

OPERA OMNIA  
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit  
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus  
Bonis Auris, MCMXCVIII

|\*Q.\_DISPUTATAE  
QUAESTIONES DISPUTATAE

|\*DE\_POTENTIA

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum in Deo sit potentia.

PR2

Secundo utrum potentia Dei sit infinita.

PR3

Tertio utrum ea quae sunt naturae impossibilia, Deo sint possibilia.

PR4

Quarto utrum iudicandum sit aliquid possibile vel impossibile, secundum causas inferiores vel superiores.

PR5

Quinto utrum Deus possit facere quae non facit, et dimittere quae facit.

PR6

Sexto utrum Deus possit facere quae alii faciunt, ut peccare, ambulare, etc..

PR7

Septimo utrum Deus dicatur omnipotens.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum in Deo sit potentia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Potentia enim est operationis principium.

Sed operatio Dei, quae est eius essentia, non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in Deo non est potentia.

AG2

Praeterea, omne perfectissimum est Deo attribuendum, secundum Anselmum.

Ergo quod respicit aliquid se perfectius, non debet Deo attribui. Sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passiva formam et activa operationem.

Ergo potentia Deo attribui non potest.

AG3

Praeterea, potentia est principium transmutandi in aliud secundum quod est aliud: secundum Philosophum; sed principium relatio quaedam est; et est relatio Dei ad creaturas, prout significatur in potentia creandi vel movendi. Nulla autem talis relatio est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem. Ergo potentia non est in Deo secundum rem.

AG4

Praeterea, habitus est perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in Deo. Ergo nec potentia.

AG5

Praeterea, nihil debet in Deo significari per quod derogetur eius primitiae vel simplicitati.

Sed Deus, in quantum est simplex, et primum agens, agit per essentiam suam.

Ergo non debet significari agere per potentiam, quae saltem secundum modum significandi super essentiam addit.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum, in perpetuis non differt esse et posse: multo minus ergo in divinis. Sed ubi est eadem res, debet esse idem nomen a digniori sumptum. Dignius autem est essentia quam potentia: quia potentia essentiae advenit. Ergo in Deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia.

AG7

Praeterea, sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu. Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omnipotentia.

AG8

Praeterea, omnis potentia ab actu separata est imperfecta: et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui coniuncta: et ita potentia creandi est coniuncta actui semper; et sic sequitur quod ab aeterno creavit res; quod est haereticum.

AG9

Praeterea, quando aliquid sufficit ad aliquid agendum, superflue aliquid superadditur.

Sed essentia Dei sufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat. Ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat.

AG10

Sed dices, quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem; sed solum secundum modum intelligendi.

Sed contra, omnis intellectus cui non respondet aliquid in re est cassus et vanus.

AG11

Praeterea, praedicamentum substantiae est nobilius aliis praedicamentis. Sed Deo non attribuitur, ut Augustinus dicit.

Multo ergo minus praedicamentum qualitatis. Sed potentia est in secunda specie qualitatis. Ergo Deo attribui non debet.

AG12

Sed dices, quod potentia quae Deo attribuitur, non est qualitas, sed Dei essentia, sola ratione differens. Sed contra, aut isti rationi aliquid respondet in re, aut nihil. Si nihil ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in Deo sit potentia praeter essentiam, sicut ratio potentiae est praeter rationem essentiae.

AG13

Praeterea, secundum Philosophum, omnis potestas et omne effectivum est propter aliud eligendum.

Nullum autem huiusmodi Deo convenit: quia ipse non est propter aliud. Ergo potentia Deo non convenit.

AG14

Praeterea, virtus a dionysio ponitur media inter substantiam et operationem. Sed Deus non agit per aliquod medium. Ergo non agit per virtutem; et ita nec per potentiam: et sic potentia non est in Deo.

AG15

Praeterea, secundum Philosophum potentia activa, quae soli Deo potest competere, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Sed Deus agit sine transmutatione, sicut patet in creatione. Ergo Deo potentia activa attribui non potest.

AG16

Praeterea, Philosophus dicit, quod eiusdem est potentia actionis et passionis.

Sed potentia passionis Deo non convenit.

Ergo nec potentia actionis.

AG17

Quod potentiae activae est contraria privatio.

Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo in Deo nullo modo sit privatio, non erit ibi potentia.

AG18

Praeterea, magister dicit quod agere non proprie competit Deo.

