

Et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; & spiritus vitæ rationalis deservit, atque peccator per spiritum vitæ rationalem piæ, & iustum; & ille per ipsum Deum.

Respondeo dicendum, quod in gubernatione duo sunt consideranda; scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia; & executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediis aliis.

Cujus ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. (a) Optimum autem in omni genere, vel ratione, & cognitione practica (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia: & idem patet in cæteris. Unde oportet dicere, quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur, sint ad perfectionem perducendæ, tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, & etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum: & ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit, Deum non immediate omnia gubernare: quod patet per hoc quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quod si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis à rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod sit per multa.

Ad tertium dicendum, quod non solum pertinet ad (b) imperfectionem Regis terreni quod executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad Regis dignitatem: quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

(a) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. & Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garcia, & edit. Patav. Optimum (edit. Patav. addit autem) in omni ratione, & cognitione practica. (b) Ita Nicolajus post edit. Duacensem. Cod. Alcan. obsecro defectum. Quædam Codd. & Edit. gotbice. Colon. Rom. & Patav. perfectionem. Mex edit. Rom. executores, & quia ordine ministrorum.

ARTICULUS VII.

506

Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Supra. quæst. xxxi. art. 2. ad 1. & II. dist. vii. art. 1. ad 3.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in III. de consol. (prosa xii. ante med.) quod Deus per bonas causas disponit. Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Præterea. Nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum, & casuale.

3. Præterea. Ordo divinæ gubernationis est certus, & immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, & nihil sit in rebus contingens: quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Esther xiii.

9. Domine Deus Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita; & non est qui possit resistere tuae voluntati.

Respondeo dicendum, quod præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente; quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem; sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitate cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, & sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed totius entis, impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum: quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est (quæst. xlviii. art. 3. & quæst. xlix. art. 3.). Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum, quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem sunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæst. xxiv.)

Ad tertium dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipsum quod aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinæ.

ARTICULUS VIII.

507

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Iia. iiii. 8. Lingua eorum, & adinventiones eorum contra Dominum.

2. Præterea. Nullus Rex juste punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus justè puniretur à Deo.

3. Præterea. Quælibet res subijcitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranuntur divinæ gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in III. de cons. (prosa xii. cir. med.) Non est aliquid quod summo huic bono vel velit, vel possit obistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, ut dicitur Sapient. vii. de divina sapientia.

Respondeo dicendum, quod ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur à causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur à causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranitur ordini divinæ gubernationis: quod ex duobus patet.

Primo quidem ex hoc quod ordo divinæ

S. Th. Oper. Tom. I.

gubernationis totaliter in bonum tendit; & unquamque res in sua operatione, & conatu non tendit nisi ab bonum; ut Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, lect. 22. alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra dictum est (art. i. h. quæst. ad 1.) omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis, vel voluntaria, nihil est aliud quam quædam impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quam quædam impressio à saggitante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter, vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia à sponte movere.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum; non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquid bonum) sed quia contranuntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam, aut statum. Et ideo puniuntur justè à Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet à causa universali totius.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali.

in quatuor articulis divisa.

DEinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali: & circa hoc quaruntur quatuor.

Primo, utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo.

Secundo, utrum conserventur à Deo immediate.

Tercio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

QUÆSTIO CV.

De mutatione creaturarum à Deo,

in octo articulis divisa.

DEinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum: & primo de mutatione creaturarum à Deo; secundo de mutatione unius creaturæ ab alia.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo quaeritur, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio, utrum possit movere intellectum.

Quarto, utrum possit movere voluntatem.

Quinto, utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto, utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.

Septimo, utrum omnia quæ sic Deus facit, sint miracula.

Octavo, de diversitate miraculorum.

ARTICULUS I.

512

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.

Inf. quæst. cx. art. 2. cor.

