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

#### ARTICULUS VII. 145

*Utrum numerus prædestinatorum sit certus.*

*In dist. xl. quæst. 111. art. un. & verit. quæst. vi. art. 4.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur: Dicitur enim Deuteron. 1. 11. *Domini Deus vester addat ad hunc numerum multa millia*: Glossa (ordinaria) „ definitum apud Deum, qui novit qui sunt „ ejus. „ Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea. Non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

3. Præterea. Operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem, & malum ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi: cuius contrarium ostenditur Mat. vii. 13. ubi dicitur *Lata est spatiosa est via que ducit ad perditionem; & multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta, & arcta via que ducit ad vitam; & pauci sunt, qui inveniunt eam*. Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Lib.

Lib. de correptione & gratia (cap. xiiii.) *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augetur, neque minuitur*. Respondendo dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt, eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum, vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus (art. præc.)

Et ideo oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est, quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluvie, & arenæ maris; sed ratione electionis, & definitionis cuiusdam.

Ad cuius evidentiam est sciendum, quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supra dictis de infinito (quæst. vii. art. 2. & 3.) apparet. Quicumque autem intendit aliquid determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquid numerum in partibus essentialibus ejus quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud: sicut edificator excogitat determinatam mensuram domus, & etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, & determinatum numerum mensuratum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficientes ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universalitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, & quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi; que scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet spheræ, quot stelle, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum; non tamen numerus, vel bonum, vel culicum, vel aliorum huiusmodi est per se præordinatus à Deo. Sed tot huiusmodi divina providentia producit, quot sufficientes ad speciem conservationem. Iner omnes autem creaturas principaliter ordinantur ad bonum universi creature rationales, quæ,

in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt, & potissime ille quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatus attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis; sed etiam per modum cuiusdam principalis prævisionis.

Non sic autem omnino est de numero reprobatorum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, & insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur, quod solum Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus (ut habet Collecta pro vivis; & defunctis).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt præordinati à Deo respectu presentis justitiæ. Horum enim numerus & augetur, & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportionem illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, & quare tot prædestinavit, ex proportionem partium principalium ad bonum uniti versis.

Ad tertium dicendum, quod bonum proportionatum communi statui nature accidit ut in pluribus, (a) & deficit ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum nature, invenitur ut in paucioribus, & deficit ab hoc bono ut in pluribus: sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vite sue; pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones, vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilem rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum nature, & præcipue secundum quod est gratia desiderata per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet quod aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundum communem cursum, & inclinationem nature.

(a) Ita cod. Alcan. cui consonant edit. Rom. & Patavo. at Theol. Duaceni & Lovan. ac Nicolaius: & deficit ut in paucioribus.

bono in re præxistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in corp. art. & quæst. xx. art. 2.) Et ideo, sicut dicit Augustinus (ser. xi. de verb. Apof. aliquant. à princ.) *eliguntur à Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xix. art. 6.) Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter (quod non est simpliciter velle, sed secundum quid) non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

## ARTICULUS V. 143

*Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.*

*L. dist. xl. art. 3. & III. cont. cap. ult. & ver. quæst. vi. art. 2. & Joann. xv. lect. 3. & Rom. I. lect. 3. & cap. vi. lect. 6. & cap. ix. lect. 3. & Ephes. vi. lect. 15.*

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. vi. 11. 30. *Quos præsciuit, hos & prædestinavit:* & Glossa Ambrosii super illud Rom. ix. *Miserere boni cui miserere &c.* dicit: „Miserere illi dabo, quem præscio toto corde reverfurum ad me.“ Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea. Prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationalis esse non potest; cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit (Lib. II. de prædest. Sanct. cap. xvi. 1.) Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

3. Præterea. *Non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. ix. 14. Iniquum autem esse videtur ut aequalibus inæqualia dentur: omnem autem homines sunt æquales & secundum naturam, & secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita, vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando, & reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Tit. iii. 5. *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum, quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum

est (art. præc.) sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiretur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. xix. art. 5.) quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliquid. Nullus ergo fuit ita infanzæ mentis qui diceret, merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est querere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt, quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præxistentia in alia vita: & hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, & secundum diversitatem suorum operum diversos status eas forisiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hæc opinionem excludit Apostolus Rom. ix. 11. dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliqui egissent boni, vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major servavit minor.*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt, quod merita præxistentia in hac vita sunt ratio, & causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani, quod initium bene faciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, & non alteri: quia unus initium dedit se preparando, & non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus II. Cor. i. 11. 5. *quod non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Nullum autem antierius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici, quod aliquid in nobis initium existat quod sit ratio effectus prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur, quod ideo Deus dat gratiam alicui, & præordinavit se ei daturum, quia præcivit eum bene usurum gratia; sicut si Rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinguere inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratia est prædestinationis effectus; & hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, & ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est causa secunda, & causa prima. Divina enim pro-