Sed ubi non est actio, ibi non potest esse potentia activa nec passiva, ut patet. Ergo nulla.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in psalm.

Lxxxviii, 9: potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.

SC2

Praeterea, Matth. III, 9: potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.

SC3

Praeterea, omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit.

CO

Respondeo. Ad huius quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis.

Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundo nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis.

Sed et sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum.

Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum.

Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione eius in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione eius quod permanet et quod est principium eius, non ratione eius quod per operationem completur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus; unde non oportet, quod si potentia in Deo ponitur quae sit effectus principium, quod essentiae divinae quae est operatio, sit aliquod principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex relatio.

Una realis, illa scilicet qua personae ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personae divinae non realiter sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quae significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam.

Praepositiones enim quasdam habitudines designant.

Et hoc ideo contingit, quia cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem quae requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum.

Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum, non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur, sit perfectissimum; sed oportet quod sit conveniens ad designationem perfectissimi, ad quod competit aliquid ratione suae perfectionis quod habet aliquid se perfectius, cui tamen deest illa quam aliud habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia dicitur principium non quia sit ipsa relatio quam significat nomen principii sed quia est id quod est principium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod habitus numquam est in potentia activa, sed solum in passiva, et ea est perfectior: talis autem potentia Deo non attribuitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia: hoc enim quod est actionis principium, potentia est: unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiae in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiae eius, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse, intelligitur de potentia passiva; et sic nihil facit ad propositum, quia talis potentia non est in Deo. Tamen quia verum est quod potentia activa est idem in Deo quod eius essentia, ideo dicendum, quod licet essentia divina et potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit: nam nomina respondent intellectibus, secundum Philosophum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non sit potentia passiva, et hoc concedimus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est coniuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina essentia); sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit coniuncta effectui; sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno.

RA9

Ad nonum dicendum, quod essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat, nec tamen superfluit potentia: quia potentia intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicuius extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii quam addit potentia supra essentiam: nam ei respondet aliquid in re mediate, et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad creatorem: et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod potentia, quae est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo: haec enim est creaturarum, quae non immediate per formas suas essentiales agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: Deus autem immediate agit per suam essentiam.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod diversis rationibus attributorum respondet aliquid in re divina, scilicet unum et idem. Quia rem simplicissimam, quae Deus est, propter eius incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diversis formis repraesentare; et ita istae diversae formae quas intellectus concipit de Deo, sunt quidem in Deo sicut in causa veritatis, in quantum ipsa res quae Deus est, est repraesentabilis per omnes istas formas; sunt tamen in intellectu nostro sicut in subiecto.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus intelligit de potentiis activis et effectivis, et huiusmodi, quae sunt in artificialibus et in rebus humanis: nam nec etiam in rebus naturalibus verum est quod potentia activa sit semper propter suos effectus.

Ridiculum enim est dicere, quod potentia solis sit propter vermes, qui eius virtute generantur; multo minus divina potentia est propter suos effectus.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod potentia Dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione; et ex hoc habetur quod significetur ut medium.

Deus autem non agit per medium realiter differens a se ipso: unde ratio non sequitur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est actio. Una quae est cum transmutatione materiae; alia est quae materiam non praesupponit; ut patet in creatione: et utroque modo Deus agere potest, ut infra patebit.

Unde patet quod Deo recte potentia activa potest attribui, licet non semper agat transmutando.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus non loquitur universaliter, sed particulariter, quando scilicet aliquid movet se ipsum, sicut animal. Quando autem aliquid movetur ab altero, tunc non est eadem potentia passionis et actionis.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae dicitur esse contraria privatio, scilicet impotentia; non tamen de contrarietate facienda est circa Deum mentio, quia nihil quod est in Deo, habet contrarium, cum non sit in genere.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod agere non removetur a Deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium, quae agunt et patiuntur simul.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum potentia Dei sit infinita.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicitur in IX metaph., frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. Sed potentiae infinitae divinae non respondet aliqua passiva in natura. Ergo frustra esset divina potentia infinita.

AG2

Praeterea Philosophus probat, non esse potentiam infinitam magnitudine infinita: quia sequeretur quod ageret in non tempore. Nam maior virtus agit in minori tempore: unde quanto virtus est maior, tanto tempus est minus. Sed potentiae infinitae ad finitam nulla est proportio. Ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus in quo agit potentia finita. Cuiuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio.

