

cipium : & ad hoc excludendum exponitur in principio, scilicet temporis. Quodam vero posuerunt duo esse creatio- nis principia, unum bonorum, aliud malorum : & ad hoc excludendum exponitur : In principio, id est in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam ; ut sicut dicitur. Ps. ciii. 14. Omnia in sapientia fecisti ; ita intelligatur, in Deo omnia fecisse in principio, id est in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossens. 1. 16. In ipso, scilicet Filio, condita sunt universa.

Alii vero dixerunt, corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritalibus : & ad hoc excludendum, exponitur : In principio creavit Deus caelum, & terram, id est ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis, quæ nomine terræ intelligitur, tempus, & natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis creationis sit mensura ; sed quia simul cum tempore caelum, & terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius, & posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in motu, & fieri est accipere prius, & etiam aliquid post ipsum : quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in motu. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2. & 3.) Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum, quod nihil sit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi nunc : unde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc : non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi, & in speciali. Et non est in tres articulos divisæ.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione earum. Erunt autem hæc consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi : secundo de distinctione boni, & mali : tertio de distinctione spiritualis, & corporalis creaturæ.

ARTICULUS I.

Utrum rerum multitudo, & distinctio sit à Deo.

Ita cont. cap. xxxix. usq. xlv. incl. & III. cap. xcvi. & pot. quæst. 111. art. 1. ad 9. & art. 16. cor. & op. 11. cap. lxxi. lxxii. lxxiii. & c. & XII. Met. lect. 2. in fine.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rerum multitudo, & distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex præmissis patet (quæst. xi. art. 4.) Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea. Exemplarum assimilatur suis exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est (quæst. xliv. art. 3.) Ergo, cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, & non distinctus.

3. Præterea. Ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est (quæst. xlv. art. 4.) Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1. quod Deus distincte lucem à tenebris, & divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio, & multitudo rerum est à Deo.

Respondetur dicendum, quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus, & omnes antiqui Naturales, ponentes solam causam materialem ; secundum quos distinctio rerum provenit à casu secundum motum materiæ. Materiæ vero, & agenti simul distinctionem, & multitudinem, rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materiâ.

Sed hoc non potest stare propter duo, Primo quidem quia supra ostensum est (quæst. xlv. art. 2.) quod etiam ipsa materia à Deo creata est. Unde oportet & distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiore causam reducere. Secundo quia materia est propter formam, & non è converso ; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam ; sed potius è converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit, quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est sum esse, ex necessitate incipit compositio potentia, & actus, ut infra patebit (quæst. l. art. 2.) Sic igitur prima intelligentia, in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam ; in quantum autem intelligit se, secundum quod est in potentia, produxit corpus cæli, quod movet ; in quantum vero intelligit se, secundum illud quod habet de actu, produxit animam cæli.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem quia supra ostensum est (quæst. xlv. art. 5.) quod creare solius Dei est : unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producantur ; & hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi, & corruptioni. Secundo quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium : tale autem dicimus provenire à casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset à casu : quod est impossibile.

Unde dicendum est, quod distinctio rerum, & multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, & per eas representandam : & quia per unam creaturam sufficienter representari non potest produxit multas creaturas ; & diversas ; ut quod deest uni ad representandam divinam bonitatem, suppletur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter, & uniformiter, in creaturis est multipliciter, & divisim : unde perfectius participat divinam bonitatem, & representat eam totum universum quam alia quæcumque creatura.

Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit, res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientia : & hoc est, quod dicitur Genes. 1. 3. Dixit Deus, Fiat lux... Et creavit lucem à tenebris.

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est.

Sed

quæ unus tantum est una : & ideo non agere nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est (quæst. xix. art. 4.) agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati, & simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (quæst. xv. art. 2.) relinquatur quod licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte representat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter : unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura representat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia ; & ideo potest per multa representari. Et tamen, secundum quod idem dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculativo medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum ; sed media probabilia sunt multa ; & similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus : unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Utrum inæqualitas rerum sit à Deo.

Ita cont. cap. xxxix. usq. xlv. incl. & III. cap. xcvi. & pot. quæst. 111. art. 16. & de anima art. 1. cor. & op. 11. cap. lxxi. lxxii. lxxiii. & c. & XII. Met. lect. 2. in fine.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inæqualitas rerum non sit à Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia equalia facere.