videntia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 5.) Unde & id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo, quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; & sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam, & rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causæ meritorie, quæ reducitur ad dispositionem materię: sicut si dicamus, quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, & quod præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi; & sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa preparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ult. 21. *Convertite vos Domine ad se, & convertentur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione divinam (a) bonitatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, & ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quod usus gratiæ præcitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dicitur est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam divinam bonitatem; in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dicitur est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, & reprobandis aliquorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas representetur. Necessè est autem quod divina bonitas, quæ in se est una, & simplex, multiformiter representetur in rebus, propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quedam altum & quedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est (quæst. xx. art. 2.) & colligitur ex Aug. Lib. I. ad Simplician. quæst. 11. & de bono Persever. Lib. II. cap. vi. 11.) Sic igitur consideremus totum

genus humanum sicut totam rerum universitatem. Vult igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam representare bonitatem, per modum misericordie parcendo, & quantum ad aliquos, quos reprobatur, per modum iustitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobatur. Et hæc causam assignat Apostolus ad Rom. ix. 22. dicens: *Volens Deus ostendere iram, id est vindictam iustitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit, in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitiarum gloria sue in vasa misericordie, quæ preparavit in gloriam: & II. Timoth. 11. 20. dicit: In magna domo non solum sunt vasa aurea, & argentea, sed etiam lignea, & fictilia, & quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos eligit in gloriam, & illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit super Joannem (tract. xxvi. non remote à princ.) *Quare bene trahat, & illum non trahat, noli velle djudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis & alia sub forma terræ à Deo in principio condita, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus; sed quare hæc pars materia est sub ista forma, & illa sub alia dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac; & aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim est contra iustitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, abique præjudicio iustitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias Math. xx. 15. *Tolle quod tuum est, & vade: an non licet mihi, quod volo, facere?*

## ARTICULUS VI. 144

*Utrum prædestinatio sit certa.*

*L. dist. xl. quæst. 111. art. un. & v. quæst. 1. art. 2. & xi. quæst. art. 3. & quæst. xii. quæst. 111. art. 4. & ver. quæst. vi. art. 3. & 5.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod prædestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal. 3. 11. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam;* dicit Augustinus (Lib. de

(a) Ita codd. Alex. Cambr. & Rom. Ediri voluntatem.

4. Præterea. Temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis: nam prædestinatio dicitur esse præparatio operis fieri. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinatio concipiens rationem ordinis aliorum in salutem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (ibid.) quod prædestinatio est præsentia beneficiorum Dei. Sed præsentia non est in præteritis, sed in præsentibus. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dicitur enim, quod prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentiæ autem non est in rebus provisuris, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (quæst. xxii. art. 1.).

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliorum in salutem æternam in mente divina existens; executio autem hujus ordinis est passivè quidem in prædestinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio, & magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. vi. 11, 30. Quos prædestinavit, eos & vocavit, & quos vocavit, eos & magnificavit.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorè materia transeuntes inferuntur ex se passionem, ut calefactio, & secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere, & velle, ut supra dictum est (quæst. xiv. art. 4. & xviii. art. 5. ad 1.) & talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinatis; sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione aliquid ad aliquem terminum; & sic destinatio non est nisi ejus quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione, quam aliquis mente concepit, secundum quod dicitur destinare quod mente sumitur proponimus. Et hoc secundo modo dicitur in II. Mach. vi. 20. quod Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitam æternam. Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis, quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiat, & hoc præparatio est in preparato. Quædam alia

est agentis, ut agat, & hæc est in agente; & talis præparatio est prædestinatio, prout aliquid agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcepit rationem operis fieri. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinatio concipiens rationem ordinis aliorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia ejus, sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, & actus ad obiectum. Unde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III.

Utrum Deus aliquem hominem reprobet.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobat. Nullus enim reprobat quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sapientie xii. 25. Diligis omnia que sunt, & mihi odisti eorum que fecisti. Ergo Deus nullum hominem reprobat.

Præterea. Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod se habeat reprobatum ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum, ergo reprobatum erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum: dicitur enim Olee xxi. 9. (b) Perditio tua, Israel, ex te est: tantummodo ex me auxilium tuum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Præterea. Nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse peccet: dicitur enim Recl. vii. 14. Considera opera Dei, quod nemo potest corrigere quem ipse deservit. Ergo non esset hominibus imputandum, quod peccant. Hoc autem est falsum: non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est quod dicitur Malach. i. 2. Jacob dilexi, Esau autem odio habui.