Ergo cum potentia finita moveat in tempore, potentia infinita movebit in non tempore.

Eadem ratione si potentia Dei est infinita, semper operabitur in non tempore; quod falsum est.

AG3

Sed dices, quod voluntas divina non determinat quanto tempore velit effectum suum compleri; et sic non oportet quod potentia divina semper agat in non tempore. Sed contra, voluntas divina non potest immutare eius potentiam. Sed de ratione potentiae infinitae est quod agat in non tempore. Ergo hoc per voluntatem divinam immutari non potest.

AG4

Praeterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita.

AG5

Praeterea, potentia proportionatur operationi.

Sed operatio Dei est simplex. Ergo et potentia. Simplex autem et infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius.

AG6

Praeterea, infinitum est passio quantitatis, ut Philosophus dicit.

Sed Deus est absque quantitate et magnitudine.

Ergo eius potentia non potest esse infinita.

AG7

Praeterea, omne quod est distinctum est finitum. Sed potentia Dei est distincta a rebus aliis. Ergo est finita.

AG8

Praeterea, infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex; scilicet magnitudinis, ut punctus; perfectionis, ut forma; intentionis, ut causa finalis. Haec autem duo ultima, cum sint perfectionis, a Deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita.

AG9

Praeterea, si potentia Dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est effectuum infinitorum. Sed multa alia sunt quae habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus, qui potest intelligere infinita in potentia, et sol qui potest producere effectus infinitos. Si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione et multae aliae erunt infinitae; quod est impossibile.

AG10

Praeterea, finis est quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est huiusmodi, rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita.

AG11

Praeterea, infinitum, secundum Philosophum, est partis, et materiae: quae imperfectionis sunt, et Deo non conveniunt. Ergo nec infinitum est in potentia divina.

AG12

Praeterea, secundum Philosophum, terminus neque finitus neque infinitus est. Sed divina potentia est omnium rerum terminus. Ergo non est infinita.

AG13

Praeterea, Deus agit tota potentia sua.

Si ergo potentia eius est infinita, semper effectus eius erit infinitus; quod erat impossibile.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Damascenus, quod infinitum est quod neque tempore neque loco neque comprehensione finitur.

Hoc autem convenit divinae potentiae. Ergo divina potentia est infinita.

SC2

Praeterea, Hilarius dicit: Deus immensae virtutis, vivens potestas, quae nusquam non adsit nec usquam desit. Omne autem immensum est infinitum. Ergo potentia Dei est infinita.

CO

Respondeo. Dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitativis. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est.

Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quae in ipso sunt.

Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate eius potentiae specialiter sciendum est, quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiae sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum est in actu.

Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter.

Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum.

Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a se ipso; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum.

Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa, est infinita.

Sed sciendum quod quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in obiectis potentiae, quaedam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretas. Discretas quidem secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca obiecta; et haec vocatur quantitas extensiva: continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu obiectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium.

Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nihil quod est in Deo, potest dici frustra, quia frustra est quod est ad aliquem finem quem non potest attingere; Deus autem et quae in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis.

Vel dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatae sunt ad invicem, et etiam omnes creaturae: Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum Philosophum.

Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod secundum Commentatorem in VIII physic., demonstratio illa de proportionione temporis et potentia moventis procedit de potentia infinita in magnitudine, quae proportionatur infinito temporis cum sint unius generis determinati, scilicet continuae quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito temporis, utpote alterius rationis existens. Vel dicendum, ut tactum est in obiiciendo, quod Deus quia agit voluntarie, mensurat motum eius quod ab eo movetur, sicut vult.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum, et est in potentia, non actus purus; et ideo non potest aequari primo infinito ut sit infinitum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod infinitum privative dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negative dictum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de infinito privative dicto.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adiunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adiunctum determinat ipsum ad aliquid.

Alio modo per se ipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, et hoc eo ipso quia nihil addi ei est possibile; unde non oportet quod sit finitus neque ipse neque aliquid quod in ipso significatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet ut ipse essentialiter sit finis, non denominative finitus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut in quantitibus potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem, ita et in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quae possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera; sed hoc solius Dei est, et ideo sola eius potentia est simpliciter infinita.

RA10

Ad decimum dicendum, sicut ad octavum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto.

