

## QUÆSTIO XXI.

# DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI.

### SUMMA LITTERÆ TEXTUS.

Ad has duas virtutes, quæ proprie, et non metaphorice ponuntur in Deo reducit D. Thomas omnes quæ in Deo erga creaturas versantur.

In primo ergo articulo ostendit dari in Deo justitiam, et in secundo quod justitia hæc regulative est idem quod veritas, seu lex. Primum ostendit in articulo primo distinguendo duas species justitiæ, alteram commutativam, quæ est in mutua datione, et acceptione: alteram distributivam, quæ non est in mutua datione, sed in dispensatione gubernatoris dantis unicuique secundum suam dignitatem. Prima non est in Deo, propter repugnantiam de ly mutua: nulla enim creatura potest dare Deo, nisi accipiendo ab ipso. Secunda vero in Deo est, quia reddit unicuique quod ei competit, non tamen Deus est debitor, quia non ordinatur ad alia, nec alteri subicitur. Secundum vero ostendit articulo secundo, quia justitia facit ordinem in rebus juxta rationem sapientiæ. Unde habet aliquid ex parte regulationis, et sic pertinet ad legem, et ad veritatem, quæ est adæquatio intellectus ad rem, et aliquid ex parte inclinationis ad faciendum, et sic pertinet ad voluntatem.

In articulo tertio ostendit dari in Deo misericordiam, quantum ad rationem expellendi defectum et miseriam creaturæ, non quoad rationem tristiæ, quam misericordia inducit ex compassione ad miseriam alienam, ut inde moveatur ad eam sublevandam.

In articulo quarto explicat quomodo omnes viæ Dei, id est, omnia opera ejus, sint misericordia et veritas. Quia in omni opere constituit Deus convenientem ordinem, et proportionem juxta cujusque debitum, et sic servat veritatem justitiæ. Et rursus aliquem defectum et miseriam sublevare debet, quia non potest debitum alicui creaturæ reddere, nisi propter aliquid in ea præexistens, et illud præexistens si est debitum, propter aliud reddi debet, et sic cum non sit abire in infinitum, sistendum est in aliquo, quod ex sola bonitate, et mera gratia Dei detur, et hoc est ex misericordia dante illud esse, et revelante ex nihilo.

## DISPUTATIO VI.

DE ACTIBUS ET VIRTUTIBUS DIVINÆ VOLUNTATIS.

### ARTICULUS I.

*Qualis in Deo sit amor erga se?*

I. Supponimus tamquam de fide certum in Deo dari amorem. Joan. III: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*; ad Galat. II: *Qui dilexit me, et tradidit se ipsum pro me*: Rom. IX: *Jacob dilexi*. Quod si diligit creaturas, multo magis se ipsum: *Pater enim diligit Filium*, et ipse Filius dicit: *Sicut diligo Patrem, etc.* Joan. III et XIV. Quod autem non sit metaphorice amor in Deo constat, tum quia Scriptura simpliciter, et sine addito tribuit Deo amorem sicut sapientiam, intelligentiam, misericordiam, justitiam et similia attributa; nec est major ratio cur loquendo de amore intelligatur metaphorice, et loquendo de misericordia; proprie tum quia non quomodocumque dicitur Deo convenire amorem, sed dicitur Deus esse ipse amor, ita quod esse in amore, sit esse in Deo, I Joannis IV: *Deus charitas est, et qui manet in charitate in Deo manet*. Nec dubito aliquando id quod metaphoricum est dici de Deo, ut cum dicitur Deus ignis consumens est, et Christus leo appellatur, et agnus; sed tamen in istis constat manifeste de metaphora, quia constat de imperfectione propter quam Deo proprie attribui non possunt, de amore vero non constat imperfectionem dicere, cum actus voluntatis sit, et attribuitur Deo cum tam stricta identitate, ut dicatur Deus amor,

et quod manere in amore sit manere in Deo, igitur tamquam aliquid proprie dictum, et non metaphorice Deo attribuitur.