Respondeo dicendum, quod Deus aliquos reprobat. Dicitur enim est supra (art. 1. hujus quæst.) quod prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiæ autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus que providentiæ subdantur, ut supra dictum est (quæst. xxii. art. 5.) Unde cum per divinam providentiæ homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiæ ut permittat aliquos ab illa fine deficere: & hoc dicitur reprobare.

Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum.

Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut & providentiæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1. & ex Augustino Lib. I. ad Simplicianum quæst. 111.) Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, & gloriam; ita reprobatio includit voluntatem permitendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis poenam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquid bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod alter se habet reprobatum in causando quam prædestinatio. Nam prædestinatio est causa & ejus quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet gloriæ, & ejus quod percipitur in præsentibus, scilicet gratiæ. Reprobatum vero non est causa ejus quod est in præsentibus, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobat, & à gratia deserit. Et secundum hoc verificatur dicitur Prophetæ. Perditio tua, Israel, ex te est.

Ad tertium dicendum, quod reprobatum Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobatum. Unde cum dicitur, quod reprobatum non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est (quæst. xix. art. 3.) quod prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobat à Deo; tamen quod in hoc peccatur, vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde & merito sibi imputatur in culpam.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinati eligantur à Deo.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius iv. cap. de div. Nom. (circa princ. lect. 1.) quod sicut Sol corpore non

eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita & Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ, & gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam, & gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

Præterea. Electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

Præterea. Electio quamdam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur I. Timoth. 11. 4. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Eph. 1. 4. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, & electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est (art. 1. hujus quæst.) est pars providentiæ. Providentiæ autem, sicut & prudentiæ, & ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliorum in finem, ut supra dictum est (quæst. xxii. art. 2.) Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem: ad quod pertinet electio, & dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ: nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (quæst. xx. art. 2. & 3.) Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quodam reprobat, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) Electio tamen, & dilectio alter ordinantur in nobis, & in Deo: eo quod in nobis voluntas diligendo non causatur, sed ex bono præexistente incitatur ad diligendum; & ideo eligimus aliquem, quem diligamus; & sic electio dilectionem præcedit in nobis: in Deo autem est e converso: nam voluntas ejus, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponit electioni secundum rationem, & electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi, & dilecti.

Ad primum ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (quæst. vi. art. 4.) Sed si consideretur communicatio istius, vel illius boni, non absque electione tribuit: quia quædam bona dar aliquibus quæ non dar aliis. Et sic in collatione gratiæ, & gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas eligentis provocat ad eligendum à

ARTICULUS VIII. *146*  
 Utrum prædeterminatio possit iuari precibus Sanctorum. *146*  
 I. diff. XL. art. 4. & III. diff. XVII. art. 3. & IV. diff. XLV. quest. 1. art. 3. ad 3. & ver.

III. diff. XLV. quest. 1. art. 3. ad 3. & ver.

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod prædeterminatio non possit iuari precibus Sanctorum. Nullum enim æternum (a) præceditur ab aliquo temporali; & per consequens non potest temporale iurare ad hoc quod aliud æternum sit. Sed prædeterminatio est æterna. Cum igitur preces Sanctorum sint temporales, non possunt iurare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædeterminatio iuvatur precibus Sanctorum.

2. Præterea. Sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum homini competit Deo prædestinanti; unde dicitur Rom. vi. 34. (b) *Quis adiuvit Spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit?* Ergo prædeterminatio non iuvatur precibus Sanctorum.

3. Præterea. Eisdem est adjuvari, & impediri. Sed prædeterminatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuari.

Sed contra est quod dicitur Gen. xxv. quod Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, & dedit conceptum Rebecca. Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædeterminatio, si natus non fuisset. Ergo prædeterminatio iuvatur precibus Sanctorum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim attendentes certitudinem divine prædeterminationis dixerunt, superfluum esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam: quia his factis, vel non factis, prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt, quod per orationes mutatur divina prædeterminatio: & hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatam appellabant, aliquibus sacrificialibus, & orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ: dicitur enim I. Reg. xv. 29. Porro triumphator Israel non parces, neque panitudine flectes.

(a) Ita idem cod. Editi impeditur. (b) Vulgata 13. unde Apollolus sumptus habetur: Quis adiuvit exequitur.

tuus: & Roman. xi. 29. dicitur quod sine peccatis fuerit donata. Deo, & vocatio.