AD primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in VII. Methaph. (text. 28.) *formam in hac materia nihil facere potest nisi forma que est in materia: quia simile facit sibi simile.* Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea. Si aliquid agens se habeat ad multa, nullum eorum producat, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud: ut enim in III. de Anima (text. 18.) dicitur, *universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari atqueensione.* Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea. Sicut esse commune dependet à prima causa universalis; ita esse determinatum dependet à determinatis causis particularibus, ut supra habitum est (quæst. xlv. art. 5.) Sed determinatum esse alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo proprie rerum forme non producuntur à Deo nisi mediantebus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 11. 7. *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondendo dicendum, quod Deus immediate potest movere materiam ad formam: quia ens in potentia passiva reduci potest in actum à potentia activa, quæ eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia continetur sub potestate divina, utpote à Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; & hoc est moveri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus alicujus invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo secundum eandem speciem, ut homo generatur ab homine, & ignis ab igne. Alio modo secundum virtutalem continentiam, prout scilicet formi effectus virtualiter continetur in causâ; & sic animalia ex putrefactione generata, & plantæ, & corpora mineralia assimilantur Soli, & stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam, & materiam, ut supra habitum est (quæst. xlv. art. 1. & 2.) Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundum virtutalem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita & Deus; non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatae. Et ideo demones, & Angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem, & intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, & non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo: unde Deus, quia alias causis ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

ARTICULUS II.

513

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus.

Onsf. xi. art. 1. 5. 5.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens, & motum oporteat esse simul, ut probatur in VII. Physic. (text. 9. & seq.) oportet esse contactum quem-

quemdam moventis, & moti. Sed non potest esse contactus Dei, & corporis alicujus. Dicit enim Dionysius in 1. cap. de div. Nom. (à med. lect. 3.) *quod Dei non est aliquis tactus.* Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Præterea. Deus est movens non motum. Tale autem est apprehensibile apprehensum. Mover igitur Deus sicut desideratum, & apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu; qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Præterea. Philosophus probat in VIII. Physic. (text. 79.) quod *potentia infinita movet in instanti.* Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri: quia cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem: quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri à potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est (quæst. xxv. art. 2.) Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

Sed contra. Opera fieri dixerunt Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1. 9. *Congregentur aque . . . in locum unum.* Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Respondendo dicendum, quod erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui sunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate à causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quocumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ supra dicta sunt (art. 1. hujus quæst.) Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium, & levium consequitur formam, quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, & disponere ad formam, & dare motum consequentem formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, & sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quocumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est tactus; scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; & virtualis, sicut dicitur, quod contritans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum Deus, cum sit incorporeus, non tangit nec tangitur; secundum autem virtutalem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia null-

lius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius, quod *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quod movere Deus sicut desideratum, & intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum, & intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum, & motum à se ipso: quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in VIII. Physic. (text. 78. & seq.) intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita (quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito.) Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile. Ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improprietate excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem major est potentia moventis, tanto est major velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore: quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

ARTICULUS III.

514

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

AD tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est: non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX. Metaph. (text. 16.) Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio: & ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea. Id quod habet in se principium sufficientis sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur, quod *intelligere, vel sentire est motus quidam*, secundum Philosophum in III. de anima (text. 28.) Sufficiens

It

au-

bitum est (art. præc.) Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.) dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat. Uno modo indirecte, & per accidens; per hoc quod removet, vel impedit actionem corruptentis. Alio modo directe, & per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut à causa dependet esse effectus.

Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corruptentium, & per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes à putrefactione, & simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primo quidem, & principaliter à causa prima, secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causæ, & tanto magis, quanto causa fuerit altior, & primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio, & permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in XII. Metaph. (text. 34.) quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per Zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundum generationem, & corruptionem. Et similiter Astrologi attribuant Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas, & permanentes. Sic igitur dicendum est, quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsa rerum (a) creatione ordinem in rebus instituit, ut quasdam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse, præsupposita tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum, quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc quod acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis: quia semper agit præsupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam, vel dispositionem induxit in effectum, absque alia immutatione effectus hujusmodi formam, vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola præsentia illuminantis.

ARTICULUS III. 510

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Ver. quæst. v. art. 2. ad 6. & pot. quæst. v. art. 3. & 4. quod. iv. quæst. 111. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. Qq. (quæst. XXI.) quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea. Deus est causa rerum ut sunt, per suam bonitatem: quia, ut Augustinus dicit in lib. I. de Doctr. Christ. (cap. XXXI.) in quantum Deus bonus est, sumus. Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint: quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea. Si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse: quia omnis actio terminatur ad aliquod ens: unde etiam actio corruptentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicit Hierem. x. 24. Corripe me Domine, verumtamen in iudicio, & non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigat me.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum (quæst. XIX. art. 4.) hæc positio est falsa, & à Fide Catholica penitus aliena, quæ conficitur, Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalm. CXXXIV. 6. Omnia, quæcumque voluit, Dominus fecit. Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet: nec aliter res in esse con-

conservat, nisi in quantum eis continue in-finit esse, ut dictum est (art. 1. & 2. huj. quæst.)

