

putant, non modo Deum omnia cognoscere ex vi comprehensionis sui ipsius, sed etiam praesciendo a tali comprehensione. Nimirum, ex haec explicandi ratione, intuitus divinae scientiae non solum terminaretur ad res factas *quasi in obliquo et mediate*, h. e. qua et quia sunt terminus divinae virtutis a Deo cognitae, sed etiam *immediate*, h. e. praecise propterea quia sunt aliquid verum obiective. Hinc, respectu huiusmodi cognitionis, divina essentia se haberet quidem ut medium *quo*, quasi species, minime vero ut medium *in quo* cognito res cognoscatur. Quocirca differt hic modus cognoscendi res creatas in seipsis, non solum a primo et secundo, sed etiam a tertio ante exposito. Ut enim dictum est (nota praeced.), minime ab eo excluditur divina cooperatio, quasi res creata non intelligeretur in divina virtute cooperante, sicut in medio cognito. Doctor Eximius (Tract. *De Deo*, lib. 3. c. 3.) negat omnino, et argumentis quidem minime spernendis, hunc cognoscendi modum pertinere ad perfectionem divinae sapientiae: atque hoc verius mihi videtur. Haec tamen res subtilior tamen videtur, quam scitu necessaria.

492. *Quaer. VII.* — An et qua ratione divina sapientia haberi debet ut causa rerum?

Respondeo. Divinam sapientiam, universe spectatam, comparari ut causam ad res quaecumque in tota serie temporum aliquando eveniunt, tam certum est atque evidens, ut certum est atque evidens, nihil unquam aut uspiam contingere, nisi secundum ordinem a divina Providentia praefinitum. \* Scientia Dei, ait S. Thomas, est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificata. Scientia autem artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum: unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. \* (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 8.) De hac sapientia Dei praedominante loquitur Augustinus (15. *De Trinit.* c. 13., 13. *Confess.* c. 38.). Quod vero spectat modum quo haec divinae sapientiae causalitas est intelligenda, haec prae oculis habeto.

I. Scientia Dei non est causa rerum per se sola, sed pro eo quantum ei adiungitur divinae voluntatis decretum. \* Considerandum est, ait rursus Angelicus, quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum: et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9. *Metaph.* \* (*loc. cit.*)

II. Hinc patet ulterius, scientiae tum *simplicis intelligentiae* tum *mediae* asserendam esse praedictam causalitatem. Prout enim eis adiungitur divinae voluntatis decretum hunc ordinem prae alio rerum creandarum praefinens, evadunt causa *directiva* totius operis divinae creationis et gubernationis.

III. Id contra locum minime habet in scientia *visionis* respectu sui obiecti. Ut enim dictum est, non ideo tales effectus sunt futuri, quia Deus eos esse futuros videt, sed contra. Hoc tamen nihil prohibet, quominus scientia visionis de uno obiecto, puta de meritis, sit aliquo modo causa alterius obiecti, quatenus scilicet dirigat decretum ex. gr. conferendi gloriam ut coronam.

493. *Quaer. VIII.* — Utrum scientia media, prout ei adiungitur decretum quo practica evadit, sit ratio obiectiva cognoscendi certo et infallibiliter contingentia absolute futura?

Respondeo *affirmative*. Formetur enim eiusmodi syllogismus: *Si Petro conferatur auxilium A, consentiet; Atqui reipsa tale auxilium ipsi conferetur; Ergo consentiet.* Certe, quicumque cognoscit, verum esse quod tum in propositione tum in assumptione continetur, *ob hoc praecise*, tamquam per medium cognitum, cognoscere valet veritatem consequentis. Ex vero siquidem antecedente nequit colligi nisi verum consequens [*Pr. Ph.* 135, 1<sup>a</sup> reg.]. Porro

veritas propositionis in exemplo allato a Deo cognoscitur ope scientiae mediae: veritas autem assumptionis ab eo cognoscitur idcirco quod decernit tale auxilium se daturum Petro. Patet autem, nullam necessitatem antecedentem ex tali scientia haberi respectu eventus qui infallibiliter ea cognoscitur ut absolute futurus. Haec enim infallibilitas innotuit in futuritione conditionata, quam enuntiat propositio maior, quaeque scientia media a Deo cognoscitur. Atqui nec illa futuritio, nec ista scientia necessitatem ullam antecedentem inducit in creata libertate, ut ante demonstratum est. Hinc patet, contingentia absolute futura dupliciter a Deo cognosci, scilicet *in seipsis*, tertio scilicet sensu ante [491, III] declarato, et in *complexu scientiae mediae et divini decreti*: contingentia contra conditionate futura nonnisi priori modo certa et infallibili scientia cognosci posse.

#### SECTIO IV.

##### *De divina voluntate.*

494. **Quo pacto concipienda est divina voluntas.** — Post considerationem de divina scientia, agendum est de perfectione divinae voluntatis. Ut enim ex sensili cognitione sensilis appetitus emergit, ita voluntas suapte natura ex intelligentia resultat. Patet autem ex his quae generatim dicta sunt de divina perfectione [420], qui conceptus praeformari debeat cum Deo voluntatem attribuimus. Sedulo scilicet secernere oportet in operatione quam in nostro rationali appetitu experimur, id quod nonnisi perfectionem exhibet, ab eo quod imperfectionem aut limitationem cuiuscumque generis redolet. Quod voluntas nostra in bonum intellecta propositum pro eius merito se flectat illud amando, malumque ipsi oppositum respuat odio illud habendo, id prolecto ad perfectionem voluntatis pertinere

concupimus. Huic vero perfectioni non una imperfectio neque unus defectus admiscetur in nostra voluntate. Primo siquidem id efficitur per actum ipsi voluntati superadditum, cum ipsa secundum se sit mere in potentia; immo ipsa voluntas distinguitur ab essentia animae, ut facultas accidentalis a substantia. Praeterea, quod in perfectione unius actus invenitur, respuitur a specifica perfectione alterius actus: hinc operatio nostrae voluntatis multis iisque inter se plerumque oppositis actibus exercetur. Insuper, tametsi activitas maxime cernitur in exercitio nostrae voluntatis, in multis tamen non tam ipsa se movet, sed ab alio movetur, ut praesertim eluceat in appetitione ultimi finis. Hi porro defectus, aliihque his consimiles vel inde emergentes, ablegandi sunt omnino a Deo, quum cum dicimus voluntate praeditam. Haec proinde concipienda est non per modum potentiae, sed ut actualissimum et purissimum quoddam velle, plane unicum et independentens, quod cum ipsa divina substantia plane identificetur. \* Oportet in Deo, ait Angelicus, esse voluntatem, cum sit in eo intellectus: et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. (Summa th. 1. p. q. 19. a. 1.)

#### THESIS XV.

*Est in Deo voluntas proprie dicta, cuius obiectum primum et princeps est Deus ipse, bonum infinitum; secundarium vero cetera, in quantum scilicet concedet divinam bonitatem, ipsam alia participare.*

495. **Demonstratio I. partis.** — Deum, in vero et proprio sensu, debere dici volentem constat:

I. Primo quidem ex admirabili ordine quem in hoc universo conspiciamus. Inde enim manifestum fit [393, seqq.], ipsum a Deo procedere intellectualiter agente. Atqui agens intellectualem minime agit in res exteriores intellectualem

modo nisi media voluntate. Ad rem S. Thomas. \* Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum a quo movetur aliquis ad agendum: unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura, absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim per intellectum. (1. *Cont. Gent.* c. 72.) Ob hanc causam diximus ante [492], sapientiam divinam non evadere practicam, seu causam rerum, nisi quatenus ei adiungitur divinae voluntatis approbatio.