Et ideo aliter dicendum, quod in prædeterminatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa prædeterminatio divina, & effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædeterminatio iuvatur precibus Sanctorum. Non enim precibus Sanctorum sic quod aliquis prædestinetur à Deo. Quantum vero ad secundum dicitur prædeterminatio iuvatur precibus Sanctorum, & aliis bonis operibus: quia providentia, cuius prædeterminatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiacet providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine prædeterminationis cadat quicquid hominem promoveret in salutem vel orationes præcipue, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædeterminationis conandum est ad bene operandum, & orandum: quia per huiusmodi prædeterminationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II. Petr. i. 10. *Sargite ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciat.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod prædeterminatio non iuvatur precibus Sanctorum quantum ad ipsam prædeterminationem. Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter. Uno modo in quantum ab eo accipit virtutem, & sic adjuvari infirmi est: unde Deo non competit; & sic intelligitur illud: *Quis adiuvit Spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem sicut dominus per ministrum: & hoc modo Deus adjuvat per nos, in quantum (c) exequimur suam ordinationem, secundum illud I. ad Corinth. i. 17. *Dei enim adiutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divine virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo fervetur in rebus, & ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod secunda causa non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (quest. xix. art. 6.) sed ipsum exequuntur. & ideo prædeterminatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

Quis cognovit sensum Domini? *Itaia vero xl. Spiritum.* Ita edit. Rom. & Pat. Nicolai

QUÆSTIO XXIV.

De libro vitæ,

In tres articulos divisa.

**D**Einde considerandum est de libro vitæ: & circa hoc queruntur tria. Primo, quid sit liber vitæ. Secundo, cuius vitæ sit liber. Tertio, utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I. 147

Utrum liber vitæ sit idem quod prædeterminatio.

I. diff. XL. quest. 1. art. 2. ad 5. & III. diff. xxxi. quest. 1. art. 2. quest. 2. per totum, & quest. 1. ad 1. & ver. quest. vii. art. 4. & Psalm. xxxix. & Phil. iv.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædeterminatio. Dicitur enim Eccl. xxiv. 32. *Hoc omnia liber vitæ:* Glossa (interlinearis), id est novum, & vetus testamentum. Hoc autem non est prædeterminatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædeterminatio.

2. Præterea. Augustinus in Lib. XX. de civit. Dei (cap. xiv. à med.) ait, quod liber vitæ est quadam vis divina, qua fiet ut cuicumque opera sua bona, vel mala in memoriam reducantur. Sed vis divina non videtur pertinere ad prædeterminationem, sed magis ad attributum potentie. Ergo liber vitæ non est idem quod prædeterminatio.

3. Præterea. Prædeterminationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædeterminatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

4. Sed contra est quod dicitur in Glossa (ordinar. & sumitur ex Cassiodoro) super illud Psalm. lxxviii. *Delentur de libro viventium:* Liber iste est notitia Dei, qua prædestinatio, vitæ ad vitam quos præcivit.

Respondeo dicendum, quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice secundum similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex præmissis (art. 4. quest. præc.) quod omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendum vitam æternam.

Ipsa ergo prædeterminationum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb. i. 11. *Ne obliviscaris legis meæ, & præcepta meæ cor tuum custodiat:* & post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui:* nam & in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia.

S. Th. Oper. Tom. I.

quia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ: nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ fienda sunt; ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundum illud II. Timoth. i. 19. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novus Dominus qui sunt ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod liber vitæ potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam; & sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ conscriptio eorum quæ ducunt in vitam, & hoc dupliciter: vel sicut agendum; & sic novum, & vetus testamentum dicitur liber vitæ; vel sicut jam factorum; & sic illa vis divina, qua fiet ut cullibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ; sicut etiam liber militie potest dici vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

At tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædeterminationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitæ à prædeterminatione: importat enim notitiam prædeterminationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet (in argum. Sed contra.)

ARTICULUS II. 148

Utrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædeterminationum

Ver. quest. vii. art. 5. 6. 7. & III. diff. xxxi. quest. 1. art. 2. quest. 1.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædeterminationum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ divine, & non solum respectu vitæ prædeterminationum.

2. Præterea. Sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicitur liber vitæ.

3. Præterea. Aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Joann. vi. 71. *Non es decem vos elegi, & unus ex vobis diabolus est?* Sed liber vitæ est conscriptio electionis divine, ut dictum est (art. præc.) Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est quod liber vitæ est notitia prædeterminationis, ut dictum est (ibid.) Sed prædeterminatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum.

cundum quod ordinatur ad gloriam: non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, & desunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

Respondendo dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est (ibid.) importat conscriptionem quamdam, sive noticiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium ad quod milita ordinatur. Finis autem supra naturam existens est vita gloriæ, ut supra dictum est (q. xxiii. art. 1.) Unde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod vita divina etiam prout est (a) gloriosa, est Deo naturalis: unde respectu ejus non est electio, & per consequens neque liber vitæ: non enim dicimus, quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum: respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vitæ gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi qui habent gratiam, & excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid: & similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid, prout scilicet de eis in ordinatione, & notitia divina existit quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

## ARTICULUS III.

149

Utrum aliquis deleatur de libro vitæ.