Sicut ergo anæquam res essent, potuit eis non communicare esse, & sic eas non facere; ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse; & sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum, quod non esse non habet causam per se: quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens: ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

Ad secundum dicendum, quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ (quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præiudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum, quod si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

ARTICULUS IV. 511

Utrum aliquid in nihilum redigatur.

I. dist. VIIII. quæst. 111. art. 2. cor. & pot. quæst. v. art. 9. ad 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erit nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur ut nihil sit nisi Deus; & ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea. Omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum: unde in VIII. Phys. (text. 78.) probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; & ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea. Formæ, & accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est, quod dicitur Eccle. 111. 14. Dicitur, quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.

Respondeo dicendum, quod eorum quæ à

Deo sunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam vero miraculose operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum; ut infra dicitur (quæst. seq. art. 6.) Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ vero miraculose sunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apotolii I. ad Cor. XII. 7. Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem: & postmodum inter cetera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel sunt immateriales, & sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, & sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subiectum existentis generationis, & corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia, & bonitas (a) ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod res in esse productæ sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur quod res in esse conservat, secundum illud Apotolii Hebr. 1. 3. Portans omnia verbo virtutis sue.

Ad secundum dicendum, quod potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum, quod formæ, & accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis; sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed (b) remanent in potentia materiæ, vel subiecti.

QUÆS.

(a) Ita MSS. cum Edit. Rom. & Nicolai. Al. ordinetur, seu ostendatur. (b) Al. remanent.

[a] Ita codd. Alcad. & Tarrac. cum Nicolajo. Edit. Rom. & Pat. reparatione.

ARTICULUS I.

308

Vtrum creatura indigent ut à Deo conferentur in esse.

2. *quæst. CIX. art. 2. ad 3. & art. 8. cor. & art. 9. ad 1. & III. cont. cap. LXV. & LXVII. ratione 3. & CXIV. & pot. quæst. 4. art. 3. & Jo. V. lec. 2.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod creaturæ non indigeant ut à Deo conferentur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conferentur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conferentur, ne abscedat. Sed quedam creaturæ sunt quæ secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut à Deo conferentur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, & oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, & impossibile est cum esse impari. Esse autem per se consequitur ad formam: quia unumquodque secundum hoc est ens actu quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de Angelis dictum est (quæst. L. art. 2. & 3.) Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus cælestibus (quæst. LXVI. art. 2.) Hujusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt, & non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquid creatum agens potest communicare suo effectui ut conferentur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut, cessante actione edificatoris, remanet domus; & cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conferentur in esse, sua operatione cessante.

3. Præterea. Nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale, & violentum cuilibet creaturæ, quia quilibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, & corpora cælestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea. Si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderet creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse à Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1. 3. *Portans omnia verbo virtutis sue.*

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, & secundum fidem, & secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse à Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte, & per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removel corruptens; puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; & sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia: quia quedam sunt quæ non habent corruptentia, quæ necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet à conservante, ut sine eo esse non possit: & hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturæ à Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divine virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit (Lib. XVI. Moral. cap. xvi.)

Et hoc sic perspicitur potest. Omnis enim effectus dependet à sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est, quod aliquid agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, & non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit, & in artificialibus, & in rebus naturalibus. Edificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus: manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus; forma autem domus est compositio, & ordo: quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim cocus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita edificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides, & ligna, quæ sunt susceptiva, & conservativa talis compositionis, & ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione edificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus: quia si aliquid agens non

non est causa formæ, in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam; sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ, secundum quod est in materia, id est quod hæc materia acquirat hanc formam: & hoc esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, & ignis ignem. Et ideo quodcumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem; sicut cælestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem: & tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, & non solum secundum quod acquiritur in hac materia, & ideo est causa non solum fieri, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione Solis: quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne. Unde si perfecte perducat ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in Sole, ut scilicet recipiat formam Solis, quæ est principium luminis: & ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione Solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad Solem illuminantem. Sicut enim Sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen à Sole, non tamen participando naturam Solis: ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. Et ideo Augustinus dicit IV. super Genes. ad lit. (cap. xii. circ. princ.) *Virtus*