II. Difficultas in hoc actu amoris erga Deum duplex est.

Prima, an intelligatur in Deo amor ut condistinctus a gaudio. Nam per modum desiderii Deo attribui non potest, etiam ex parte suæ formalis rationis, ut docet S. Thomas hac quæstione XX, art. I ad II, cum desiderium sit voluntas de re absente, quæ nobis deest, e ideo desideratur: Deo autem nihil esse potest, quia omnia in manu ejus sunt facere quando voluerit et quomodocumque voluerit: non ergo est capax desiderii.

Scio p. Vasquez hic disp. LXXXIV, cap. I, Deo tribuere desiderium, non respectu boni proprii, quia hoc semper sibi præsens est, et non futurum, sed respectu boni alieni, seu creati, quod potest ut futurum considerare; unde et dicitur ardentem desiderare salutem nostram, et bonum virtutis, oppositum autem odit et fugit.

Sed tamen etsi daremus gratis ipsi Vasquez quod desiderium proprie dictum possit versari circa bonum alienum, et non solum circa proprium, adhuc non probat in Deo esse desiderium, quia omne bonum creatum ita est in manu Dei, illique subjectum, ut habeat illud sibi præsens quantum ad potestatem, etsi adhuc non sit in propria mensura, quia Deus hoc ipsum vult, et disponit, ut tali tempore sit, cum possit si velit nunc ponere et habere. Unde quod ex voluntate ipsa futurum est, præsens autem potestati, non est absens simpliciter, nec ad desiderium pertinet. Dicitur autem Deus ardentem desiderare, id est, ad modum desiderantis se habere propter vim amoris sui. Omitto plura de desiderio, in quibus torquetur

Alarcon hic tract. III, disp. VII, cap. II. Loquendo ergo de ipso bono divino, cum Deus sibi semper sit præsens, ideo difficultas est, an respectu sui possit distingui amor, qui est de bono secundum se a gaudio quod est de bono ut præsenti.

Secunda difficultas est utrum amor iste quem habet Deus erga se, sit amor concupiscentiæ, vel amicitiae.

IN DEO AMOR, ET GAUDIUM RATIONE  
DISTINGUUNTUR.

III. Ratio difficultatis in distinguendis istis affectibus nascitur ex eo quod voluntas divina non potest ferri in suam bonitatem, nisi ut præsensem sibi et possessam, non autem cum præcisione in bonitatem divinam secundum se, aut ut absentem: ergo non potest præscindere a gaudio. Patet consequentia, quia gaudium in hoc distinguitur a desiderio, quod desiderium est amor de re absentem, et quæ deest, gaudium autem de re præsenti, amor autem ab utroque distinctus est de bono in communi, seu de bono secundum se, ut manifeste docet S. Thomas in quæstione XX, art. I. Ergo si amor in Deo erga se non potest præscindere a se ut præsenti, non potest præscindere a gaudio, quia non potest habere Deus amorem de se ipso in communi, seu abstracte. Antecedens vero probatur, quia Deus non potest amare se ipsum nisi ut cognitum a se, quia nihil volitum quin præcognitum, non potest autem se cognoscere aut proponere voluntati, nisi ut præsensem, quia non nisi intuitive, et comprehensive cognitum: ergo non potest se amare absolute, et tum præcisione, sed ut præsensem.

Unde confirmatur, quia intellec-

tus magis præcisivus est quam voluntas, et tamen intellectus divinus non potest præscindere ab intuitionem sui, et præsentiæ sui ut cognita, alias posset se abstracte cognoscere: ergo neque voluntas a præsentiæ et possessione sui ut amata: ergo non potest amor ejus præscindere a gaudio, sicut nec cognitio a visione.