*I. dist. xl. quest. 1. art. 2. ad 5. & quest. 111. art. un. ad 3. & III. dist. xxxi. quest. 1. art. 2. ad 5. & Philip. 1v. fin. & Hebr. xii. lect. 4. fin.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in XX. de civit. Dei (cap. xv. in fin.) quod *prescientia Dei, que non potest falli, liber vitæ subtrahi, similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest (b) aliquid deleri.*

2. Præterea. Quicquid est in aliquo, est in

eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum, & immutabile. Ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter, & indelebiter.

3. Præterea. Delectio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxvii. 29. *Delectantur de libro viventium.*

Respondendo dicendum, quod quidam dicunt, quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innoscit: & secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter presentem justitiam, quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo, vel in futuro, quod ab hac justitia exciderint, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa (ordin.) delectio talis, super illud Psal. lxxvii. *Delectantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iustorum secundum illud Apocal. 111. 5. *Qui vicerit sic, vestietur vestimentis albis, & non delebit nomen ejus de libro vitæ* (quod autem Sanctis reprobatur, non est solum in hominum opinione) potest dici, quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus; scilicet ex prædestinatione divina, & hæc ordinatio nunquam deficit; & ex gratia: quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna; & hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa; & isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ non simpliciter, sed secundum quid quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa; & tales possunt deleri de libro vitæ; ut delectio non refertur ad noticiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat, sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, & postea non ordinari, cum deficit à gratia.

Ad

(a) Ita cod. Alcan. alique cum Nicolao. Edit. Rom. & Patavin. vita gloriosa.  
(b) Nieu. aliquis.

Ad primum ergo dicendum, quod delectio, ut dictum est (in corp. art.) non refertur ad liberum vitæ ex parte prescientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in se ipsas mutabiles sunt: & ad hoc pertinet delectio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici, quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum; vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam: quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

## QUÆSTIO XXV.

De divina potentia,

in sex articulis divisam.

Post considerationem divinæ prescientiæ, & voluntatis, & eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia: & circa hoc queruntur sex.

Primo, utrum in Deo sit potentia.

Secundo, utrum ejus potentia sit infinita.

Tertio, utrum sit omnipotens.

Quarto, utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint.

Quinto, utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.

Sexto, utrum quæ facit, possit facere meliora.

## ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit potentia.

*I. dist. xlii. quest. 1. art. 1. & I. cor. cap. xv. & II. cap. vii. viii. ix. & x. & po. quest. 1. art. 1. & II. dist. xlii. quest. 1. art. 1.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

Præterea. Secundum Philosophum in IX. Metaphys. (tex. 19.) *qualiter potentia melior est ejus actus*: nam forma est melior quam materia, & actio quam potentia activa, est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quicquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est (quest. 11. art. 3.) Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea. Potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum

in Deo nullum sit accidens: essentia autem divina non est aliquid principium. Ergo nulla potentia est in Deo.

4. Præterea. Supra ostensum est (quest. xiv. art. 8. & quest. xix. art. 4.) quod scientia Dei, & voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem, & principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam, & voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxxviii. 9. *Potens es, Domine, & veritas tua in circuitu tuo.*

Respondendo dicendum, quod duplex est potentia; scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo; & activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu, & perfectum, secundum hoc est principium actuum aliorum. Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens, & imperfectum. Ostensum est autem supra (quest. 11. art. 3. & quest. 1v. art. 1. & 2.) quod Deus est purus actus, & simpliciter & universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium actuum, & nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentia activæ: nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patendi ab alio, ut Philosophus dicit V. Metaph. (tex. 17.) Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo: nam unumquodque agit, secundum quod est in actu: potentia vero passiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quod quodcumque actus est aliud à potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilior quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentia quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi; prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi & sub ratione actionis, & sub ratione potentia, sicut etiam intelligitur & sub ratione suppositi habentis naturam, & sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentia quantum ad hoc quod est principium effectus.

Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientia, & voluntate (a) secundum rem, sed solum secundum rationem, inquantum scilicet potentia importat rationem principii, exequens id quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit quæ tria Deo secundum idem conveniunt.

(b) Vel dicendum, quod ipsa scientia, vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentie. Unde consideratio scientie, & voluntatis præcedit in Deo considerationem potentie, sicut causa præcedit operationem, & effectum.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita.