2. Præterea. Aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V. Metaph. (text. 20.) Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia equalia.

3. Præterea. Justitia est inæqualitas inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi ejus, quæ esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quod fecerit omnia equalia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxxiii. 7. Quare dies diem superat, & iterum lux lucem (a) & annus annum, & Sol Solem? A Domini scientia separati sunt.

Respondetur dicendum, quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni, & mali, posuit à Deo à principio

(a) Vulgata & annus annum à Sole.

4. Præterea. Id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo & id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur *Ila. v. 20. Vae qui dicitis malum bonum, & bonum malum.*

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir. (cap. xiv. ante med.)* quod *malum non est nisi in bono.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (artic. 1. hujus quæst.) malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni & privative, & negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; & iterum quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subiectum autem privationis, & formæ est unum & idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subiectum formæ substantialis, & privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundum quid, & in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum, & lucis. Manifestum est autem quod forma, per quam aliquid est actu, perfectio quadam est, & bonum quoddam: & sic omne ens in actu bonum quoddam est; & similiter omne ens in potentia, in quantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum, quod non ens negative acceptum non requirit subiectum; sed *privatio est negatio in subiecto*, ut dicitur in *IV. Metaphys. (text. 4. & Lib. V. text. 27. & Lib. X. text. 15.)* & tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum, quod malum non est, sicut in subiecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subiectum enim cæcitas non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (in *Enchir. cap. xiiii. in princ.*) hic fallere Dialecticorum regula, quæ dicit, contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem conceptionem boni, & mali, non autem secundum quod specialiter acci-

piuntur hoc bonum, & hoc malum. Album autem, & nigrum, dulce, & amarum, & huiusmodi contraria non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circū omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum, quod Propheta imprecatur vae illis qui dicunt, id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet (in corp. art.)

ARTICULUS IV.

255

Utrum malum corrumpat totum bonum.

1. 2. quæst. LXXXV. art. 1. 2. & 4. II. dist. xxxiv. art. 5. & III. cont. cap. x. & xii. & mal. quæst. 11. art. 9. 11. & 12. & ops. 11. cap. cxvii. & cxviii.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrarium totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum, & malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea. Augustinus dicit in *Enchir. (cap. xii. ante med.)* quod *malum nocet, in quantum admittit bonum.* Sed bonum est sibi simile, & uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea. Malum, quamdiu est, nocet, & aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum: quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir. (loco proxime cit.)* quod *malum non potest totaliter consumere bonum.*

Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur; & hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, & visus per cæcitate. Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subiectum mali: non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; & hoc bonum est habitus subiecti ad actum.

Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus, & formis. Remissio autem huius habitus est accipienda

per contrario intentioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habitus per dispositiones, quibus materia preparatur ad actum, quæ quanto magis multiplicentur in subiecto, tanto habitus est ad recipiendum perfectionem, & formam; & è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ sunt in materia, & magis intente, tanto magis remittitur potentia ad actum.

Sic igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari, & intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; neque habitus prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, sicut patet in qualitatibus activis, & passivis elementorum: frigiditas enim, & humiditas, per quæ diminuitur, sive remittitur habitus materię ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, & habitus prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, non tamen totaliter tollitur: quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subiecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter Solem, & aerem, in infinitum diminuetur habitus aeris ad lumen; nunquam tamen, manente aere, tollitur totaliter, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habitus anime ad gratiam; quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos, & Deum, secundum illud *Ia. 1. 2. Præterea nostra diviserunt inter nos, & Deum.* Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habitus, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod habitus prædicta est media inter subiectum, & actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile, tamen propter comparisonem, eius ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni, prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt, quod sicut continuum dividitur in infinitum facta divisione secundum eandem proportionem, ut puta quod accipitur medium medii, vel tertium tertii, sic in proposito accidit.

Sed hæc ratio hic locum non habet: quia in divisione in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus & minus:

s. *Th. Op. Tom. I.*

(a) *Vulgata* Iniquitates vestræ diviserunt inter vos,

minus enim est medium medii, quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habitate prædicta, quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis.

Dicendum est ergo, quod licet ista habitus sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS V.