II. Praeterea voluntas, vere et proprie dicta, convenit intelligenti qua et quia est intelligens. Atqui Deus est maxime intelligens, immo ipsum intelligere per essentiam. Ergo voluntas vere et proprie Deo excellentissime convenit. Maior constat ex his quae diximus [176, 348], eaque ulterius sic declarari potest. Cuilibet enim convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum. Modus autem proprius entis intellectualis est, ut res in eo sistantur per formam intelligibilem, per quam eas apprehendunt. Ergo enti intellectuali, prout est eiusmodi, convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, secundum quod haec per formam intelligibilem apprehenduntur. Id porro ad voluntatem pertinet, quippe quae aliud non est nisi appetitus boni per intellectum apprehensi. Apposite rursus Angelicus. \* Illud quod consequitur omne ens, convenit enti, in quantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniat quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique autem secundum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem; animalibus per sensibilem appetitum; carentibus vero sensu per appetitum naturalem... Hoc igitur primo enti quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas. ( *loc. cit.* )

III. Confirmatur denique abunde haec veritas ex aliis perfectionibus divinis. Summa enim potestas et imperium,

beatitudo, iustitia, liberalitas, aliaeque dotes his consimiles, sunt procul dubio perfectiones simplices, et ut tales ipsius naturae ductu ab omnibus apprehenduntur. Ergo vere et proprie in Deo insunt [418, II]. Est autem manifestum, eas sine voluntate esse non posse.

496. *Demonstratio II. partis.* — In hac altera parte determinamus obiectum divinae voluntatis. Dicimus itaque illud esse tum Deum ipsum, tum alia etiam, sed cum subordinatione indicata in thesi. Utrumque vero sic ostenditur.

I. Dicitur in praesenti obiectum primum quod est propter se volitum, et propter quod ultimato cetera sunt volita. Sic porro se habere Deum ipsum respectu suae voluntatis, patet ex dictis de divina bonitate. Quum enim divinum velle sit perfectissimum, respicit bonum prout meretur. Atqui solus Deus est propter seipsum amabilis, nec nisi propter ipsum ultimato sunt recte amabilia quaecumque alia: siquidem ipse solus est summum bonum, cetera vero non sunt bona nisi participatione divinae bonitatis. Acedit, quod voluntas obiecto suo primario plane expletur, sicut a suo ultimo fine. Atqui voluntati divinae nihil ex aequo respondet nisi divina essentia, cum sit infinita, sicut haec. Ergo principale obiectum divinae voluntatis aliud esse nequit a divina essentia.

II. Quod vero divina voluntas respiciat etiam alia eo modo quo in thesi indicavimus, nequit veriori simul et elegantiori probatione ostendi, quam his verbis Angelici Doctoris. \* Res... ait, naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut adquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet: sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est: et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum

aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. *Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.* (Summa th. 1. p. q. 19. a. 2.) Haec doctrina maxime habenda est prae oculis, siquidem fundamentum est plurimarum aliarum gravissimi momenti, praesertim in ordine morali.

#### THESIS XVI.

*Divina voluntas nullo modo ferri potest in malum morale, tametsi illud non impediatur: ferri autem potest in malum physicum, non quidem per se, sed ratione alterius boni cui tale malum est coniunctum.*

497. **Declaratio.** — Pro intelligentia terminorum, diligenter notare oportet, triplicem considerari posse habitudinem voluntatis respectu alicuius obiecti propositi per intellectum. Prima quidem habetur cum in obiecto reperit rationem aliquam amabilitatis, quo modo diligitur bonum sive honestum sive delectabile [*Pr. Ph.* 491]. Tunc voluntas in ipsum ferri dicitur, sicut in finem, tametsi non semper ultimum; fines siquidem etiam proximi et intermedii, dummodo sint reipsa fines et non pura media, in se habent unde appetantur. Patet autem, hoc modo impossibile esse, ut malum qua malum appetatur. Est itaque altera habitudo voluntatis ad rem, quae quidem est volita, sed unice qua et quia est medium vel remedium respectu alterius boni in quod voluntas fertur ut in finem. Exemplum habes in potione amara, quae unice eligitur idcirco quod est opportuna ad sanitatis recuperationem. Etiam in hoc casu voluntatis motus *positivae* fertur in rem, non tamen ratione sui, sed ratione alterius boni quod cum ea

coniungitur, et a qua movetur voluntas ad rem illam eligendam. Manifestum est, hac ratione ipsum malum appeti posse, quandoque quidem recte, quandoque vero perverse, prout in tali appetendi modo regula morum retinetur, vel secus. Tertia denique habitudo voluntatis, respectu obiecti per intellectum apprehensi, elucet in eo quod aiunt *voluntarium permissivum*, quod potius *involuntarium* dici deberet. Duae conditiones praecipue requiruntur ad eiusmodi permissionem. Prima est, ut id quod permitti dicitur, minime sequatur suapte natura ex eo quod voluntas intendit aut eligit, secundum se considerato: secus enim hoc ipsum merito voluntas censeretur velle; siquidem, ut dici solet, qui vult formam, vult consequentia ad formam. Altera est, ut id quod per accidens coniungitur cum eo quod voluntas vult, non sit eiusmodi, ut ipsa teneatur illud impedire: quae obligatio ex variis capitibus ac diversinodo enasci potest, ut Philosophi et Theologi Morales declarant. Qui enim non impedit quod impedire lenetur, morali aestimatione merito censetur illud velle. Quum itaque hae binae conditiones existunt, respectu effectuum huiusmodi, utcumque certo praevideantur, voluntas dicitur se habere mere permissive, nec propterea ei imputari possunt ut auctori. Exemplum manifestum huius rei habes in eo qui ex sua bonitate non se retrahit a beneficentiae largitate, tametsi praevideat quosdam ex sua perversitate et ingrato animo tot beneficiis esse abusuros. His positus, asserimus in thesi, Deum hoc ultimo modo tantum se habere respectu mali moralis, ac propterea malum eiusmodi a divina voluntate nec intendi nec eligi posse. Quod vero spectat malum physicum, etsi divina voluntas illud intendere nequeat per modum finis, dicimus tamen nihil obstare, quominus eligatur in ordine ad bonum quod cum tali malo coniungitur.

498. **Probatio.** — Facile elicitur ex dictis, attenda rectitudine summa divinae voluntatis. Etenim

I. Voluntas per hoc quod fertur in malum morale, intendendo scilicet vel eligendo illud, avertitur ab ultimo fine, summo bono scilicet quod est Deus ipse. Ergo ea

voluntas dumtaxat in illud ferri potest, quae talis deordinationis est capax. Atqui manifestum est, id absolute impossibile esse in voluntate divina, quippe quae suam bonitatem necessario appetit, cum ipsa sit sua bonitas. Ergo divina voluntas in malum morale nullo modo ferri potest, sive intendendo, sive eligendo ipsum. Permittit tamen, ut experientia manifestissimum est, cuius permissionis sapientissimas rationes opportuniori loco vestigabimus, cum sermo erit de divina gubernatione.

II. Malum contra physicum per se non adversatur ordinationi ad Deum, sed perfectionem tantum removet alicui creaturae congruentem. Atqui nihil prohibet, quominus talis privatio a voluntate quantumvis recta eligatur, ut medium scilicet vel remedium respectu altioris boni quod inde procuratur. Ergo voluntas, etiam rectissima, adeoque divina, in tale malum praedicto modo ferri potest. Apposite Angelicus. "Quum ratio boni sit ratio appetibilis . . . malum autem opponatur bono, impossibile est, quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur . . . Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum. . . Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privetur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum; sicut volendo iustitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi." (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 9.)

499. *Coroll. I.* — **Quas affectiones divinae voluntati tribuere liceat.** — Ex principiis modo stabilitis, patet imprimis, quanam rationes actuum, quos suo loco agentes de humana voluntate [351, seqq.] recensimus, in divina elocum locum habent, citra multiplicatam ullam scilicet aut compositionem. Haec itaque observa.

I. Nulla earum affectionum, quae ad partem irascibilem referuntur, spes scilicet, desperatio, audacia, timor, ira, cum proprietate sermonis de divina voluntate praedicari potest. Idem dic de tristitia. Exhibent siquidem imperfectionem in suo proprio conceptu, atque adeo virtualiter dumtaxat eminenter in Deo inveniuntur. Ob oppositam rationem, cum proprietate de Deo affirmari queunt affectiones ceterae, amor scilicet, odium, desiderium, fuga, gaudium. Hae autem quaeque affectiones, respectu creaturarum, omnes locum habent in divina voluntate; sed non nisi amor et gaudium respectu Dei ipsius. Cavendum tamen est, ne Deo etiam attribuantur secundum modum significandi quem haec nomina habent [420].