I. diff. XLIIII. quæst. 1. art. & IV. cont. cap. XLIV. & cap. LXV. & pot. quæst. 1. art. 2. & opusc. 1. cap. XIX. & opusc. 1. cap. 1. & IV. & XII. Meta. lect. 6. fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum in III. Physic. (text. 63. 64. & 65.) Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea. Omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea. Philosophus probat in VIII. Physicorum (text. 79.) quod si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spirituales per tempus, creaturam vero corporalem per locum, & tempus, secundum Augustinum VIII. super Genesim ad litteram (cap. XX. XXI. & XXI. I.). Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est quod dicit Hilarius VIII. de Trin. (non procul à med. & Dam. Lib. I. cap. XVII. I.) quod (c) Deus est immensa virtutis, vivens, potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt (quæst. VII. art. 1.) cum de infinitate divinæ essentia

(a) Ita omnes edidi. Cod. Alcan. desit secundum rem. (b) Desit hæc secunda responsio in cod. Alcan. alii que. Habent edidi omnes quos vidimus. Vide infra art. 3. corp. & supra quæst. XIX. art. 4. ad 4. & II. cont. Genes. cap. 1. ad 4. (c) Hilarius: Deus immensæ virtutis, vivens potens, quæ nusquam non adit, nec desit usquam, &c.

ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quod quanto aliquid agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo; sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum; & haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est (loco proxime citat.) sequitur quod ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materie non terminatæ per formam, cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (loc. cit.) & per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu: potentia enim generativa hominis nihil potest plusquam generare hominem: sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectu productione; sicut potentia Solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est (quæst. 111. art. 5. & quæst. 14. art. 3.) Unde relinquatur quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiam nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra: quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in VIII. Physicorum (text. 79.) probat, quod si aliquid corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore; & tamen ostendit, quod potentia motoris cæsi est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquatur ergo secundum ejus intentionem quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore; non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum: unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu.

Quia igitur quanto movens corporis potentia est infinita, tanto tempore movetur corpus; non est autem corpus quod movetur tempore infinito, quia corpus non potest moveri in non tempore.

(a) Ita omnes edidi. Cod. Alcan. desit secundum rem. (b) Desit hæc secunda responsio in cod. Alcan. alii que. Habent edidi omnes quos vidimus. Vide infra art. 3. corp. & supra quæst. XIX. art. 4. ad 4. & II. cont. Genes. cap. 1. ad 4. (c) Hilarius: Deus immensæ virtutis, vivens potens, quæ nusquam non adit, nec desit usquam, &c.

est major, tanto velocius movet, necesse est quod si fuerit infinita, moveat improporcionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore; & præsertim quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit omnipotens.

III. P. quæst. XLIII. art. 1. cor. & I. con. cap. XXII. & XXV. & pot. quæst. VII. & art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim, & pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest: est enim immobilis, ut supra dictum est (quæst. 111. art. 3. & quæst. 14. art. 1.) Non igitur est omnipotens.

2. Præterea. Peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II. Tim. 11. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea. De Deo dicitur (in collecta Domin. x. post. Pent.) quod omnipotentiam suam parcendo maxime, & miserando manifestat. Ultimam igitur quod potest divina potentia, est parcere, & misereri. Ultimam autem est multo magis quam parcere, & misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea. Super illud I. Corinth. 1. Scriptum fecit Deus sapientiam hujus mundi, dicit Glossa (Ambrosii in hunc locum), Sapientiam hujus mundi, fecit Deus stultam, ostendens, do possibile quod illa impossibile judicabat. Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile, vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia: nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est quod dicitur Lucæ 1. 37. Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Respondeo dicendum, quod communiter consentiunt omnes, Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentie assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia

dicatur ad possibilia) cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, & ob hoc omnipotens dicitur. Possibile autem dicitur dupliciter secundum Philosophum V. Metaph. (text. 17.) Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humana potentia, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici, quod Deus dicitur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possibilia nature create, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentie, erit circulatio in manifestatione omnipotentie: hoc enim non erit aliud quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest, Relinquatur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile, vel impossibile absolute, ex habitu dine terminorum. Possibile quidem, quia prædicatum, non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum, quod unumquodque agens agit sibi simile, unicuique potentie activæ correspondet possibile ut obiectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, (a) ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentie fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolute, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilitatis absolute, quod subditur divinæ omnipotentie, quod implicat in se esse, & non esse simul: hoc enim omnipotentia non subditur, non propter defectum divinæ potentie, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicat, sub illis possibilibus continentur respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionem implicat, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilitatem rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: Non erit impossibile apud Deum omne verbum; id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad

(a) Nicolai ad omne calefactibile.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dicitur est (art. 1. hujus quæst. & in isto.) Unde quod non potest moveri, & pati, non repugnat omnipotentia.