256

Utrum malum sufficienter dividatur per penam, & culpam.

II. dist. xxxv. art. 1. & III. dist. xxxiv. quæst. 11. art. 3. quæst. 1. cor. & mali. quæst.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum (b) insufficienter dividatur per penam, & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pena, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per penam, & culpam.

Præterea. In rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pena; invenitur tamen in eis corruptio, & defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pena, vel culpa.

Præterea. Tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa, quia tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercenda virtutis, ut dicitur in *Glossa (ordinaria super illud, Ne magnitudo revelationum)* II. Cor. xii. nec etiam pena: quia tentatio præcedit culpam, pena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per penam, & culpam.

Sed contra, videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit in *Enchir. cap. xii. malum dicitur, quia nocet.* Quod autem nocet & penale est. Omne ergo malum sub pena continetur.

Respondeo dicendum, quod malum, sicut supra dictum est, art. 3. hujus quæst. est privatio boni, quod in perfectione, & actu consistit principaliter & per se. Actus autem est duplex: primus, & secundus. Actus quidem primus est forma, & integratus rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integratum rei; sicut cæcitas malum est, & carere membro. Alio modo per subtractionem debite operationis, vel quia omnino non est, vel quia debuit modum, & ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est

(b) *Nicotai* non sufficienter, & Deum vestrum. (b) *Nicotai* non sufficienter.

rerum non pertinet nisi quod est ens, & natura quadam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum: dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. x. & cap. xxi. in princ.) quod ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua pertinet illud quod malum dicitur, bene ordinatum, & suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est natura quadam.

Sed contra est quod Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. iv. non remote à princ. lect. 23.) Malum est non existens, neque bonum.

Respondeo dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde & quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

Diximus autem supra (quæst. v. art. i. & seqq.) quod bonum est omne id quod est appetibile: & sic, cum omnis natura appetat suum esse, & suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse, & perfectio cuiuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Requiritur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur, quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, in quantum huiusmodi, sit bonum, eadem est ratio utrumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; & ideo ponebant bonum, & malum genera. Consuevit enim Aristoteles, & præcipue in libris logicalibus ponere exempla quæ probabiliter erant suo tempore secundum opinionem aliquorum Philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in IV. Metaph. text. 6., quod prima contrarietas est habitus, & privatio; quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum, & malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum huiusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum, & malum non sunt differentie constitutive, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est obiectum voluntatis, à quo moralia dependent: sicut quia bonum habet rationem finis, ideo bonum, & malum sunt differentie speciales in moralibus: bonum per se, sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur sui

indebito; sicut neque in materialibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni; sicut finis imperati est non quidem cetero bono rationis, sed delectabile sensus oblique ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono, & malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum & malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam novum alteri. Unde dicit Philosophus in IV. Ethic., cap. 1. circ. med., quod prodigus vanus quidem est, sed non malus. Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocumque malo: non enim ex cæcitate sit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quod dicitur albedo facere album: & sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adiungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nomin. (part. iv. al. q. à princ. lect. 23.) malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti; per se autem est infinitum, & præter voluntatem, & intentionem.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxi. art. 1. ad 3.) partes universi habeat ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, & est finis alterius, & exemplar. Hæc autem, ut dictum est (in solut. ad 2. arg.) non possunt convenire malum nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est ratione boni adjuncti.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dicitur in VI. Metaph. (text. 14.) ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem predicamenta; & sic convertitur cum re: &

ARTICULUS II.

Utrum malum invenitur in rebus.

I. dist. XLVII. art. 3. & II. dist. III. art. 11. & II. contra cap. 14.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum non invenitur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit iv. cap. de div. Nomin. (part. iv. non remote à princ. lect. 23.) quod malum distat ab existente, & ab eo plus distat à non existente. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens, & res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta (art. præc.)