II. *Intentio, electio, et executio* proprie etiam praedicantur de divina voluntate. Cum proprietate enim sermonis Deus dicitur unum velle propter aliud, et operari propter finem: hic vero loquendi modus implicat tres actus, seu triplicem rationem actuum praedictorum. Diligenter autem advertit, particulam *propter*, respectu divinae voluntatis, minime significare *causalitatem* aliquam inter diversos actus divinos; quemadmodum nulla etiam causalitas significatur inter actus divinae sapientiae, quum dicimus Deum intelligere effectus in causa. Nempe, in utroque loquendi modo, exhibetur dumtaxat *ordo obiectorum*, prout sunt obiecta, finis videlicet ad rem in finem ordinatam, vel principii ad id quod inde procedit. Ad rem S. Thomas. "Deus sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectum, sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt, ad finem ordinari." (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 5.) Confer etiam quae idem S. Doctor habet (1. *Cont. Gent.* c. 86, 87.), ubi distinctione facta inter *causam* et *rationem*, ostendit divinae voluntatis rationem quidem assignari posse, tametsi nulla sit causa.

500. *Coroll. II.* — **Virtutes propriae divinae voluntatis.** — Simili modo colligitur ex dictis, quae virtutes,

erae scilicet quae propriam sedem in voluntate habent, Deo attribui queant et quo pacto. Rem nitide et pulcherrime declaratam habes apud S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 21.; 1. *Cont. Gent.* c. 92, 93.). Ex his locis haec praecipue dignissima sunt quae notentur.

I. Imprimis itaque consideranda est divinae voluntatis sanctitas iuxta illud: *Non est sanctus, ut est Dominus... magnificus in sanctitate*, I. Reg. II, 2., Ex. XV, 11. Id porro significat summam rectitudinem divinae voluntatis: siquidem impossibile est absolute, ut velle divinum desciscat a ratione divinae sapientiae, quae est suprema regula totius rectitudinis.

II. Secundo spectatur maxime in operibus Dei ad extra effusa ipsius liberalitas. Qua de re pulcherrime S. Thomas. "Finis ultimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam: unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquid commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum, 4. Ethic. c. 6. Deus igitur est maxime liberalis, et ut Avicenna dicit lib. 1. c. 28, 29., *Ipsae solus liberalis proprie dici potest*: nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquid bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit dicens: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*, Ps. 103, 28.; et, *Qui dat omnibus affluenter et non impropere*, Iac. I. 5. (1. *Cont. Gent.* c. 92.) Divina haec liberalitas vocatur etiam *magnificentia*, spectata magnitudine et excellentia operum divinorum: *iustitia*, in quantum perfectiones rebus dantur secundum uniuscuiusque debitum et proportionem: *misericordia*, quatenus perfectiones quas Deus rebus elargitur, omnem defectum expellunt.

III. Quum Deus dicitur operari *secundum uniuscuiusque debitum*, minime hoc intelligi potest de obligatione illa quae

oritur ex alteritate et independentia dominiorum, cuius violatio *iniuriam* striete dictam constituit, quaeque in eo cernitur quod aliquis sibi adiudicet quod suum non est. Deus enim est absolutus dominus rerum omnium, eiusque dominium est inalienabile. Hoc itaque debitum explicari debet cum S. Thoma sic aiente. "Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini et non e converso: nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo *debiti* importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina; aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei createae: et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei createae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quod habeat manus et quod ei alia animalia serviant: et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. *Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum.* (Summa th. q. 21. a. 1. ad 3.) Confer etiam (2. *Cont. Gent.* cc. 28, 29.).

IV. Si comparantur invicem in divinis operibus divina misericordia et iustitia, haec in priori innititur. Non enim debetur aliquid cuiquamque creaturae, nisi propter aliquid in ea praeeistens vel praeeconseratum. Et cum non detur processus in infinitum, devenire oportet ad aliquid quod

in creatura inveniat ex sola liberalitate divinae voluntatis: quae quidem misericordia vocatur, ut dictum est, quatenus ea removelur creaturae defectus. Hinc pulcherrime rursus Doctor Angelicus. " Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem eius: cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit. " (*Summa th.* 1. p. q. 21. a. 4.)

### SECTIO V.

#### *An et quae arbitrii libertas in Deo sit agnoscenda.*

501. **Quaestio. Diversi errores ac sententiae.** — Specialem hunc tractatum conficimus de libertate divinae volitionis, tum quia res est momenti gravissimi, tum quia specialem continet difficultatem.

Generatim hoc Dei attributum re et verbis inficiantur quicumque res omnes ineluctabili quadam necessitate ad operandum determinari statuunt, quam necessitatem *fatum* appellant, unde et *fatalistarum* nomine condecorantur. Accedunt his, qui verbis quidem fatentur Deum liberrimo consilio uti in operibus ad extra, hanc tamen libertatem cum mera spontaneitate actus permittentes, quod verbis adstruunt, re ipsa inficiantur. Etiam haec in re merittissime reprehendi meretur A. Rosminius. Hic nempe concedit quidem creationem esse Deo, nedom liberam, sed liberam, addit tamen hanc libertatem non vera *indifferentia*

*arbitrii* constare necessitatem omnem excludente, sed in eo dumtaxat elucere, quod cum Deus in actu quo amat seipsum ad hoc determinetur ab ipsa essentiali sua bonitate seu amabilitate, in actu contra creativo determinatur non ab ipsa creatura sed ab amore quo Deus amat seipsum ut ens moralissimum. Ceterum utrobique divina voluntas vera necessitate adstringitur, quae in priori actu est *physica*, ut ipse loquitur, in altero vero, creativo scilicet, est *moralis* propterea quia, si Deus non crearet, a morali relicitudine descisceret (1).

(1) \* La divina sapienza, ait, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far sì, che l'Essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità, che nasce dalla forma reale dell'Essere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale; cioè veniente dall'Essere sotto la sua forma morale; e la necessità morale non sempre induce l'effetto che ella prescrive, ma lo induce solo nell'Essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale); perchè l'Essere perfettissimo è insieme moralissimo, cioè ha compiuta in sé ogni esigenza morale. ( *Teosofia*, vol. I. Problema dell'Ontologia. Proemio, c. 3. a. 2. n. 51.) Quocirca ibidem sic describitur divina libertas. \* L'atto creativo, ait, è libero di quella libertà, che è definita da S. Giovanni Damasceno, *causam praecipuam et causam continentis is qui agit*; di maniera, che egli non ha alcuna causa, o ragione, o motivo, fuori di Dio stesso, il quale perciò si determina da sé liberissimamente.... Così dicono i teologi, che Dio vuole la propria bontà ed ama se stesso con un atto di libera volontà, perchè quest'atto non ha né la causa, né la ragione fuori di se stesso. . . Citat vero in nota S. Thoman (Qq. Disp. Pot. q. 10. a. 2. ad 5.), ubi sic ait: *Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum*. Lam age, facile patet quam sophisticæ et erronee haec dicantur. Damascenus siquidem (2. *De Fide*, c. 24.) revera habet verba, quae Rosminius citat, sed in eo capite minime declaratur actus liber, libertate scilicet arbitrii seu indifferentiae, sed actus mere spontaneus et voluntarius. Unde ibidem S. Ioannes Damascenus haec addit: *Ea quae ira commoti, absque propria deliberatione facimus, voluntarie quidem facimus, sed non ex electione*. Definit deinde et declarat S. Doctor actum liberum in capite sequenti, XXV scilicet, ut patet ex ipso titulo: *De eo quod in nostra potestate situm est, sicut*

Praeter hos errores, plures etiam existunt, in re praesenti, Doctorum sententiae quibus *formalis ratio* exponitur, secundum quam arbitrii libertas divinae voluntatis constitui intelligitur. Has diligenter expositas invenies apud Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 9.), quo fortasse nemo profundius rem hanc, ceteroquin difficillimam, pro humanae intelligentiae captu consideravit. Binae autem existunt praecipuae explicationes memoratae dignae. Prima est quorundam \* dicentium, ut refert Eximius, huiusmodi actus (liberos) nihil in Deo dicere, praeter extrinsecas denominationes, quia Deum, inquit, velle aliquid extra se nihil aliud est, quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliquid esse illi conferre, quod