Dei ab eis que creata sunt regendis, si cessaret aliquid quando, simul, & illorum cessaret species, omnique natura consideret: & in VIII. ejusdem lib. (cap. xii. circa med.) dicit, quod sicut aer præsentem luminem fit lucidus; sic homo Deo sibi præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu Solis. Unde potentia ad non esse in spiritalibus creaturis, & corporibus cælestibus magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma, vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quod Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conferentur in esse, sua actione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari à Deo, in quantum esse effectus dependet à causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi; sed fieri tantum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corruptentis; qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quæ dat esse: quæ quidem actio est sine motu, & tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum à Sole.

ARTICULUS II.

509

Vtrum Deus immediate omnem creaturam conservet.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua & creator, ut dictum est (art. præc.) Sed Deus immediate est Creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Præterea. Unaqueque res magis est proxima sibi quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam: Ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea. Effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, non quod sua essentia sit suorum effectuum nisi secundum fieri: non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra hæ-

autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea. Sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra. Docens movet intellectum ad discendum. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psalm. xciii. 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum, quod sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motus; ita dicitur movere intellectum quod causat formam, quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente.

Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utrouque autem modo Deus movet intellectum creatum: ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, & omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint à eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, & ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligent; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem, vel superadditam, & in quantum imprimit ei species intelligibiles, & utrumque tenet, & conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut à causa secunda; sed à Deo sicut à causa prima: ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quod lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, & ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quod intelligibile movet intellectum nostrum, in quantum quo-

dammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines, quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficient ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est (quæst. lvi. art. 3.) Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dicitur est (quæst. xii. art. 2.)

ARTICULUS IV.

515

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.

Inf. quæst. cxl. art. 2. & quæst. cxv. art. 4. & I. 2. quæst. ix. art. 6. & quæst. lxxx. art. 2. & II. dist. xv. quæst. 1. art. 3. & III. cont. cap. lxxxviii. lxxxix. xc. & xcii. princ. & ver. quæst. xxii. art. 8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; & ita non potest moveri à Deo.

2. Præterea. Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntarie moveri est ex se moveri, & non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea. Motus magis attribuitur motenti quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projecti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum, vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Philip. 11. 13. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere.

Respondeo dicendum, quod sicut intellectus, ut dictum est (art. præc.) movetur ab objecto, & ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum, & ab eo qui causat virtutem volendi.

Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto à quocumque bono: non autem sufficienter, & efficaciter, nisi à Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquid mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim ejus objectum bonum universale, sicut & intellectus objectum est ens universale. Quolibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, &

& sufficienter eam movet ut objectum. Similiter autem & virtus volendi à solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ab bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave, cum movetur deorsum à generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quod moveri voluntarie est moveri ex se, id est à principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco: & sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum; sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin movetur ex se, ut dictum est (in solut. præc.) ideo per consequens non tollitur ratio meriti, vel demeriti.

ARTICULUS V.

516

Utrum Deus operetur in omni operante.

III. cont. cap. lxxvi. & lxxvii. & IV. cap. xliv. & opus. 111. cap. cxxxii. fin. & cxlv.

AD quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operetur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea. Una operatio non est simul à duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est à Deo in creatura operante, non potest esse simul à creatura; & ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea. Faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit, in-

quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra est quod dicitur Isa. xxvi. 12. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine.

Respondeo dicendum, quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; & similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primo quidem quia sic subtraheretur ordo causæ, & causati à rebus creatis: quod perneret ad impotentiam creatis. Ex virtute enim agentis est quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo quia virtutes operative quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur: quinimmo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur; cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam; ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus: & sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera; materia non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum; finis vero, & agens, & forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma ejus, quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis & ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; & applicat ad actionem securum, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis: cum enim omnis operatio fit propter aliquod bonum verum; vel apparens (nihil autem est, vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus) sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; & secundum hoc omnia agunt in

virtute ipsius Dei; & ita ipse est causa omnium actionum agendum. Tertio considerandum est, quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas, & virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securum ad sciendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit) sed etiam dat formas creaturis agentibus, & eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motus gravium, & levium) sed etiam causa conservans formas, & virtutes rerum; prout Sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat, & conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, & tanto magis, quanto consideratur ut prior, & universalior; & ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in facta Scriptura operationes naturæ Deo attribuantur quasi operanti in natura, secundum illud Job. x. 11. *Pelle, & carnis vestisti me, ossibus, & nervis compositi me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus sufficienter operatur (a) in rebus ad modum primi agentis; nec propter hoc superflue operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quod una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo, & secundo agente.