3. Præterea, albus est quod est nigro impermixtus, ut dicitur in III. Topic. Aristotelis (cap. iv. non remote à princ.) Ergo & melius est quod est malo impermixtus. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerunt omnes prohibitions, & penæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 1. & 2.) perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus implerentur, est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquam desicere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod à bono desicere possit: qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quædam enim sunt, quæ sum esse amittere non possunt, ut incorporalia: quædam vero sunt quæ amittere possunt, ut corporalia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ à bonitate desicere possint, ad quod sequitur, ea interdum desicere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid desiciat à bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur; sicut, & corruptio: nam & ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat ab ente simpliciter, & à non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in VI. Metaph. (text. 14.) ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem predicamenta; & sic convertitur cum re: &

hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum esse; & hoc est ens quod responderet ad questionem an est: & sic cæcitate dicitur esse in oculo, vel quancumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes, quod aliqua res dicuntur mala, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quod Deus, & natura, & quocumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (quæst. XLVII. art. 2.) Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius, & perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono desicere possunt, quæ interdum desiciunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentia non est naturam destruire, sed salvare, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nomin. (part. iv. vers. fin. lect. 23.) Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ desicere possunt, quandoque desiciant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. xxi.) Deus est adeo potens, quod etiam bene potest facere de malis. Unde multa bona tollerantur, si Deus nullum malum permitteret esse: non enim generaretur ignis, nisi corrumpere aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur iustitia vincians, & patientia sufferens, si non esset iniustitia.

ARTICULUS III.

Utrum malum sit in bono sicut in subiecto.

II. dist. XXXIV. quæst. 1. art. 2. & III. contra cap. xi. & mal. quæst. 1. art. 2. & opusculi I. cap. CLXVIII. & CLXXVI.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto. Omnia enim bona sunt essentialia. Sed Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. iv. lect. 23.) quod malum non est existens, neque in existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

2. Præterea, Malum non est ens; bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

3. Præterea, Unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum, & malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

pio omnia creata esse æqualia. Dicit enim, quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, & omnes æquales. In quibus primo exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis & minus, quibusdam etiam secundum magis & minus à Deo averfis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines Angelorum pro diversitate meritum. Illæ autem quæ averfæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati: & hanc causam dicit esse creationis, & diversitatis corporum.

Sed secundum hoc universalitas corporum creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum: quod est contra illud quod dicitur Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit Lib. II. de civ. Dei (cap. XXI. 1. à med.) *quid stultius dici potest quam per istum Solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel salutis rerum corporaliū consuleret artificem Deum: sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat: ac per hoc si centum animæ peccassent, centum Soles haberet hic mundus?*

Et ideo dicendum est, quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita & inæqualitatis.

Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis in his quæ differunt specie; alia vero materialis in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generalibus autem, & corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem: quia, ut dicitur in VIII. Metaph. (text. 10.) formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem, vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines aliis animalibus; & in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita, & inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimam, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum: tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus, oculi haberet dignitatem. Sic igitur & Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem: & ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1. 4. *Vidit Deus lucem quod esset bona, & similiter de singulis.* Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, est æqualitas, & deinde procedit multiplicitas: & ideo à Patre, cui secundum Augustinum (Lib. I. de doctr. christi. cap. v. in fin.) appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, & deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam à creaturis participat, quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est quæ movit Origenem (Lib. I. Periar. cap. vi. circa med.) sed non habet locum, nisi in retributione premiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem precedentem vel meritum, vel etiam dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis: non enim propter hoc differret tectum à fundamento, quia haberet perfectam materiæ; sed, ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quarit artifex diversam materiæ; & faceret eam, si posset.

ARTICULUS III.

Utrum sit unus mundus tantum.

Pat. quæst. 111. art. 16. ad 1. & XII. Metaph. lect. 7. & 9. & I. cal. lect. 16. usque 22.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit in Lib. LXXXI. 1. 1. quæst. xlvii. versus fin.) inconveniens est dicere, quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem; sed est infinita, ut supra ostensum est (quæst. vii. art. 1. & quæst. art. 2.) Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea. Natura facit quod melius est, & multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plu-

QUÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali.

In sex articulis divisæ.

plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea. Omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie: quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico homo, significo formam: cum autem dico hic homo, significo formam in materia: ita cum dicitur mundus, significatur forma; cum autem dicitur hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est quod dicitur Joann. 1. 10. *Mundus per ipsum factus est:* ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum, quod ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem, & ad ipsum Deum, ut supra ostensum est (quæst. xi. art. 3. & quæst. xxi. art. 1. ad 3.) Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideo illi poterunt ponere plures mundos qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit, ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, & alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, & ad unum. Propter quod Aristoteles in XII. Metaphys. (text. 52.) ex unitate ordinis in rebus existentibus concludit unitatem Dei gubernantis: & Plato (in Timæo alig. à princ.) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem: quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Dum autem dicitur, plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est in intentione Dei agentis: quia eadem ratio dicit postea, quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres; & sic in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali: & primo de distinctione boni, & mali; deinde de distinctione spiritualis, & corporalis creaturæ.