*de libero arbitrio; gr. Περὶ τοῦ ἐπ' ἑμὴν, τούτου τοῦ ἀνεξαρτήτου.* Id ipsum manifestissime patet, quod testimonium citatum ex Aquinate, ex ipso exemplo quod ibi adducit Angelicus, amoris scilicet quo Deus amat seipsum, qui spontaneus quidem est, seu liber a coactione, minime vero liber libertate indifferentiae seu arbitrii. En testimonium integrum. \* Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet 5. Civ. Dei, c. 10. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur; sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est, quod tantum amet seipsum, quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum, quantum est. Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minore Patri; sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium qui est Verbum Patris. Haec Angelicus. Sane caecutiit omnino oportet, qui non advertit his verbis de sola libertate, quam aiunt a coactione agi, non vero de vera libertate *indifferentiae* seu *arbitrii*, quae, simpliciter loquendo, libertas dici solet. Ceterum ex hoc ipso manifestum fit quod in textu asseruimus, e mente scilicet A. Rosmini, non aliam libertatem divinae voluntati adiacere nisi quae coactionem dumtaxat excludit: quod quidem ab omni ratione et a catholica fide est plane alienissimum.

est in potestate Dei facere vel non facere, et cum facit, dicitur id velle, cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse alter se habet, sed solum quia res ipsa aliter se habet. (loc. cit. n. 4.) In hunc explicandi modum recedere debent, meo iudicio, auctores illi omnes qui cum I. Platellio (*Cursus theol.* Lib. 1. c. 4. § 1. n. 138, seqq.), generatim adstruunt, divinam volitionem compleri in esse volitionis liberae per terminum realem Deo extrinsecum vi illius contingenter existentem in aliqua temporis differentia; quia secus, aiunt, actum est de divina simplicitate et immutabilitate. Altera explicatio concedit quidem hanc termini extrinseci contingentiam requiri ut fundamentum ex parte obiecti quo divina volitio ad ipsum contingenter adeoque libere terminari intelligatur, hanc ipsam tamen contingentem terminationem dicunt formaliter adaequate compleri per ipsam supremamentem et infinitam actionem divinae voluntatis, quae absque ulla sui variatione potis est constituere Deum obiecta libere volentem, quemadmodum scientia visionis, tametsi formaliter minime compleatur intrinsecus per existentiam termini, ad ipsum tamen vitali tendentia citra mutationem ullam ferri intelligitur, ita ut potuerit ad illum minime terminari, si scilicet minime existeret. \* In hoc ergo, ait Suarez, solum consistit eminentia huius mysterii, quod hic actus (divinae volitionis) apprehenditur ut forma quaedam, quae secundum totam realitatem suam necessario est in Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem, quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum, per illum tendere vel non tendere in talia obiecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem quod nos explicamus per modum formae, et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo; et ideo licet in formis imperfectis nunquam possit accidere, ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto, non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi, quod



necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu eius velle aut non velle per illum actum aliquod obiectum ad quod potest terminari; quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem, facitque eam actualiter tendere in totum obiectum suum; nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, neque actus actuans, sed actus purissimus, aliori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta. (loc. cit. n. 38.)

#### THESIS XVII.

*Deus ex necessitate vult suam bonitatem, cetera autem contingenter. Quare respectu existentiae creaturarum vera gaudet libertate arbitrii seu indifferentiae, non quidem per modum potentiae ad diversos actus, sed minus eiusdemque simplicissimi actus ad diversa obiecta.*

502. *Probatio I. partis.* — Sufficit in hanc rem ratio allata a S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 3.), quae sic formari potest. Omnis potentia necessariam habet habitudinem ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem et voluntas ad beatitudinem; quia de sui ratione est ut in illud tendat. Atqui proprium et principale obiectum divinae voluntatis est ipsa divina bonitas, ut ante ostensum est [496]. Ergo necessariam habet habitudinem ad tale obiectum, adeoque in illud ex necessitate tendit. Nec dicatur, hoc argumento solam probari necessitatem quoad *specificationem*, non vero quoad *exercitium*. Si enim attente res consideretur, utrumque optime vincitur ex ratione allata. Eatenus enim visus respectu

colorati, ac nostra voluntas respectu beatitudinis solam necessitatem specificationis habet, quia non immediate coniunguntur cum tali obiecto, sed mediante actu, qui impeditur potest et de facto plerumque impeditur, cum obiectum vel nullo modo est praesens vel imperfecto tantum. Quod si tale obiectum perfecte sit propositum, nec aliquid potentiam retardet quominus in illud feratur, tunc necessitas etiam existet quoad ipsum exercitium actus, ut videre licet in duplici exemplo allato. Porro divina voluntas, quum sit sua bonitas, haec ei praesentissima sit oportet, neque ulla species mali in ea appetenda apparet quae divinum amorem retardare possit. Praeterea, ut optime arguit Suarez: "Eo ipso quod voluntas Dei non est aliud quam ipsum velle, optime concluditur, illud velle esse omnino necessarium et immutabile, atque adeo esse necessarium quoad exercitium. Et inde ulterius concluditur, eadem necessitate terminari ad obiectum primum suum: quia non potest actus esse sine actuali obiecto, nec potest habere aliquod obiectum magis intimum vel prius, quam primum, quod est propria bonitas." (Tract. *De Deo*, lib. 3. c. 6. n. 5.)

503. *Probatio II. partis.* — Nam voluntas ex necessitate non appetit, nisi vel bonum quod undequaque explet naturalem eius tendentiam, ut est finis ultimus, vel quod necessariam habet connexionem cum tali bono: quemadmodum etiam intellectus non necessario inhaeret nisi vel primis principiis et indemonstrabilibus, vel conclusionibus quae cum praedictis principiis necessariam habent connexionem [359, 360]. Atqui neutrum elucere potest in existentia creaturarum, quaecumque illae sint. Non primum, quia solum bonum infinitum explorare potest voluntatem etiam humanam, nedum divinam. Non alterum, quia Deus non esset bonum infinitum, si non esset sibi plene sufficientissimum, sed rebus aliis indigeret ut beate viveret. Apposite S. Thomas: "Alia... a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest:

sicut volumus cibum volentes conservationem vitae, et navem volentes transfratere. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equus ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari. (loc. cit.)

Nec obicitur cum rosminianis, dari quidem connexionem necessariam, non physicam sed moralem, divinam bonitatis cum existentia creaturarum, ortam scilicet ex convenientia ipsa creationis. Tenetur quippe Deus ex sua sapientia et bonitate agere ad efficiendum id quod convenit et decet.

Respondeo, duplicem esse modum convenientiae et decentiae: alterum, quando oppositum dedecet; alterum vero cum etiam oppositum convenire potest. Porro non prior, sed secundus duntaxat convenientiae et decentiae modus existere potest in opere creationis. Divinam enim bonitatem, eo quod infinita est et sibi plane sufficientissima, decet quidem ut semetipsam in alia effundat, sed citra necessitatem ullam; quae si esset, continuo talis operandi modus eam maxime dedeceret (1). Brevi: quemad-

(1) Cf. Matthaeus Liberatore respondens huic ratiocinationi ab Angelieri, professore rosminiano, instauratae, ita egregie illam dissolvit. "Noi crediamo del tutto erronea questa dottrina rosminiana; perchè dee tenersi che Iddio creò il mondo con volontà *ab omni necessitate libera*; nè essa può dirsi tale, se non poteva astenersi dal fare ciò che ha fatto. All'obbiezione poi, che il signor Angelieri ci muove, dicendo: O vorrebbe la *Civiltà Cattolica*, per mantenere la libertà, come ella la intende, attribuirgli il difetto di poter non fare ciò che conviene, e fare ciò che non conviene? — rispondiamo in primo luogo, che qui egli equivoca sopra la voce *non conviene*; la quale può intendersi o puramente *negative*, in quanto escluda una cosa, che, sebbene congruente al subbietto, nondimeno non è ri-

modum creatio decet Deum ut fontem inexhaustum totius bonitatis; sic etiam non creatio deceret Deum ut bonum sibi sufficientissimum nulla alia re indigum.