Ad tertium dicendum, quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum, & est finis omnium actionum; ut dictum est (in corp. art.)

ARTICULUS VI. 517

Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

III. Part. quæst. XLIII. art. 1. cor. & III. contra cap. xcvi. xcix. & clxi. & po. quæst. vi. art. 1. & ep. 111. cap. cxxxviii. & ep. x. art. 1. & 17.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus Lib. XXVI. contra Faustum (cap. 111. ante med.) *Deus conditor, & creator omnium naturarum nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus

(a) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit.

non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea. Sicut ordo iustitiæ est à Deo, ita & ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem iustitiæ: faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea. Ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis: quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (loc. cit.) quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.*

Respondeo dicendum: quod à qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quælibet causa habeat rationem principii: & ideo secundum multiplicationem causarum multiplicatur & ordo, quorum unus continetur sub altero, sicut & causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine cause inferioris, sed è converso: cujus exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore, cum & hic continetur sub ordine Regis, à quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet à prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo, prout dependet à qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum: quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus; sed talis ordo ei subijctus, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim & alium ordinem rerum instituire: unde & potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundaræ non se extendunt. Unde & Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (loc. sup. cit.) quod *Deus contra solitum cursum naturæ facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam; hoc potest dupliciter contingere. Uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit; sicut homo movet corpus grave sursum, quod non habet (b) ab eo ut moveatur deorsum; & hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio

Rom. in nobis. (b) Nicolaus ab ea.

naturalis; & hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu, & refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum: est enim ex impressione celestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (loc. cit.) quod *id est cultibus rei naturalis quod ille fecerit à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.*

Ad secundum dicendum, quod ordo iustitiæ est secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis iustitiæ: & ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi referret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

ARTICULUS VII. 518

Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

Pot. quæst. vi. art. 2. & II. dist. xviii. quæst. 1. artic. 3. & III. cont. cap. ci. & cii.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, & etiam animarum, & justificatio impij sunt à Deo præter ordinem naturalem: non enim sunt per actionem alicujus cause naturalis: & tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea. Miraculum dicitur aliquid arduum, & insolitum (a) supra facultatem naturæ, & spem admirantis proveniens. Sed quædam sunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua: sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione, vel sanatione ægrotorum: nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in placentiæ ponantur, ut ad umbram Petri sanarentur: (Act. v.) nec etiam sunt supra facultatem naturæ; ut cum aliqui sanantur à febribus: nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum: omnes sperant, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non

(a) Ita ex Mss. restituerunt Theologi. Edit. Rom. præter facultatem. (b) Ita cod. Alcan. cum alijs & editis fere omnes. Edit. Rom. ad facultatem naturæ.

omnia quæ sunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea. Miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus suis manifestis: quan doque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus suis non manifestis; sicut cum Apolloli facti sunt scientes neque inventientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ sunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit Lib. XXVI. contra Faustum (cap. 111. à med.) quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturæ, magna, & vel mirabilia nominantur.*

Respondeo dicendum, quod non omnia miracula ab admiratione sumitur. Admiratio autem confugit, cum effectus sunt manifestij, & causæ occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim Solis, & ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys. (cap. 11.) Potest autem causa effectus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim Solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habeat causam simpliciter, & omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ à Deo sunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio, & justificatio impij, etsi à solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt nata fieri per alias causas; & ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc (b) ad ordinem naturæ non pertineant.

Ad secundum dicendum, quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum, & ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta; manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

AR.

ARTICULUS VIII. 519

Utrum unum miraculum sit majus alio.

1. 2. quæst. cxiii. ar. 10. corp. & III. cont. cap. c1. fin.

AD octavum sic proceditur. Videtur quod unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis.* Sed eadem potentia, scilicet Dei, sunt omnia miracula. Ergo unum non est majus alio.