Ad secundum dicendum, quod peccare est deficere à perfecta (a) actione: unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentia: & propter hoc Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat in IV. Topic. (cap. 111.) quod potest Deus, & studiosus prava agere, si velit nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens, & consequens est impossibile; sicut si dicatur: Si homo est asinus, habet quatuor pedes: vel ut intelligatur, quod Deus potest aliqua agere quæ nunc prava videntur, quæ tamen, si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo, & miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit: ejus enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus, & miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 4.) effectus divinæ misericordie est fundamentum omnium divinorum operum: nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur quod ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum se ipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediate nata sunt fieri à Deo solo, ut creare, justificare, & hujusmodi, dicuntur possible secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est (quæst. xxv. art. 3. ad 2.) In hoc autem reputatur fluita mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia nature, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem, & necessitatem à rebus non excludit.

(a) Al. ratione.

## ARTICULUS IV.

153

*Utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint.*

2. 2. quæst. CLII. art. 3. ad 3. & I. dist. XLII. quæst. 11. art. 2. & II. cor. cap. xxv. & pot. quæst. 1. art. 3. & quod v. quæst. 11. art. 1.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse est impossibile per accidens: accidit enim Socratem non currere, esse impossibile, ex hoc quod præterit. Ergo Deus potest facere quod præterita non fuerint.

2. Præterea. Quicquid Deus facere potuit, potest, cum ejus potentia non minuat. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo postquam currit, potest Deus facere quod non curruerit.

3. Præterea. Caritas est major virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo & virginitatem: ergo potest facere quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus (ep. 1. ad Eustochium de custodia virginitatis, aliquantulum à princ.) dicit: *Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam.* Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. & quæst. vi. art. 2. ad 1.) sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat: præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Socrates sedet, & non sedet, ita quod sederit, & non sederit. Dicere autem, quod sederit, est dicere, quod sit præteritum; dicere autem, quod non sederit, est dicere, quod non fuerit. Unde præterita non fuisse non subjacet divinæ potentia. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum (Lib. XXV. cap. v. in princ.) *Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint: non videt hoc se dicere, si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit in VI. Ethicor. (cap. 1. in fin.) quod hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans; & sic est magis impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem: talia enim impossibilia divinæ potentia subduntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentia, omnia potest, sed quedam non subjacent ejus potentia, quia deficiunt à ratione possibilium; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentia, quicquid Deus potuit potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quæ jam deficiunt à ratione possibilium, dum sunt facta: & sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quod omnem corruptionem mentis, & corporis Deus auferre potest à muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit: sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, & quod charitatem non amiserit.

## ARTICULUS V.

154

*Utrum Deus possit facere quæ non faciunt.*

I. dist. XLIII. quæst. 11. & II. cor. cap. xxv. & I. quæ xxx. & III. cap. xcvi. fin. & pot. quæst. 1. art. 5.

**A**D quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit, Deus enim non potest facere quæ non præcivit, & præordinavit se facturum. Sed non præcivit, neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea. Deus non potest facere nisi quod debet, & quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec iustum est ut faciat quod non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea. Deus non potest facere nisi quod bonum est, & conveniens rebus factis. Sed rebus factis à Deo non est bonum, nec conveniens aliter esse quam sunt. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxvi. 53. *An non possum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt, Deum agere quasi ex necessitate nature; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eventunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ olivæ; ita ex operatione divina non possint alia res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus (quæst. xix. art. 3.) Deum non agere quasi ex necessitate nature, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam, neque etiam ipsam voluntatem naturaliter, & ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientia, & justitia divine, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, conveniunt quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinæ sapientia: nam divina sapientia totum posse potentia comprehendit.

Sed tamen ordo à divina sapientia rebus indutus, in quo ratio justitia consistit, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 2.) non adæquat divinam sapientiam sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis, quam sapientia rebus à se factis imponit, à sine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis, in quibus est aliud potentia & essentia à voluntate, & intellectu, & iterum intellectus aliud à sapientia, & voluntas aliud à justitia, potest esse aliquid in potentia quod non potest esse in voluntate justa, vel intellectu sapientia. Sed in Deo est idem potentia, & essentia, & voluntas, & intellectus, & sapientia, & justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate justa ipsius, & intellectu sapientie ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc, vel illa; nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est (quæst. xix. art. 3.) neque sapientia Dei, & justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (in cor. art.) nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod

non



non vult, & quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, & intellectus, & sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentia secundum se considerata, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; & hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (art. 3. hujus quæst.) quod autem attribuitur potentia divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis iustæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quæ præcivit, & præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præciverit, & præordinaverit se facturum: quia ipsum facere subiacet præscientiæ, & præordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cum dicitur, quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere, nisi quod ei est conveniens & iustum. Sed hoc quod dico conveniens, & iustum potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod hoc quod dico conveniens, & iustum, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo est, ita quod restringatur ad standum pro presentibus, & sic referatur ad potentiam; & sic falsum est, quod dicitur: est enim sensus: Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est, & iustum. Si vero prius jungatur cum hoc verbo potest (quod habet vim ampliandi) & postmodum cum hoc verbo est, significabitur quoddam præsens, & confusum; & erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere nisi id quod si faceret, esset conveniens, & iustum.