504. *Declaratio III. partis.* — Sequitur manifeste ex praecedentibus. Quare S. Thomas. \* Dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae non necessario volumus vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non deuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est, respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. (Summa th. 1. p. q. 19.

chiesta dalla perfezione di lui; ovvero *privative*, in quanto escluda cosa, non solo congruente, ma che è richiesta dalla perfezione del subbietto, in altri termini, che *disconviene*. In questo secondo senso soltanto il *non conveniente* importa difetto, ed in esso non si dice della *non creazione*. Nel primo senso non importa nessun difetto, neppure nelle creature. Chiariremo la cosa con un esempio. Se il signor Angelieri invitasse a desinare in sua casa una volta la settimana tutti i rosminiani di Verona, farebbe per certo una cosa *conveniente*. Conveniente dico, non solo perchè lecita, ma ancora perchè azione munifica ed acconcia a fomentar l'amicizia. Ora, che direbbe il signor Angelieri, se uno argomentasse così: Il fare un tale invito è *conveniente*; dunque il non farlo è *non conveniente*, ossia *sconveniente*; e però voi astenedovene incorete in un difetto. Ammette egli, rispetto a sè, un tale discorso? E se non l'ammette rispetto a sè, perchè vuole ammetterlo rispetto a Dio? Ma il più è che rispetto alle azioni libere di Dio, neppure in senso negativo può aver luogo il non conveniente; perchè sia che Dio faccia una cosa, sia che no, nell'un caso e nell'altro egli fa cosa convenientissima. La ragione si è, perchè egli è fonte, come di ogni verità e giustizia, così d'ogni convenienza. Il signor Angelieri col Rosmini cade nell'errore di certi teologi, di cui parla S. Tommaso. *Secundus (error) fuit quorundam theologorum, considerantium ordinem divinae iustitiae et sapientiae, secundum quem res sunt a Deo, quum Deum praeterire non posse dicebant; et incidebant in hoc, ut dicebant quod Deus non potest facere nisi ea quae facit. Et imputitur hic error magistro Almatreio.* Alla confutazione del quale errore, dice, che il

a. 10.) Addimus autem, hanc indifferentiae libertatem divinae voluntatis minime intelligendam esse per modum potentiae ad plures actus indeterminatae, sed unice per modum unius eiusdemque simplicissimi actus in cuius potestate sit diversa obiecta respicere vel non respicere. Ratio manifesta est ex summa Dei simplicitate, cui potentialitas cuiusque generis plane repugnat. Nec refert quod difficiliter capiatur, quo pacto unus idemque actus, citra ullam sui mutationem, sic respicere vitaliter possit obiectum, illud volendo, ut in potestate habeat illud non respicere, nolendo. \* Nam, optime ait Suarez, velle Dei est infinitum, tam in genere entis, quam in ratione appetitus, etque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus. Ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis,

fine della creazione è la bontà divina; il quale resta sempre, qualunque sia l'ordine delle cose, che Dio prescioglia; niuno essendo esclusivamente connesso con quella. *Sicut manifestatur divina bonitas per has res, quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas; et ita divina voluntas, absque praediuicio bonitatis, iustitiae, et sapientiae, potest se extendere in alia quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes. Existimaverunt enim ordinem creaturarum esse commensuratum divinae bonitati, quasi absque eo esse non possent. Patet ergo, quod absolute Deus potest facere alia, quam quae facit.* (Q. Disp. Pot. q. 1. a. 5.) Questa ragione che è recata per la possibilità di un altro ordine di creazione, vale estendendo per la possibilità della non creazione; perchè come Dio *sine praediuicio bonitatis, iustitiae, et sapientiae*, poteva omettere di creare il presente ordine di cose, così poteva omettere di crearne qualsivoglia altro; valendo per tutti e ciascuno la medesima ragione, cioè dell'indipendenza assoluta della bontà divina da qualsivoglia cosa straniera, e dell'eccedenza della sua sapienza sopra qualsiasi ordine determinato. Se Iddio non avesse voluto creare il mondo, avrebbe nella sua sapienza trovata la ragione di non crearlo. In fine, se Iddio non poteva astenersi dal fare il mondo, senza venir meno alla sua sapienza, come dice l'Angelieri, la creazione del mondo fu *assolutamente* necessaria, perchè è *assolutamente* necessario che Dio non venga meno alla sua sapienza. (Ortola *Catolico*, Serie XI, vol. XII, pag. 718.) Confer etiam quae idem Auctor habet (*De gli Universali*, Opusce. 3. pag. 20, seqq.).

quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam. In illo igitur actu est tota actualitas necessaria ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum; et se ut finem, alia ut media; et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo Deus amat alia a se, non alio actu nec per aliquid additum actui vult, sed illumque quo se amat et quo posset non amare alia si vellet. \* (*loc. cit.* n. 37.) Confer quae in hanc rem declaravimus iam in Philosophia Prima [617].

#### THESIS XVIII.

*Divina volitio denominatur formaliter libera, non praecise per terminum ei extrinsecum, sed ex eminente sua potestate qua fruatur, vitaliter attingendi vel non attingendi secundaria obiecta, quin ulli internae mutationi sit obnoxia.*

505. *Probatio.* — In hac thesi, ex duplici illa explanatione quae paulo ante [501] relata est, ad declarandam propriam et formalem rationem liberi exercitii divinae voluntatis, repudiamus primam, praeligentes alteram. Rationes quibus permovemur, haec sunt praecipue, alibi iam indicatae [*Pr. Ph.* 617, nota].

I. Comuni naturae sensu, hoc quod est *amare, odisse*, aut aliud huic simile, denominationem dicunt, si formaliter haec spectentur, non mere extrinsecam, nec partim extrinsecam, partim intrinsecam, sed adaequate subiecto intrinsecam; respectus enim qui in eiusmodi actibus involvitur ad obiectum circa quod versantur, non est praedicamentalis, sed transcendentalis, qui propterea cum entitate horum actuum adaequate identificatur [*Pr. Ph.*

554, II]. Atqui divina voluntas vere et proprie, non metaphorice tantum, quaedam libere amare, quaedam contra libere odisse dicitur. Ergo libera volitio divina formaliter denominatur talis ex sua ipsa eminenti actualitate, non vero sive adaequate, sive etiam partialiter, ex termino ipsi extrinseco. Confirmatur optime hoc argumentum ex eo quod eatenus Deus dicitur Creator in tempore, non ab aeterno, quia denominatio Creatoris formaliter intrinseus constituitur partialiter per ipsam actualem dependentiam qua creatura in tempore a Deo dependet. Si itaque res huic similis dicitur de ipso divino velle, seu amore, consequenter dicendum foret, Deum non ab aeterno, sed in tempore amare quae condit; quod certe alienissimum est a veritate et a communi sensu omnium piorum. Quare S. Thomas. \* Operatio intellectus et voluntatis est in operante; et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones precedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator, Creator, et huiusmodi.* » (*Summa th.* 1. p. q. 13. a. 7. ad 3.)

II. Eatenus auctores quos refutamus, recurrunt ad terminum extrinsecum quasi internum constitutum liberae volitionis divinae, quia secus, inquit, intelligibile est, quo pacto divina voluntas contingenter respiciat obiectum suum secundarium, quin ulla interna mutabilitas in ea concipiatur. Atqui eadem ipsissima difficultas, ad rem praesentem quod spectat, in scientia Dei visionis seu libera conspiciatur. Ergo dicendum foret, existentiam rerum creaturarum esse constitutum formaliter intrinsecum ipsius denominationis qua Deus eas scientia visionis intueri dicitur. Scio hanc consequentiam non denegari ab auctoribus sententiae quam refellimus, ut expresse fatetur I. Platellius (*Op. cit.* n. 147.). Sed, ut verum fatear, haec conclusio paradoxa similis mihi videtur, multoque intelligibilior re ipsa quae hac ratione explicari contenditur. Longe satius foret, simpliciter fateri, ut sapientissime adnotavit Doctor Eximius: \* in huiusmodi rebus id de Deo esse cre-

dendum, quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum quo id Deo conveniat, non assequamur. » (*loc. cit.* n. 35.)

III. Certum est, ut opportuniori loco uberius declarabimus, dari in Deo voluntatem quarumdam rerum, seriam quidem, quantum est ex parte ipsius Dei, quae tamen frustranea et vacua redditur ex libera creaturae voluntate. Exemplo sit illud theologicè verissimum, quo asseritur Deus serio velle salutem omnium, etiam eorum qui de facto non salvantur. Haec autem voluntas Deo libera est, nec tamen constituitur per existentiam salutis eorum qui non salvantur. Nec dicitur haec voluntas constitui per sufficientiam mediorum, quae unicuique offeruntur ut salutem adipiscatur. Etenim aliud est velle serio ipsam salutem, aliud vero velle sufficientiam praedictam: haec enim voluntas inmititur in priori eo modo quo electio inmititur in intentione finis, ac praeterea, secus ac altera, efficax est, non inefficax. Accedit insuper, quod saepenumero unus idemque effectus in operibus Dei ad extra, potest ad diversos fines ordinari. Haec autem ordinatio minime habetur per denominationem aliquam divinae voluntati extrinsecam, sed potius contra ea ipsa denominatione ab actu interiori divinae voluntatis, propter hunc finem operantis, externa quoque actio dici potest esse propter eiusmodi finem.