IV. Nihilominus dicendum est proprie et formaliter inveniri in Deo amorem, etiam vi distinguatur a gaudio a gaudio, seclusis imperfectionibus limitationis, abstractionis, et similibus. Conclusio negari non potest in doctrina D. Thomæ, nam in hac quæstione XX, art. I, expresse in corpore articuli distinguit amorem a gaudio quod est de bono præsenti et habito, et a desiderio quod est de bono non adeptum, et dicit quod amor respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum: loquitur ergo de amore ut condistinguitur, a gaudio; sed illum amorem ponit ibi in Deo, quem a gaudio condistinxerat, concludens in fine corporis quod omnes motus voluntatis præsupponunt amorem, sicut nullus gaudet, nisi de bono amato, unde in quocumque est voluntas, oportet esse amorem, sed in Deo est voluntas: ergo amor. Ponit ergo manifeste in Deo amorem ut condistinctum a gaudio. Et videri etiam potest idem s. doctor in I contra gentil. cap. XC, et XCI, ubi hos affectus in Deo distinguit, et in hoc articulo, solutione ad secundum manifeste utrumque ponit in Deo, scilicet amorem, et gaudium.

V. Fundamentum conclusionis deducitur ex ratione D. Thomæ allata, quia gaudium essentialiter supponit amorem, ut possit formari motivum, et specificativum gaudii: ergo necessario debet distingui ab amore, etiam in Deo, quia quando

ratio unius supponitur ad aliam, rationes illæ necessario distinguuntur etiam in Deo, sicut distinguitur immutabilitas ab æternitate, quia hæc supponit illam, et voluntas ab intellectu, quia supponit illum, et derivatur ex illo, quod sufficit ad distinctionem inter attributa. Antecedens probatur ex doctrina D. Thomæ hic in præsenti et 1-2, q. XXIX, art. IV, ubi ostendit delectationem, seu gaudium causari ex amore. Quod ut percipiatur est advertendum, quod gaudium licet habeat pro objecto bonum, tamen bonum non est sufficiens motivum ejus, nisi in quantum amatum, et possessum, seu adeptum, ita quod ad delectandum seu gaudendum, debet aliquis ferri in bonum, non solum quia bonum in se, sed quia amatum et quia possessum. Et hoc constat, quia delectatio non nascitur ex bono et convenienti quocumque, sed ut conjuncto; fruimur enim eo bono quod in nobis est, non quod abest a nobis; quis enim delectari potest de cibo quem manducat, aut de aqua quam non bibit? Bonum autem non est nobis conjunctum nisi sit amatum, quia debet esse conjunctum in affectu et in effectu. Si enim in effectu conjunctum sit, sed non in affectu, potius molestat: si in affectu, sed non in effectu, desideratur, et solum in spe dat gaudium, non in re: ergo ut aliquid sit objectum gaudii in re, non sufficit bonum utcumque, sed ut conjunctum, et ista conditio tam necessario supponitur, sicut esse cognitum ut sit volitum. Nascitur ergo gaudium ex amore, seu ex objecto amato, et conjuncto, et sic præsupponit amorem rei: nec sufficit rem esse amabilem, sed requiritur esse amatam, et conjunctam, tamquam conditio ex parte motivi, et specificativi ipsius gaudii, et consequenter est sufficiens fundamentum ad distinguendum

inter utrumque, quia quotiescumque unum se habet præsuppositive, et antecederet ad aliud ex natura, et essentia sua, licet in Deo sint unum identice, et entitative possent tamen distinguari ratione nostra, ut in exemplis allatis manifestum est. Quare amor in Deo quia perfectus est, et de re sibi præsenti, et conjuncta per amorem, semper habet conjunctum gaudium, et est illativum illius, sicut immutabilitas æternitatis, non tamen est formaliter ipsum gaudium, sed præsuppositive, eo quod gaudium fertur in rem præsensem ut amatam, ita quod non solum sit præsens realiter, sed conjuncta, et placens per amorem, et hoc ipsum quod est esse amatum et conjunctum pertinet ad motivum gaudii. Ergo habet sufficiens fundamentum ut virtualiter distinguatur gaudium ab amore, sicut unus actus ab alio, sicut æternitas ab immutabilitate.