2. Præterea. Potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quam illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. xiv. ver. 12. de operibus miraculosis loquens: *Opera que ego facio, & ipse faciet, & majora horum faciet.*

Respondetur dicendum, quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentie divinæ: quia quodcumque factum divinæ potentie comparatur est minimum, secundum illud Isa. xl. 15. *Eccc gentes quasi stipula, & quasi momentum strata reputate sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturæ, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod Sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest: & ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, & illuminatio eorum, & similia, potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo; & potest præstare visum, sed non cæco: & hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantum ad modum, & ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam à febre curatur absque curatione, & confecto processu naturæ in talibus; & cum statim aet. divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis, & Eliæ: (I. Reg. xii. & III. Reg. xviii.) & hujusmodi tenent infinitum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentie.

QUÆSTIO CVI.

Quomodo una creatura moveat aliam, & primo de Angelorum illuminatione,

in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita: ut primo consideremus, quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturæ pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali, & corporali natura compositi.

Circa primum tria considerata occurrunt: primo, quomodo Angelus agat in Angelum; secundo, quomodo in creaturam corporealem; tertio, quomodo in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione, & locutione Angelorum, & ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quærentur quatuor: Primo, utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio, utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem.

Quarto, utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS I. 520

Utrum unus Angelus illuminet alium.

II. dist. ix. art. 2. & dist. xi. quæst. 11. art. 1. & ver. quæst. vii. art. 1. & I. Cor. xiii. lect. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud Hier. xxxi. 34. *Non docebit ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum.* Ergo etiam nunc unus Angelus non illuminat alium.

2. Præterea. Triplex est lumen in Angelis, naturæ, & gratiæ, & gloriæ. Sed Angelus illuminatur lumine naturæ à create, lumine gratiæ à justificante, lumine gloriæ à beatificante: quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Præterea. Lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in Lib. lxxxiii. Q. (quæst. 11. non

non procul à fin.) Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius viii. cap. cæl. Hier. (parum ante med.) quod *Angeli secundæ hierarchie purgantur, & illuminantur, & perficiuntur per Angelos primæ hierarchie.*

Respondetur dicendum, quod unus Angelus illuminat alium.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quedam manifestatio veritatis, secundum illud ad Eph. v. 13. *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitæ veritatis alii tradere: secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 111. 8. *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à sæculis in Deo.* Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit vii. cap. cælest. Hierar. (post med.) quod *Theologi plane monstrant calefium substantiarum (a) ordinem à supremis mensuris doceri desicis scientiis.*

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus (quæst. præc. art. 3.) scilicet virtus intellectiva, & similitudo rei intellectæ; secundum hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem forficando virtutem intellectivam ejus: sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situ proproquitate perfectioris corporis (ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi) ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversatione superioris Angeli ad ipsum: hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. (b) Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, & sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit xv. cap. cæl. Hier. (non remote à med.) *Unaqueque substantia intellectualis datam sibi à*

(a) Ita cod. Alcan. & communiter editi Edit. Rom. ornatus. (b) Ita cod. cit. Al. Superior vero Angelus veritatem, quam velociter concipit (Garcia, & Nicolajus accipit) quodammodo, &c. (c) Ita cod. cit. Al. propria.

divinore uniformem intelligentiam (c) provida virtute dividit, & multiplicat ad inferioris sursum dulciter analogiam.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes Angeli, tam superiores, quam inferiores, immediate vident Dei essentiam: & quantum ad hoc unus non docet alium; de hac enim doctrina Propheta loquitur, unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum: omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto uniusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto cum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; & de his eum illuminat: & hoc est quod dicit Dionysius xv. cap. de div. Nom. (non multum à princ. lect. 1.) quod *Angeli existentium illuminantur rationibus.*

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ; sed confortando lumen naturale ipsius, & manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, & gratiæ, & gloriæ, ut dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod rationalis mens formatur immediate à Deo vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subiectum ab ultima forma completa, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhaereat. Aliæ vero illuminationes quæ sunt ab homine, vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II. 521

Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius.

1. 2. quæst. ix. art. 4. & III. cont. cap. lxxxviii. & lxxxix.