506. *Obiectio diluitur.* — In hac sententia actus quo Deus vult mundum condere, et actus quo id noluisse, adaequate identificarentur cum una eademque realitate, divina substantia scilicet. Ergo inter se etiam identificantur. Atqui hoc est manifeste absurdum: sunt enim actus inter se contrarii.

Respondeo. *Dist. mai.* In hac sententia . . . adaequate identificantur re, *conc.*; re et ratione, *neg. Dist. pariter consequens.* Ergo inter se etiam identificantur re, quatenus scilicet sunt una eademque realitas, *conc.*; re et ratione, quatenus scilicet perinde sit asserere Deum velle mundum condere, et Deum id nolle, *neg. Contradist. minorem sub-*

*sumptam*: probationem vero additam sic *dist.* Sunt enim actus inter se contrarii vera et reali contrarietate actuum realiter distinctorum, *neg.*; secundum oppositionem diversorum respectuum rationis qui in una eademque realitate imitantur, *conce.*

Ut alibi notavimus [*Pr. Ph.* 617], divinum velle seu nolle respectu sui obiecti secundarii se habet proportionali quadam ratione, ut in nobis ipsa virtus volendi respectu diversorum actuum qui ex ea active procedunt. Profecto non est alia virtus qua volumus, et alia qua nolumus, tametsi ex eius efficacitate sit ut et velimus et nolumus. Quod vero id reipsa non praestet, nisi ulteriori actualitate afficiatur, adeoque mutationi subiciatur, id ei convenit non secundum actum suae virtutis, sed quia ita est in actu, ut simul sit in potentia. Atqui id minime locum habet in divina voluntate eo ipso quod sit *velle*, non virtus dumtaxat seu *potentia volendi*. Quemadmodum igitur in nobis virtus qua volumus, re idem est ac virtus qua nolumus, non tamen ratione, quatenus scilicet secundum illam rationem secundum quam est efficax ad volendum, sit etiam efficax ad nolendum: sic etiam consimili quodam modo intelligi potest, unum eundemque actum divinae voluntatis efficacitate sua quodammodo infecti in mundum sive ut ponendum sive ut non ponendum, tametsi prout respicit *mundum ut ponendum*, alium conceptum gignat in mente, ac prout respicit *mundum ut non ponendum*; siquidem in priori casu Deum concipimus ut volentem, in altero ut nolentem. Fateor, hac declaratione nodum difficultatis praecidi potius quam solvi: nec profecto res aliter habere potest: non enim assequi nobis licet, cuiusmodi sit in se Dei libertas et immutabilitas, sed solummodo per analogias et ratiocinationes quasdam adumbramus et quasi divinamus quid illas esse oporteat.

Instabis. S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 3. ad 4.) indifferentiam divinae voluntatis explicat per contingentem habitudinem virtutis solis ad effectus qui propter defectum eorumdem non necessario ex tali virtute progignuntur. Ergo videtur, ex mente Doctoris Angelici, di-

viniae libertatis exercitium eo tandem redire, ut Deus sit indifferens ad mundi productionem ad extra, vel non productionem, quod profecto denominationem Deo extrinsecam dicit.

Respondeo, haec quae ex Doctore Angelico citantur, secundum analogiam, non *simpliciter proportionis*, sed *proportionalitatis* intelligi debere, et ita intellecta valere quam plurimum ad rei praesentis explicationem. Nempe, ut l. c. Primae Philosophiae diximus, quemadmodum virtus causativa, si sit in se omnino perfecta et in actu, nulli mutationi internae subici debet propterea quia ex defectu seu imperfectione subiecti vel termini non necessario producat effectum: ita cum voluntas divina sit suum velle, atque adeo maxime in actu, mutari minime debet idcirco quod non necessario feratur in obiecta, quae necessarium amorem non merentur. Haec certe proportionalitas verissima est, et aliquid huic rei simile contingeret etiam in nostra voluntate, si non esset potentia volendi sed velle. Minime autem haec analogia usque eo propelli debet, ut eiusdem rationis sit tendentia voluntatis in suum obiectum, quam dicimus *amorem vel odium*, et tendentia virtutis effectivae in suum terminum, quam *effectiorem* nominamus.

## SECTIO VII.

### *De efficacia et omnipotentia divinae voluntatis.*

507. **Argumentum.** — In divina voluntate proxime reperitur causa rerum omnium quae sunt extra Deum: quare intellectus divinus non evadit practicus et operativus, nisi voluntatis accessu, qua Deus ordinem rerum mente praeconeceptum imperat esse etiam extra mentem in natura. Principium autem effectivum ad extra *potentia* nominatur. De hoc itaque attributo, et quasi proprietate divinae vo-

luntatis agendum, quo scilicet eius efficacia dignoscatur. Hic porro agimus de ipsa potentia divina secundum se considerata, non vero de ipsius exercitio quod in rerum creatione et gubernatione elucet: de hoc enim specialem Disputationem instituemus.

508. **Conceptus divinae potentiae praeformatur.** — Iam age, cum *potentia* Deo tribuitur, patet hoc nomine minime intelligi eam quae utcumque *passiva* sit: haec siquidem repugnat sincerissimae actualitati divinae substantiae. Est igitur sermo de potentia *activa*, quippe quae nedum actui opponitur, quin ei innitur et proportionatur [Pr. Ph. 569]. Ut autem huius potentiae propria ratio capiatur, simulque discernatur a potentia seu virtute agendi quae in creaturis elucet, haec sedulo notanda ex doctrina Aquinatis.

I. Quemadmodum Deus est suum intelligere et suum velle, sic etiam ipse est suum agere. Nempe actio qua Deus agit ad extra, entitative si spectetur, est ipsamet Dei substantia. Id probat ex professo S. Thomas (2. *Cont. Gent.* c. 9.), atque ut rem satis manifestam supponit in Summa theologica sic inquires. "Quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia." (1. p. q. 25. a. 1. ad 2.) Accedit quod, si secus res haec explicetur, difficiliter admodum capi posse videtur, quid tandem sit haec divina actio reipsa distincta a divina substantia. Non enim erit accidens quoddam Deo inherens, ut patet. Nec etiam concipi potest ad modum accidentis seu modi substantiae creatae inherens. Etenim divina actio est natura prior quam substantia creata quae ab ea dependet: quod autem substantiae inest, est ea natura posterius. Praeterea, quidquid positive existit extra Deum est effectus aequae immediatus divinae virtutis, ut suo loco ostendemus. Si autem res creatae penderent a Deo per quamdam actionem intermediam ab eo distinctam, haec profecto actio immediatus ab eo penderet, quam res ipsa quae tali actione mediante pendere conciperetur: immo,

proprie et severe loquendo, haec ipsa sola actio immediatum respectum dependentiae ad divinam virtutem haberet, cetera autem nonnisi ea mediante.

II. Hinc patet ulterius, quae sit analogia potentiae divinae ad potentiam activam creaturarum. \* Dicendum, ait S. Thomas, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia: nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus. (Summa th. 1. c. ad 3.)

III. Si formalis ratio divinae potentiae comparetur cum formali ratione divinae sapientiae et voluntatis, res dupliciter et quidem recte concipi potest. Hunc duplicem concipiendi modum nitide ac breviter S. Thomas exponit et approbat loc. cit. in responsione ad 4. Primus modus est, si divina potentia accipiatur secundum rationem principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit: etsi haec tria secundum idem Deo conveniunt, eius essentiam scilicet. Alius modus est, si ipsum divinae sapientiae et voluntatis decretum vocetur potentia, secundum quod est efficax seu effectivum principium ad extra. Haec posterior explicandi ratio perplacet Molinae (passim in *Concordia*), aliisque non paucis: Suarez contra praefert alteram (*Metaph.* D. 30. sect. 17. n. 45, seqq.).