Circa primum querendum est de malo, & de causa mali.

Circa malum queruntur sex questiones.

Primo, utrum malum sit natura aliqua.

Secundo, utrum malum inveniat in rebus.

Tertio, utrum bonum sit subiectum mali.

Quarto, utrum malum realiter corrumpat bonum.

Quinto de divisione mali per poenam, & culpam.

Sexto, quid habeat plus de ratione mali, pena, vel culpa.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum sit natura quædam.

Quia omnis genus est natura quædam. Sed malum est quædam genus: dicitur enim in Prædicationis (cap. xi. de opposit. in fin.) quod bonum, & malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

Præterea. Omnis differentia constituiturva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus: differ enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quædam.

Præterea. Utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum, & bonum non opponuntur ut privatio: & habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicationis (cap. de opposit.) per hoc quod inter bonum, & malum est aliquid medium, & à malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quædam.

Præterea. Quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, & natura quædam.

Præterea. Ad perfectionem universitatis

objectum voluntatis; malum quod est privatio boni; secundum speciale rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ, & integritatis rei, habet rationem pœnæ, & præcipue supposito quod omnia divina providentiæ, & iustitiæ subdantur, ut supra ostendit est (quæst. xxxi. art. 2.) de ratione enim pœnæ est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ: hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit à perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna, vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum privatio est boni, & non negatio pura, ut dictum est supra (art. 3. hujus quæst.), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est, & debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conservetur à se ipsa: quia idem dat esse, & conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna, & culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante; sed in eo qui tentatur, non est proprie nisi secundum quod aliquatiter immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum à tentante, incidit in culpam.

Ad quartum dicendum, quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti in se ipso; sed de ratione culpæ est quod noceat agenti in sua actione; & sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocimenti.

ARTICULUS VI.

Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa.

1. 2. quæst. xlix. art. 1. cor. & quæst. lxxvi. art. 4. corp. & II. dist. xxxv. 1. quæst. 111. art. 2. cap. & mal. quæst. 1. art. 5.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam ut meritum ad premium. Sed premium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo pœna plus habet de ratione mali, quam culpa.

2. Præterea. Illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dicitur est (art. præc.) opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit pœna quam culpa.

3. Præterea. Ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quam culpa.

Sed contra. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum, ne corruptur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandum culpam. Ergo culpa est majus malum quam pœna.

Respondeo dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna: & non forum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum; cuiusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam univèrsaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ, vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii iv. cap. de div. Nom. (part. v. circ. med.) *Peccari non est malum, sed fieri pœna dignum*. Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu, & non in potentia; ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitatum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitatum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis; dicitur homo bonus, & ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono, quod habet, male uti, sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privatur bonum creaturæ; sive accipitur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privata visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim implezioni divinæ voluntatis, & divino amoris, quo bonum divinum in se ipso amat, & non solum secundum quod participatur à creatura. Sic igitur pater quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa

pa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad premium; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter premium; sed potius è converso pœna inducitur, ut vitetur culpa: & sic culpa est peius quam pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis, & ordinis ad finem: quia utrumque potest privari aliquo modo & per culpam, & per pœnam; sed per pœnam quidem, secundum quod ipse homo removetur à fine, & ab ordine ad finem; per culpam vero, secundum quod ipsa privatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali.

in tres articulos divisa.

Consequenter queritur de causa mali: & circa hoc queruntur tria. Primo, utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo, utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio, utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I.

Utrum bonum possit esse causa mali.

1. 2. quæst. lxxv. art. 1. & II. dist. 1. quæst. 1. art. 1. ad 2. & dist. xxxiv. art. 3. & II. cont. cap. xl. & III. cap. ix. & x. & mal. quæst. 1. art. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. vii. 18. *Non potest bona arbor malos fructus facere.*

2. Præterea. Unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea. Effectus deficientis non procedit nisi à causa deficiente. Sed malum est effectus deficientis. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficientis malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

(a) *Cod. Alcan.* Malum autem in re aliqua, quandoque ex virtute agentis.