Ad tertium dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt; non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia, & potestas. Unde licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus, & conveniens; tamen Deus posset alias res facere, & alium eis imponere ordinem,

## ARTICULUS VI. 155

*Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit.*

*I. dist. LXIV. art. 1. 2. 3. & III. dist. XLII. quæst. 1. art. 2. quæst. 2. ad 2. & 3. & pot. quæst. 111. art. 16. ad 17.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentissime,

& sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius quanto fit potentius, & sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

2. Præterea. Augustinus contra Maximinum (Lib. III. cap. vi. ad fin.) sic argumentatur. Si Deus potuit, & noluit generare Filium sibi æqualem, invidus fuit: eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, & noluit; invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata à Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum: non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

3. Præterea. Id quod est maxime, & valde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit in Enchir. (cap. x.) *bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitate admirabilis pulchritudo.* Ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea. Homo Christus est plenus gratia, & veritate, & Spiritum habet non ad mensuram & sic non potest esse melior. Beatiudo etiam creata dicitur esse summum bonum; & sic non potest esse melius. Beata etiam Virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata; & sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 111. 20. quod *Deus potest omnia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus.*

Respondetur dicendum, quod bonitas alicujus rei est duplex. Una quidem quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; & quantum ad hoc bonum Deus non potest facere. Aliquam rem meliorem quam ipsa sit: licet possit facere aliquam aliam ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, iam non esset quaternarius, sed alius numerus: sic enim se habet additio differentie substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur VIII. Metaph. (tex. 10.)

Alia bonitas est quæ est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem; & secundum tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re à se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, & quodammodo non, sicut dictum est (in corp. artic.) Si vero ly *melius* sit adverbium, & importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit: quia non potest facere ex majori sapientia, & bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic

sic potest facere melius: quia potest dare rebus à se factis meliorem modum, essendi quantum ad accidentalitatem, licet non quantum ad essentialitatem.

Ad secundum dicendum, quod de ratione filii est quod adæquetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus quod sit melior quam à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Universum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum Universi consistit. Quorum si unum aliquid esset melius, corrumpere propter ordinem; sicut si una corda plus debito inenderetur, corrumpere tur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: & sic esset illud Universum melius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, & beatiudo creata ex hoc quod est fructus Dei, & beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus: ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis; sicut non potest aliquid melius esse Deo.

## QUÆSTIO XXVI.

*De divina beatitudine.*

*VECTIGESIMA*

*in quatuor articulos divisa.*

**U**Ltimo autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentialitatem unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine: & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum beatitudo Deo competat.

Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus.

Tertio, utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati.

Quarto, utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

## ARTICULUS I. 156

*Utrum beatitudo Deo competat.*

*Inf. quæst. LXI. art. 4. cor. & II. dist. 1. quæst. unic. art. 2. ad 4. & dist. xv. quæst. 111. art. 3. ad 1. & I. con. cap. c. & c.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim secundum Boetium in IV. de Consol. (prof. 11. parum à princ.) est *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec

*S. Th. Oper. Tom. I.*

compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo. 2. Præterea. Beatitudo, sive felicitas est præmium virtutis; secundum Philosophum in I. Ethicor. (cap. 12. paulo à princ.) Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus IV ad Timoth. ultim. 155. *Quem scis temporibus ostendit Deus beatus, & solus potens, Rex regum, & Dominus dominantium.*

Respondetur dicendum, quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; & cui competit ut ei contingat aliquid vel bene, vel male, & sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, & intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simpliciter: quia quæ in creaturis multiplicata sunt, in Deo præexistunt simpliciter, & unitæ, ut supra dictum est (quæst. 14. artic. 2. & quæst. 17. artic. 4.)

Ad secundum dicendum, quod esse præmium virtutis accidit beatitudini, vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirat; sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

## ARTICULUS II. 157

*Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.*

*II. dist. XVI. art. 2. cor.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentialitatem; & bonum respicit esse secundum essentialitatem, secundum Boetium in Lib. de hebdom. (sive in Lib. Av. omne quod est, bonum sit.) Ergo & beatitudo dicitur in Deo secundum essentialitatem, & non secundum intellectum.

2. Præterea. Beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut & bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, & non secundum intellectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit XXXII. Moralium (cap. vii. in princ. super illud Job xl. *Circunda tibi decorem.*) *Iste gloriosus est, qui dum se ipsa persequitur, accendit laudis indigentem.*

*T*

*gens*