THESIS XIX.

*Potentia, secundum quod est principium effectivum ad extra, excellentissime Deo convenit. Eius porro obiectum adaequatum est omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit.*

509. *Probatur I. pars.* — Facillime ostenditur, tum a posteriori, tum a priori.

I. *A posteriori* quidem res evidentissima est ex ipsa existentia rerum conditarum. In his enim condendis Deus ut prima causa efficiens revera agit. Omne autem quod agit, potens est agere. Ergo potentia agendi in effectus exteriores Deo convenit. Atqui potentia quam Deo tribuimus, nihil est aliud nisi principium agendi in aliud. Ergo haec Deo convenit; et quidem excellentissime, utpote primae causae efficienti rerum omnium.

II. *A priori* idem evincitur ex propria ratione, sive divinae substantiae, sive potentiae activae. Etenim propria ratio divinae substantiae est, ut sit maxime in actu, quin actus est purissimus et sincerissimus. Atqui potentia activa in actu fundatur; siquidem unumquodque, prout est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum aliorum. Praeterea, virtus agendi in alia est perfectio simplex; unde unumquodque tanto maioris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Atqui Deo excellentissime convenit omnis perfectio simplex. Hinc, sine ulteriori demonstratione, manifestum est, hanc potentiam esse infinitam in ratione virtutis activae; siquidem fundatur in actu infinito; nullam praeterea perfectionem puram licet formaliter Deo attribuere, quae limitem queneumque involvat.

510. *Probatur II. pars.* — Tria sunt potissima argumenta ad hanc rem demonstrandam.

I. Inprimis deducitur quasi corollarium ex praecedentibus.

dentibus. Ostensum est enim, potentiam Dei esse infinitam in ratione potentiae. Potentia autem agendi, quo altior est, eo universalius obiectum respicit [*Pr. Ph.*, 683]. Ergo potentiae divinae, ut obiectum adaequatum assignare oportet, quo nullum universalius concipi potest. Atqui obiectum omnium universalissimum potentiae effectivae non est nisi ens factum, prout huiusmodi. Ergo obiectum adaequatum ad quod se protendit divina potentia, est omne id cui non repugnat ratio entis facti, prout huiusmodi. Atqui haec ratio non deficit nisi vel in ente infecto quod est ipse Deus, vel per contradictionem internam seu terminorum. Ergo omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit, pertinet ad obiectum adaequatum divinae potentiae.

II. Quidquid est interne possibile, quin tamen per se necessario existat, obiectum sit oportet alicuius potentiae, siquidem est ei correlativum. Ergo vel est obiectum divinae virtutis, vel cuiusdam alterius virtutis creatae vel creabilis. Si primum, habemus intentum. Quod si altera fiat optio, potiori iure id dicendum venit de ipso Deo, a quo talis virtus ut a fonte dimanare debet.

III. Postremo accedit pulcherrima demonstratio qua Doctor Angelicus hanc rem declarat, quaeque huc redit. Obiectum proprium cuiusque potentiae activae accipi debet secundum rationem illius actus in quo potentia activa fundatur; omne enim agens agit sibi simile. Ratio autem divinae potentiae fundatur in esse divino, quod non limitatur ad aliquod genus entis, sed totius esse perfectionem in se praehabet. Quidquid igitur rationem entis participare potest, pertinet ad obiectum proprium divinae potentiae. Haec autem ratio non removetur nisi per eius oppositum, seu non ens. Quaecumque igitur non implicat esse et non esse simul, pertinet ad obiectum proprium divinae potentiae. Patet autem, eiusmodi esse omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit. Dixi, *omne aliud a Deo*; siquidem ipse Deus nequit esse obiectum potentiae activae, quoniam repugnet fieri quod est infectum. Ad rem S. Thomas. \* Omne agens agit in

quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo... Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius, quod esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, praeter hoc, Deus potest. (2. *Cont. Gent.* c. 22.) Eandem ratiocinationem instaurat (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 3.), et est certe optima et maxime a priori.

511. *Corollarium.* — Deus est omnipotens. — Ex dictis patet propria ratio, secundum quam Deus dicitur *omnipotens*. Quemadmodum scilicet Deus dicitur omniscius propterea quia eius scientiae subditur omne scibile; sic Deus dicitur omnipotens idcirco quod eius potentiae factivae obiectum est omne factibile. Id autem est omne aliud a Deo, quod non implicat esse et non esse simul. Quod enim est eiusmodi, contradictionem scilicet implicans, "omnipotentiae non subditur, ait S. Thomas, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis... Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. ( *Summa th.* 1. c.)

Dices. Divinae omnipotentiae obiectum adaequatum, cum ea sit infinita, debet esse effectus aliquis infinitus. Sed effectum esse infinitum, contradictio est. Ergo etiam ad contradictoria divina potentia se protendit.

Respondeo. *Dist. mai.* Si spectetur modus agendi dumtaxat, *conseq.*; si spectetur substantia ipsa effectus, *neg. Conc. min. Neg. conseq.* Ratio est, quia effectus aequivoce non possunt nisi deficienter participare perfectionem suae causae, tametsi haec si perfecta sit, agat semper modo sibi convenienti et proportionato. Deus autem est causa aequivoce. Ergo infinitus est quidem modus eius agendi,

utpote infinitae virtuti proportionatus, sed minime exhauriri potest in producendo effectu aliquo infinito (1). Apposite rursus Angelicus. "Potentia agentis univoce tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoce non tota manifestatur in sui effectus productione; sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem, quod Deus non est agens univoce; nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere... Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet, quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. ( *loc. cit.* ad 2.)

THESIS XX.

*Divina potentia nequaquam constringitur ordine in hac mundana universitate constituto, sed potest tum effectus causarum secundarum, sine propria earundem actione, tum alios etiam effectus producere ad quos naturae facultas et exigentia non porrigitur. Quibuscumque vero creaturis positus, ad plures et meliores sine fine efficiendus idonea semper existit.*

512. *Probatur I. pars.* — Dupliciter enim asseri

(1) Haec dicimus si in operibus ad extra spectetur res secundum id quod est facta. Quod si Deus ipse alicui et suis operibus uniat, patet rem eiusmodi, qua parte Deum ipsum includit, infinitae esse dignitatis. Quare idem S. Doctor. "Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. ( *loc. cit.* a. 6. ad 4.)



potest, divinam potentiam coartari ad praesentem rerum ordinem. Primo quidem quasi operetur ex necessitate naturae: talis quippe operatio est determinata ad unum. Secundo a divina sapientia, sine qua divina voluntas nihil operatur, si scilicet non alius ordo excogitari potuisset, nisi qui in hac rerum universitate est constitutus. Atqui neutrum dici potest. Non primum, quia ut ante demonstravimus [495, seqq. J. Deus voluntate operatur, quae in operibus ad extra liberrima est libertate arbitrii seu indifferentiae. Non alterum, quod ita eleganter demonstrat Angelicus. \* Tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis inproportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. (*Summa th.* 1, p. q. 25, a. 5.)

513. *Probatur II. pars.* — Hinc vero sequuntur tria quae in conclusione addimus in commendationem divinae potentiae.

1. Ac primo quidem manifestum est, Deum sua sola virtute sine cooperatione causarum naturalium posse producere effectus ex ipsarum efficientia provenientes. Virtus enim integra efficiendi, respectu cuiuscumque effectus, dicit perfectionem simpliciter, absolutam scilicet ab omni imperfectione. Ergo, ut ceterae perfectiones id genus, formaliter eminenter inveniri debet in infinita Dei potentia. Sed, posita virtute integra alicuius effectus, nihil prohibet, quominus hic existere queat, sine adminiculo alterius virtutis. Ergo Deus sua sola virtute supplere potest efficientiam causarum secundarum in earundem effectuum productione.

II. Est etiam aequè manifestum, divinam virtutem ad alios effectus se protendere, qui scilicet facultatem et exigentiam naturae plane excedunt. Tota enim virtus et naturalis capacitas causarum mundanarum limitata est ad certum terminum, utpote finita. Divina autem virtus in-

finita est. Atqui manifestum est, virtutem infinitam ad multo plura se extendere, quam sint ea quae effici possunt a causa virtutis finitae, vel naturaliter ab ea exiguntur. Ergo divina potentia effectus quoque producere potest qui naturae facultatem et exigentiam excedunt. Confer quae in Philosophia Prima diximus [564].