VI. Denique confirmatur hæc pars, quia bonitas in Deo non solum ratione quietis, et possessionis, quæ causat gaudium, sed etiam ratione suæ perfectionis, ut conveniens ipsi Deo, specificare potest actum voluntatis, si quidem ipsa bonitas secundum se est omnino conveniens Deo, et amabilis ratione sui, et non solum ratione quietis et possessionis, quod ad delectationem seu gaudium spectat: sed actus qui fertur in bonitatem ratione sui, et non solum ratione quietis et possessionis est amor, ut distinguitur a gaudio, quia formaliter non respicit motivum gaudii, quod est possessio et quies in re amata, sed motivum amoris, quod est convenientia, et perfectio rei secundum se: ergo datur in Deo amor, ut distinguitur a gaudio. Nec invenitur aliqua imperfectio in hoc actu amoris, ut dicit S. Thomas hac quæstione XX, art. I ad II: « Quæ imperfectionem non important de

Deo dicuntur, ut amor et gaudium, » quia habet pro motivo bonitatem ut bonitas est, bonitas autem secundum se non dicit imperfectionem, quia unumquodque est bonum in quantum perfectum: ergo neque actus ei correspondens sub ista ratione boni et perfecti imperfectionem dicit, et sic Deo convenit.

Si dicas esse imperfectionem præscindere a præscientia objecti, et amare bonitatem secundum se tantum, respondeo esse imperfectionem præscindere ab objecti præsentia, et a gaudio, tam formaliter, quam radicaliter, ita quod sit amor, qui possit compati vel inferre actum circa objectum absens, quale est desiderium, vel spes; sed amor qui infert gaudium circa objectum præsens, et connectitur cum illo, nec potest illo carere, licet non formaliter sit illud, sed radicaliter nullam præcisionem imperfectam dicit, sed tantum diversam formalitatem explicat, quarum una infert aliam, sicut non est imperfecta immutabilitas, licet formaliter non explicet æternitatem, dummodo illam inferat, et necessario postulet.

VII. Ad rationem dubitandi respondetur distinguendo antecedens. Deus non potest se amare, nisi ut præsentem, si ly ut dicat rationem formalem et proximam, nego antecedens; si ly ut dicat rationem consecutam et annexam seu illatam ex alia priori, transeat, Ad hoc autem ut ipsa præsentia, et possessio Dei sit ratio amandi, quod pertinet ad gaudium, necessario supponitur bonitas illa amata, et placens, et conveniens, et est formaliter amor, et radicaliter gaudium, non formaliter gaudium. Nec amatur tunc bonitas cum præcisione quasi abstractiva, et exclusiva gaudii tam formaliter quam radicaliter, sed cum præcisione quasi negativa, quia

non explicatur in actu amoris formalis ratio motiva gaudii, licet inde consequatur. Ad probationem antecedentis dicitur verum esse quod non potest Deus amare se ipsum, nisi ut cognitum, nec se cognoscere nisi intuitive et possessive; sed tamen hæc intuitiva cognitio sui fundat duplex motivum amandi, et ratione bonitatis secundum se, quia ratione sui amabilis est, et ratione possessionis suæ quia fruibilis est, et una ratio consequitur ad aliam, et supponit essentialiter aliam, quia non est gaudium, nisi de possessione rei amatae, et placens. Et illa prior ratio motiva amoris non est imperfecta, quia fundatur in bonitate ipsa Dei secundum se, quæ est summa, et radicaliter fundat secundum motivum, scilicet quod feratur voluntas in ipsam ut possessam, et ut est ratio quiescendi, et non solum placendi. Et sic est formale motivum gaudii, licet totum hoc in unica ratione luminis intuitivi formalis uniri debeat, ut jam dicimus.