4. Præterea. Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. iv. lect. 23.) *quod malum non habet causam*. Ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Julianum, Lib. I. cap. ix. *parum ante med. Non fuit omnino unde oriri posset malum nisi ex bono.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod omne malum aliquatiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est, & debet haberi. Quod autem aliquid deficiat à sua naturali, & debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit à sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono: quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum; agens, & forma, & finis perfectionem quandam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed & materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum cause materialis; jam ex præmissis patet, quæst. præc. art. 5. Ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ; & similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod aliter causatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. (a) Causatur autem malum in re aliqua quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem, vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimi formam suam; ita etiam

(a) *Cod. Alcan.* Malum autem in re aliqua, quandoque ex virtute agentis.

tanto perfectius corrumpit contrarium. Unde malum, & corruptio aeris, & aquae est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens: quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam, sed hoc faciendo, causat & illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in isto art.) vel ex indispotione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed & hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.

Unde verum est, quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit contra Julianum (Lib. I, cap. 13. c. c. fin.) arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, & arborem bonam voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producit actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est; & sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquae, & homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in corp. art. & quest. 11. art. 9.) Invenitur autem quod etiam unum contrarium causat aliud per accidens, sicut frigidum exteriori ambienti calefacit, in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, & naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem, quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; & hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praexistat aliud aliud malum in agente, vel materia, sicut dictum est (in corp.) Sed in rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit in quantum non subicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed cum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp.)

Ad sextum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II.

Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Iai. xlv. 6. Ego Dominus, & non est aliter Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem, & creans malum: & Amos 111. 6. Si eris malum in civitate, quod Dominus non fecerit.

Præterea, Effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est, art. præc. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, quest. vi. art. 1. & 4., sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

Præterea, Sicut dicitur in II. Phys. text. 30, idem est causa salutis navis, & periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis, & mali.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in Lib. lxxxix. Q. 9. xxi. quod Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse. Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, art. præc. malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est; sed summa perfectio, ut supra ostensum est; quest. ix. per totum. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dicitur enim (art. præc.) quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio, & defectus, causat sua virtute illam corruptionem, & defectum. Manifestum est autem quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quest. xlvi. art. 2. & quest. xxii. art. 2. ad 2., quod quaedam sint quae deficere possint, & interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, & quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur I. Reg. 11. 6. Dominus mortificat, & vivificat. Sed quod dicitur Sap. 1. 13, quod Deus morem non fecit, intelligitur, quasi per se intentam.

Ad

Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta (in princip. corp.)

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.

Ad secundum dicendum, quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis, & perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu: sicut quicquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis, & actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio navis attribuitur naute ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis, sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III. 260

Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali.

2. 2. quest. clxxxii. art. 6. corp. & II. dist. 1. quest. 1. art. 1. ad 1. & dist. xxxiv. art. 1. ad 4. & art. 2. corp. & III. cont. cap. xliii. & xv. & pot. quest. 111. art. 6. & opusc. xv. cap. xvi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariae sunt causae. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Ecclesi. xxxiii. 15. Contra malum bonum est, & contra vitium virtus.

Præterea, Si unum contrariorum est in rerum natura, & reliquum, ut dicitur in II. de caelo & mundo (text. 19.) Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (quest. vi. art. 2. & 4.) Ergo est & summum malum ei oppositum causa omnis mali.

Præterea, Sicut in rebus invenitur bonum, & melius; ita malum, & peius. Sed bonum, & melius dicuntur per respectum ad

(a) Ita Nicolaus. Rom. & Pat. edit. Sed hoc non est.

optimum. Ergo malum, & peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

Præterea, Omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt male apud nos, non sunt male per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

Præterea, Omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici, quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum: quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

Præterea, Malum effectus reducitur ad malum causae: quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est, art. 1. & 2. præc. Sed (a) non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est, quest. vi. art. 4. Ergo non potest esse aliud principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum, quod ex praedictis patet, non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primo quidem quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est, quest. vi. art. 3. & 4. Nihil enim potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, quest. vi. art. 4. & quest. præc. art. 3. quod omne ens, in quantum est ens, bonum est; & quod malum non est nisi in bono ut in subiecto.