III. Ex eadem infinitate divinae potentiae patet denique, eam esse absolute inexhaustibilem, quatenus scilicet potest plura et meliora sine fine efficere, quam sint ea quae de facto supponitur existere. Quibuscumque enim creaturis positis, divina virtus effectiva ad extra manet in se integra et completa. Ergo plura alia adhuc efficere potest quam quae reipsa supponatur efficere. Praeterea, si signata aliqua creatura quantumvis perfecta, Deus non posset meliorem producere, divina virtus et exemplaritas, ut ut infinita, exhauriretur in effectione et repraesentatione rei finitae. Atqui id conceptum pugnam involvit. Ergo non solum plura, sed meliora sine fine Deus producere potest, quam sint ea quae de facto existere supponantur.

514. *Obiectio Leibnitiana.* — Dices fortasse cum Leibnitio (Théodicée, *Essai sur la bonté de Dieu*, 1. p. n. 8.). Si Deus efficere posset meliora his quae de facto existunt, duo videntur sequi incommoda. Alterum, quia sic Deus corrigeret opera quae fecit; hoc vero alicuius est a dignitate operum divinorum. Alterum, quia sic opera Dei quae existunt, utpote minus bona, forent mala; quod iterum sine inconvenienti dici non potest. Ita passim Leibnitiani.

Respondeo, neutrum inconveniens legitime consequi ex doctrina quam propugnamus. Non primum, quia corrigi proprie illud dicitur quod ab errore purgatur, ei scilicet addendo perfectionem debitam qua carebat. Opera autem Dei, etsi non absolute optima (quod ceteroquin in re finita manifestam implicat contradictionem), non propterea carent perfectione sibi debita. Non alterum, quia malum non quaecumque boni carentiam dicit, sed eam quae in privatione consistit, per remotionem scilicet boni debiti

[Pr. Ph. 492]. Potest autem optime intelligi minus bonum, quod habeat totam perfectionem sibi debitam, tametsi careat perfectione maiore, vel debita enti meliori. Quod si Leibnitiis omnem carentiam boni, in tota latitudine entis, malum appellat, necesse est fateantur, vel Deum nihil efficere posse, vel quaecumque efficit, ab huiusmodi mali ratione absolvi minime posse: quidquid enim Deus efficit, finitae perfectionis sit oportet. Ceterum, quo sensu legitimo intelligi possit, Deum in molitione suorum operum, optimum efficere, opportuniori loco cum Aquinate declarabimus, respective scilicet ad illum gradum manifestationis suae bonitatis quem Deus pro sua libertate praefinivit.

Instabis. Deus in agendo attingit ultimam lineam sapientiae et potentiae: agit quippe sapientissime et potentissime. Atqui id non esset verum, si potest aliquid facere melius quam facit. Ita fere Leibnitiis l. c.

Respondeo. S. Thomas eandem fere objectionem ipse sibi proponit (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 6.), eamque fide sic resolvit. "Cum dicitur, Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem; eandem vero potest facere meliorem quodam modo (sc. quoad accidentalitatem), et quodam modo non (sc. quoad essentialitatem), sicut dictum est. Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit: quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi, quantum ad accidentalitatem, licet non quantum ad essentialitatem." (*loc. cit.* ad 1.)

515. *Corollarium.* — **Distinctio potentiae Dei absolutae ab ordinata.** — Ex dictis patet, quinam sit legitimus sensus quo intelligi debet aut potest quod passim, a theologis praesertim, dici solet, quom nonnulla attribuantur potentiae Dei *absolutae*, nonnulla vero potentiae Dei *ordinatae* vel etiam *ordinariae*. Qua in re primo quidem cavenda est prava omnino et prorsus erronea explicatio,

qua lansemani hunc dicendi modum detorquent. Absolutam nempe vocant potentiam quae secundum se sola operatur, non habito scilicet respectu ad sapientiam, iustitiam, ceterasque perfectiones divinas. Contra vocant ordinatam, qualenus his divinis attributis coniuncta et per ea moderata est. Patet, hanc distinctionem esse undequaque absurdam. Quidquid enim esse interne possibile, id inde nanciscitur quod similitudinem divinarum perfectionum in se refert [Pr. Ph. 604]. Divina autem potentia nullo modo considerari potest nisi in ordine ad id quod esse interne possibile, ut ante ostensum est. Ergo falsitatis plena est ea conceptio, qua divina potentia diceretur terminari ad aliquid quod a divinis attributis discordet. Tam enim impossibile est, quod Deus talia operetur, quam quod operetur contra seipsum (1). Est itaque duplex alia acceptio qua haec distinctio legitime usurpari potest. Primo itaque *absoluta* potentia Dei potest dici, si secundum se consideretur, in signo priori scilicet ad decreta divinae volun-

(1) "Quamvis divina potentia possit secundum se sola considerari et reapse ita consideretur, cum attributa divina secundum rationem distinguimus; tamen, si potentiam absolutam et ordinatam hoc modo distinxeris, gravis erit error affirmare, Deum posse potentia absolutam, quae non potest potentia ordinata. Sequitur enim revera, quod Calvinus ex usitata distinctione derivari voluit: esse in Deo, sicut in nobis, potentiam inordinatam operandi. At nunquam veteres, quos veneramus, Doctores distinctionem, qua utebantur, illo modo interpretati sunt: immo vero S. Thomas hoc ipso loco lansemaniam expositionem falsam esse ostendit. *In nobis*, ait, *in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu; et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia, voluntas et intellectus, et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius et intellectu sapientiae eius.* (*Summa th.* l. c. ad 1.) Neque igitur in Deo ulla est potentia operandi nisi ea, quae sapientia probat et voluntas sancta amplecti potest; eo quod divina potentia non solum semper coniunctissima sapientiae et voluntati sanctae, sed et ipsa esse sapientia et sancta voluntas." I. KLETTGER (*De ipso Deo*, n. 647).

tatis, quibus hunc ordinem prae alio ab aeterno praefinivit. Dicitur proinde *ordinata*, secundum quod est potestas exequens ea, quae voluntas dirigente sapientia reapse de- crevit. Sic absolute potuit Deus hominem sine gratiae donis creare: sed *ordinata* potentia non potuit, eo quod benigna voluntate statuerit, ut super naturae conditionem ad di- vina fruenda elevaretur. Haec est expositio B. Thomae (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 5. ad 1.: item 3. *Cont. Gent.* c. 96.). Alius distinguendi modus est, si absolutae potentiae divinae tribuantur quae praefer communes sive naturae sive gratiae leges Deus operatur, ut contingit in miraculis: ordinatae vero, seu melius *ordinariae*, potentiae divinae attribuantur, quae Deus operatur secundum modum et legem communem sive naturae sive gratiae, ut cum astra suos cursus peragere sinuntur. Hinc multa quae Deus potest de potentia absoluta, hoc altero modo explicata, de- bent dici pertinere ad potentiam Dei ordinatam in priori sensu intellectam. Negari minime potest hanc alteram ex- positionem esse quoque legitimam, immo usitatissimam.

## DISPUTATIO IV.

### DE DEO CREATORE

#### SECTIO I.

*Dependentia rerum omnium a Deo,  
ut a prima causa efficiente  
et exemplari.*

516. **Ordo tractationis.** — Egimus in Disputatione praecedente de operatione divina immanente, secundum quam Deus sic vivit ut sit ipsa vita subsistens. Tractandum modo assumimus de divina operatione ad extra, secundum quam attributa Creatoris et quae creationem consequuntur, in Deo considerantur. Etsi enim eiusmodi operatio et ipsa sit formaliter Deo immanens, ut quae unum idemque est cum divina substantia [508, I], est tamen virtualiter transiens propter habitudinem quam inportat ad opus ad extra ex eius efficacia proveniens. Ut autem lucidior evadat haec tractatio, eundem ordinem fere sectabimur quem Doctor Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 44, seqq.). Imprimis itaque generali quodam conspectu contemplanda venit dependentia rerum omnium a Deo, ut a prima causa efficiente, exemplari, et finali: secundum hanc enim triplicem habitudinem haec dependentia absolvitur. Tum vero magis deartienlate, quis sit modus quo asserta dependentia habetur, indagabimus. Id porro duplici alia consideratione continetur: altera quae est de ipsa actione