VIII. Ad confirmationem respondetur quod licet intellectus sit magis præcisivus quam voluntas, quantum est ex genere suo, tamen in intellectu summe comprehensivo rei præsentis, ut est cognitio Dei respectu sui, non potest præscindere ab intuitione præsentia; voluntas autem etsi sit summe amans, virtualiter tamen propter diversam rationem motivi formalis, distinguit actum amoris respectu bonitatis secundum se, et gaudii respectu objecti ut præsentis, et possessi. Ratio differentia est, quia, ut cognitio intellectus sit intuitiva, et non possit abstrahere a præsentia, sufficit quod res cognita sit præsens in se physice, et præsens intellectui per cognitionem et advertentiam. Unde cum Deus non solum sit in actu secundo se cognoscens et advertens, sed etiam sit physice præsens, im-

plicat quod illa cognitio non sit formaliter intuitiva, nec possumus distinguere in illa cognitione formalitatem notitiæ de ipso Deo secundum se, et aliam de ipso Deo ut præsentem, si quidem non requiritur novum motivum ut Deus cognoscatur tamquam præsens, et intuitive, sed sufficit illudmet motivum, et formalis ratio qua cognoscit se ipsum secundum se, dummodo supponatur in re, et physice esse præsens, sicut patet in cognitione creaturæ, quam Deus intuitive videt eodem motivo, et ratione formali, qua videt creaturas possibles, licet non eadem terminatione ex parte objecti existentis vel non existentis. At vero in voluntate ut detur actus gaudii, non sufficit rem in se physice præsentem amare, etiam advertendo quod sit præsens, sed requiritur quod ipsa præsentia ut possessa, et ut placens seu amata moveat, sed sit motivum voluntatis, et sic dicatur gaudens seu fruens illa. Unde nisi supponatur bonitas rei secundum se placens et amata, non potest procedere voluntas ad fruendum, et si ipsa bonitas non esset talis, quod secundum se placeret et amaretur, minus esset perfecta, quia secundum se non esset amabilis, et consequenter neque perfecta. Unde cum ad habendum actum gaudii necessario supponatur ex parte objecti motivi, ut moveat in quantum possessum et placens seu amatum, requiritur non solum præsentia rei physica, sed etiam ut amata, alias ad gaudium non moveret quantumvis esset præsens, nisi etiam esset placens, ut jam supra ponderavimus. Et ideo quia semper supponitur ista conditio ex parte objecti, ut sit movens ad gaudium, necessario debet supponi aliquis amor circa objectum secundum se, ut reddatur amatum et placens, et sic possit esse objectum gaudii, sicut et possessio sup-

ponitur, quia ex parte objecti se tenent istæ conditiones, objectum autem supponitur ad actum, et sic quia ad gaudium supponitur objectum amatum, amor debet antecedere gaudium, quia esse amatum est conditio objecti gaudii. Rem autem esse intellectam secundum se, non est conditio objecti visionis, et intuitionis ut attingatur, et sic non debet præcedere cognitio Dei secundum se ad cognitionem Dei ut præsentis, sed est una eademque cognitio.

IX. Quod si instes: Nam revera Deus licet essentialiter sit existens, tamen etiam est possibilis, et tamen non potest respectu sui habere cognitionem possibilitatis præscindentem a cognitione existentia, et consequenter quæ non sit intuitiva: ergo similiter cum bonitas Dei, et existentia ejus essentialiter sit possessa, et habita a Deo, non poterit præscindere actus amoris formaliter ab actu gaudii, sicut nec ibi formalis ratio attingendi possibilitatem ab ea, quæ attingit existentiam. Negatur consequentia. Disparitas est ex dictis, quia cognitio Dei hoc ipso quod attingit possibilitatem existentia, cum in ipsa quidditate, et prædicatis essentialibus sit imbibita existentia, et præsentia Dei, non potest non terminari ad essentiam ut existentem, hoc ipso quod terminatur ad ejus quidditatem, quia existentia in Deo est quidditas. Sufficit autem ad intuitionem terminatio ad objectum existens, licet formalis ratio, et lumen quo utitur intellectus sit omnino idem pro possibilitate, et quidditate Dei. Amor autem respiciens bonitatem secundum se, etiam terminative attingit ipsam existentiam, et præsentiam, seu possessionem Dei, cum hæc conveniat Deo secundum se, et in sua quidditate, sed hoc non sufficit ad rationem gaudii, quia etiam circa