Secundo quia primum bonorum principium est summum, & perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est, quest. vi. art. 2. Summum autem malum esse non potest: quia, sicut ostensum est, quest. xlvi. art. 4. etiam malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere: & sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre & perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in IV. Ethicæ, cap. v. ante med., quod si malum integrum sit, se ipsum destruet: quia destructo omni bono, quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii: tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, art. 1. & 2.

(a) hu-

hujus quæst.) tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens : & sic non potest esse prima causa , quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se , ut patet in II. Phys. text. 66.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum , & alterum malum , ex eadem radice in hunc errorem inciderunt , ex qua & aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt : quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis , sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim , si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ , æstimaverunt naturam illius rei esse malam ; puta , si quis dicit naturam ignis esse malam , quia comburit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare , sed secundum seipsum , & secundum ordinem ad totum universum , in quo quælibet res suum locum ordinatissime tenet , ut ex dictis patet , quæst. XI. art. 3. & quæst. IV. art. 2. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias , nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem : & ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi , necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem : sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis ; & similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt , invenitur unum primum principium essendi , ut supra ostensum est , q. 11. art. 3.

Ad primum ergo dicendum , quod contraria conveniunt in genere uno , & etiam conveniunt in ratione essendi : & ideo licet habeant causas particulares contrarias , tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum , quod privatio , & habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia , ut dictum est , quæst. XLVIII. art. 3. Unde cum malum sit privatio boni , ut ex dictis patet , quæst. præc. art. 1. 2. 3.) illi bono opponitur tunc adiungitur potentia , non autem summo bono , quod est actus purus.

Ad tertium dicendum , quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam , ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma , & perfectio , & bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur ; privatio autem , & malum per recessum à termino. Unde non dicitur malum , & pejus per accessum

ad summum malum ; sicut dicitur bonum , & melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum , quod nullum ens dicitur malum per participationem , sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum , quod malum non potest habere causam nisi per accidens , ut supra ostensum est , art. 1. hujus quæst. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur , quod malum est ut in pluribus , simpliciter falsum est. Nam generabilia , & corruptibilia , in quibus solum contingit esse malum naturæ , sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus : quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis , in quantum homo , sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum , quod in causis malis non est procedere in infinitum , sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam , ex qua sequitur malum per accidens.

QUÆSTIO L.

De substantia Angelorum absolute.

in quinque articulis divisæ.

POST hæc considerandum est de distinctione corporalis , & spiritualis creaturæ : & primo de creatura pure spirituali , quæ in Scriptura sacra Angelus nominatur ; secundo de creatura pure corporali ; tertio de creatura composita ex corporali , & spirituali ; quæ est homo.

Circa vero Angelos considerandum est primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundo de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est & absolute , & per comparisonem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute quinque quaruntur.

Primo , utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis , & penitus incorporea.

Secundo , supposito quod Angelus sit talis , quaritur , utrum sit compositus ex materia , & forma.

Tertio , quaritur de multitudine eorum.

Quarto , de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto de immortalitate , seu incorruptibilitate ipsorum.

AR-

ARTICULUS I.

Utrum Angelus sit omnino incorporeus.

II. cons. cap. XLIX. & L. & opus. v. art. 1. & opus. v. art. 5. & opus. v. art. 1. & opus. v. art. 1. & opus. v. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos , & non quoad Deum , non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit in Lib. II. (orth. Fid. cap. 111. non longe à princ.) quod Angelus incorporeus , & immaterialis dicitur quantum ad nos ; sed comparatur ad Deum corporeus , & immaterialis invenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

Præterea. Nihil movetur nisi corpus , ut probatur in VI. Phys. (text. 32.) Sed Damascenus dicit ibidem , quod Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

Præterea. Ambrosius dicit in Lib. de Spiritu sancto (cap. VII. in princ.) Omnis creatura certis suis natura circumscripta est limitibus. Circumscribi autem proprium est corpus. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ , ut patet in Psal. cxlviii. 2. Laudate Dominum omnes Angeli ejus : & postea subditur : quoniam ipse dixit , & facta sunt ; ipse mandavit , & creata sunt. Ergo Angeli sunt corporei.