AD secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium sicut unus Angelus illuminat alium; ita purgat, & perficit, ut patet ex autoritate supradicta (art. præc. in arg. Sed contra.) Sed purgatio, & perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse à

fordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea. Sicut Dionysius dicit vii. & viii. cap. cæl. Hierar. (circ. princ.) nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim incandescentes dicuntur, aut calefacientes; quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea. Dicit Philosophus in III. de Anima (text. 57.) quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra. Eius est immutare voluntatem cuius est iustificare; cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1v.) voluntas immutatur dupliciter, uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentie. Ex parte quidem objecti movet voluntatem & ipsum bonum, quod est voluntatis objectum (sicut appetibile movet appetitum) & ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est (loc. cit.) alia quidem bona aliquid inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus: & hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur à beatis, qui dicunt Moysi, *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit: *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. xxxiii. 18. & 19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinatur eam ut amabile quoddam, & ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem: & per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentie voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quadam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut & naturalem inclinationem solam illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ; quia ipse solus est auctor intellectus naturalis naturæ. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest.

(a) Ita editi. in cod. Alcan. legendum in ecclesiastica suspicatur Thomas Madalena.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum modum illuminationis est accipienda & purgatio, & perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum, & voluntatem; purgat à defectibus intellectus, & voluntatis, & perficit in finem intellectus, & voluntatis. Angeli autem illuminationi referuntur ad intellectum, ut dictum est (art. præc.) ideo etiam purgatio Angeli intelligitur à defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius vi. cap. eccl. Hier. (part. 3. inter med. & fin.) quod in cælesti hierarchia purgatio est in subjectis effectus, tanquam ignorantium illuminatio in perfectionem scientiam inducens; sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum remouentur tenebræ; illuminari vero, in quantum perfunditur lumine; perficit vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, qui pertinet ad eandem naturam animæ, & quia inferior appetitus est virtus in organo corporali: quod in Angelis locum non habet.

ARTICULUS III. 522

Utrum Angelus inferior superiorem illuminare possit.

II. dist. 1x. art. 2. & ver. quæst. 1x. art. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est à cælesti, & eam repræsentat: unde & superna Hierusalem dicitur *mater nostra*. Gal. 1v. Sed (a) in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus, & docentur, secundum illud Apostoli I. ad Cor. xiv. 31. *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, & omnes exhortentur*. Ergo & in cælesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea. Sicut ordo corporaliū substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita & ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6. & 7.) Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporaliū operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per me.

ARTICULUS IV. 523

Utrum Angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis.

II. dist. 1x. art. 2. & dist. xi. quæst. 11. art. 1. & ver. quæst. 1x. art. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius xi. cap. cælest. Hierar. (à med.) quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem, & subjectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

2. Præterea. Magister dicit in xi. dist. II. Sent. quod superiores Angeli cognoverunt à sæculis mysterium incarnationis; inferiores vero ignotum fuit, usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod quibusdam Angelis quærentibus: *Quis est iste Rex glorie*, quasi ignorantibus alii respondent quasi scientes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloria*: ut Dionysius exponit vii. cap. cælest. Hierar. (à med.) Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea. Si superiores Angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscunt. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores: quod videtur inconueniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius dicit (im-
plic. hom. xxxiv. in Evang. à med.) sed ex-
pres. Magister in 1x. dist. II. Sent.) quod
in illa cælesti patria licet quædam data sint excel-
lenter, nihil tamen possident singulariter: &
Dionysius dicit xv. cap. cæl. Hierar. (circa
med.) quod *unaquaque cælestis essentia intelli-
gentiam sibi à superiori datam inferiori communicat*,
ut patet ex auctoritate supra inducta (art. 1.
huius quæst.)

Respondeo dicendum, quod omnes creaturæ ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divine bonitatis continentur, tanto magis perfectiones suas mittuntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divini boni

Vv ni.

medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea. Unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est (art. 1. huius quæst.) Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere mediis prætermisissis. Ergo potest eum immediate illuminare; & ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. v. eccl. Hier. in princ.) *hanc legem esse Divinitati immutabiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora*.

Respondeo dicendum, quod inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 6.) ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa: unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconueniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiore causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum prædictis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed prætermisio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum; cum operationes Angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, & non è converso.