Sed contra est quod dicitur in Psal. cxi. Qui facit Angelos sui spiritus.

Respondetur dicendum , quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit , est bonum , quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur , quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum , sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum , & voluntatem , ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 8. & quæst. XIX. art. 4.) Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis , nec alicujus virtutis corporeæ : quia omne corpus determinatur ad hic & nunc. Unde necesse est ponere , ad hoc quod universum sit perfectum , quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem ignorantes vim intelligendi , & non distinguentes inter sensum , & intellectum , nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu & imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus , existimaverunt , quod nullum ens esset nisi corpus ; ut Philoſopus dicit in IV. Physic. (text. 32. & 37.) Et ex his processit Sadducæorum error dicendum , non esse spiritum.

Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu , rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles. Ad primum ergo dicendum , quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum , & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum , sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum : & hac ratione dicitur , quod Angeli Deo comparati sunt materiales , & corpori , non quod in eis sit aliquid de natura corporeæ.

Ad secundum dicendum , quod motus ibi accipitur , prout intelligere , & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis , quia semper est actu intelligens , non quandoque actu , & quandoque potentia , sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum , quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum ; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ tam corporali , quam spiritali. Unde dicit Ambrosius in Lib. I. de Spiritu sancto (cap. VII. à princ.) quod licet quædam locis corporalibus non continentur , circumscriptioe tamen substantiæ non carent.

Utrum Angelus sit compositus ex materia , & forma.

II. dist. VIII. quæst. V. art. 5. & II. cons. cap. XLIX. & L. & sp. art. 1. & quæst. IX. art. 6. & opus. v. art. 1. & opus. v. art. 1. & opus. v. art. 1. & opus. v. art. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia , & forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere , est compositum ex genere , & differentia , quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia , differentia vero ex forma , ut patet in XIII. Metaph. (text. 6.) Ergo omne quod est in genere , est compositum ex materia , & forma. Sed Angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia , & forma.

Præterea. In quocumque invenitur proprietates materiæ , ibi invenitur materiæ. Proprietates autem materiæ sunt recipere , & subitari : Unde dicit Boetius in Lib. de Trinitate (ante med.) quod forma simplex substantiam esse non potest : hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia , & forma.

Sed contra est quod dicitur in Psal. cxi. Qui facit Angelos sui spiritus.

Respondetur dicendum , quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit , est bonum , quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur , quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum , sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum , & voluntatem , ut supra dictum est (quæst. XIV. art. 8. & quæst. XIX. art. 4.) Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis , nec alicujus virtutis corporeæ : quia omne corpus determinatur ad hic & nunc. Unde necesse est ponere , ad hoc quod universum sit perfectum , quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem ignorantes vim intelligendi , & non distinguentes inter sensum , & intellectum , nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu & imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus , existimaverunt , quod nullum ens esset nisi corpus ; ut Philoſopus dicit in IV. Physic. (text. 32. & 37.) Et ex his processit Sadducæorum error dicendum , non esse spiritum.

Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu , rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles. Ad primum ergo dicendum , quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum , & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum , sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum : & hac ratione dicitur , quod Angeli Deo comparati sunt materiales , & corpori , non quod in eis sit aliquid de natura corporeæ.

Ad secundum dicendum , quod motus ibi accipitur , prout intelligere , & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis , quia semper est actu intelligens , non quandoque actu , & quandoque potentia , sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum , quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum ; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ tam corporali , quam spiritali. Unde dicit Ambrosius in Lib. I. de Spiritu sancto (cap. VII. à princ.) quod licet quædam locis corporalibus non continentur , circumscriptioe tamen substantiæ non carent.

Ad quartum dicendum , quod motus ibi accipitur , prout intelligere , & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis , quia semper est actu intelligens , non quandoque actu , & quandoque potentia , sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad quintum dicendum , quod motus ibi accipitur , prout intelligere , & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis , quia semper est actu intelligens , non quandoque actu , & quandoque potentia , sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad sextum dicendum , quod motus ibi accipitur , prout intelligere , & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis , quia semper est actu intelligens , non quandoque actu , & quandoque potentia , sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad septimum dicendum , quod motus ibi accipitur , prout intelligere , & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis , quia semper est actu intelligens , non quandoque actu , & quandoque potentia , sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Kk

3. Præ-