Ad primum ergo dicendum, quod ecclesiastica hierarchia imitatur cælestem aliquantulum, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In cælesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum: & ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt & gradu sublimiores, & scientia clariiores; & propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, & scientia non eminentes; & quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, & in alio deficient; & propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de hoc quod Deus agit præter ordinem naturæ corporalis, & spiritualis, ut dictum est (in corp. art.) Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quæ ordinem in Angelis instituit.

S, Th. Op. Tom. I.

naturam per gratiam participant, dicens I. Pet. 1v. 10. *Unusquisque sicut accepit gratiam, in altitudo illam administrante, sicut boni dispensaverunt: multisiformis gratie Dei.* Multo igitur magis sancti Angeli qui sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, quicquid à Deo percipiunt, subiectis impartuntur.

Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus: & ideo superiores semper remanent in altiori ordine, & perfectiorem scientiam habent; sicut unam & eandem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum, quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium incarnationis, sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, & in ejus cognitionem postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleverunt.

Ad tertium dicendum, quod usque ad idem iudicium semper nova aliqua supernis Angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, & precipue ad salutem electorum. Unde semper remanent unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUESTIO CVII.

De locutionibus Angelorum.

in quinque articulos divisa.

Denique considerandum est de locutionibus Angelorum: & circa hoc queruntur quinque:

Primo, utrum unus Angelus loquitur alii.

Secundo, utrum inferior superiori.

Tertio, utrum Angelus Deo.

Quarto, utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS I.

Utrum unus Angelus alteri loquatur.

II. diff. xi. quest. 11. art. 3. & ver. quest. 1x. art. 4. 5. & 7.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius XVIII. Moral. (cap. xvii. inter princ. & med.) quod in statu resurrectionis unusquisque mentem ab alterius oculis membrorum

corpulentis non abscondit. Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

2. Præterea. Duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; & exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquid sensibile signum, puta voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, puta lingua, vel digito, quæ Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Præterea. Loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quod unus Angelus exciter alium ad attendendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

Sed contra est hoc dicitur I. Cor. xiiii. 1. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum.*

Respondeo dicendum, quod in Angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius II. Moral. (cap. xv. à princ.) dignum est ut menti nostra qualitatem corporis locutionis excedat, ad sublimem, atque incognitos modos locutionis intime suspendatur.

Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus (quest. lxxxii. art. 4.) cum de actibus, & potentis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitaliter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit (X. de Trinit. cap. vi. 1.) secundo autem ut in actu consideratum, vel conceptum: tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transferretur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus dicitur: *Quo quis vivit, cum voluerit.* Similiter autem de secundo gradu transferretur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis in *verbo* vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri; & sic loquitur unus Angelus alteri: nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstraculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare; & quantum

ad hoc mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud I. Cor. xi. 11. *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

Secundo autem claudinet conceptus corporis: unde cum etiam voluntas ordinatur conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquid signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit II. Moral. (cap. xv. à princ.) *Alieni oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguam januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet Angelus; & ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, quæ conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non est necessarium ponere aliquid excitativum: quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, & mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

ARTICULUS II.

Utrum inferior Angelus superiori loquatur.

Inf. quest. cxviii. art. 2. cor. & ver. quest. 1x. art. 5. & I. Cor. xiiii.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud I. Cor. xiiii. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, dicit Glossa (ord. Nic. de Lyr.)*, quod locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores numquam illuminant superiores, ut supra dictum est (quest. præc. art. 3.) Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Præterea. Supra dictum est (quest. præc. art. 1.) quod illuminare nihil est aliud quam

illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare: & hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, & illuminare; & sic idem quod prius.

3. Præterea. Gregorius dicit II. Mor. (cap. vi. à princ.) quod *Dei ad Angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit.* Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit cap. viii. cal. Hierar. (à med.) inferiores Angeli superioribus dixerunt: *Quis est iste Rex Glorie?*

Respondeo dicendum, quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in Angelis; sed non omnis locutio est illuminatio: quia, sicut dictum est (art. præc.) Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem.

Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; & ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, & regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet à prima veritate, & locutio est, & illuminatio; puta, si unus homo dicat alii, Cælum est à Deo creatum, vel, homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependet ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta, si aliquis alteri dicat, Volo hoc addicere: Volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas, creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt à voluntate creata, in quantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas; cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem, quod Angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus: & ideo illuminatio, quæ dependet à principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, & supremus: & ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, & superiores inferioribus, & inferiores superioribus loquuntur.

Viv 2

Et