RA12

Et similiter dicendum ad duodecimum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus semper agit tota sua potentia; sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis, et ordinem rationis.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum ea quae sunt naturae impossibilia, sint Deo possible.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim quaedam Glossa, Rom. XI, vers. 24, quod Deus cum sit auctor naturae non potest facere contra naturam. Sed ea quae sunt impossibilia naturae sunt contra naturam. Ergo Deus ea facere non potest.

AG2

Praeterea, sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura, est improbabile per demonstrationem.

Sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia; in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo istud principium includitur in quolibet impossibili naturae.

Sed Deus non potest facere quod negatio et affirmatio sint simul vera, ut respondens dicebat. Ergo nullum impossibile in natura potest facere.

AG3

Praeterea, sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea quae sunt impossibilia rationi, facere non potest, sicut quod genus non praedicetur de specie. Ergo nec illa quae sunt impossibilia naturae.

AG4

Praeterea, sicut se habet falsum et verum ad cognitionem, ita se habet possibile et impossibile ad operationem. Sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. Ergo quod est impossibile in natura, Deus non potest operari.

AG5

Praeterea, quando est simile de uno et omnibus, quod probatur de uno, intelligitur de omnibus esse probatum; sicut si probatur de uno triangulo, demonstrato quod habeat tres aequales duobus rectis, de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili, quod Deus illud possit et non possit; tum ex parte facientis, quia divina potentia infinita est: tum ex parte facti, quia omnis res habet potentiam obedientiae ad Deum. Ergo si aliquod impossibile est naturae quod facere non possit, ut respondens dicebat, videtur quod nullum impossibile facere possit.

AG6

Praeterea, II timoth. II, 13, dicitur: fidelis Deus, qui se ipsum negare non potest.

Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa, si promissum non impleret.

Sicut autem promissum Dei est a Deo, ita omne verum est a Deo: quia, ut dicit Glossa Ambrosii I Cor. XII, 3, super illud: nemo potest dicere, Dominus Jesus, omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Ergo non potest facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum, si faceret aliquid impossibile. Ergo Deus non potest facere aliquid impossibile in natura.

AG7

Praeterea, Anselmus dicit, quod minimum inconueniens Deo est impossibile. Sed inconueniens esset quod affirmatio et negatio essent simul vera, quia intellectus esset ligatus.

Ergo Deus non potest facere hoc; et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.

AG8

Praeterea, nullus artifex potest operari contra artem suam: quia principium suae operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam, si faceret aliquid impossibile in natura: quia naturae ordo, secundum quem illud est impossibile, est secundum artem divinam.

Ergo Deus etc..

AG9

Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, scilicet quod id quod fuit non fuerit, ut patet per Hieronymum qui dicit, quod cum cetera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta; et per Augustinum, et per Philosophum.

Ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Lucae I, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum.

SC2

Praeterea, omnis potentia quae potest facere hoc et non illud, est potentia limitata.

Si ergo Deus potest facere possibilia in natura, et non impossibilia, vel haec impossibilia et non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra supra determinata.

Ergo etc..

SC3

Praeterea, omne illud quod non limitatur per aliquid quod est in re, per nihil quod est in re impediri potest. Sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re. Ergo per nihil quod est in re potest impediri; et ita veritas huius principii: affirmatio et negatio non possunt esse simul, non potest impedire quin Deus possit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

SC4

Praeterea, privationes non suscipiunt magis et minus. Sed impossibile dicitur secundum privationem potentiae. Si ergo unum impossibile est quod Deus facere potest, ut caecum illuminare, videtur pari ratione quod potest facere omnia.

SC5

Praeterea, omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicuius oppositionis. Sed potentiae divinae nihil est oppositum, ut ex supra dictis patet. Ergo ei nihil potest resistere; et ita potest facere omnia impossibilia.

SC6

Praeterea, sicut caecitas opponitur visioni, ita virginitas partui. Sed Deus fecit quod virgo, manens virgo, pareret. Ergo pari ratione potest facere quod caecus, manens caecus, videat, et potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens omnia impossibilia.

SC7

Praeterea, difficilius est coniungere formas substantiales disparatas quam formas accidentales.

Sed Deus coniunxit in unum formas substantiales maxime disparatas, scilicet divinam et humanam, quae differunt secundum creatum et increatum. Ergo multo amplius potest coniungere duas formas accidentales in unum, ut faciat quod idem sit album et nigrum: et sic idem quod prius.

SC8

Praeterea, posito quod a definito removeatur aliquid quod cadat in eius definitione, sequitur contraria esse simul, sicut quod homo non sit rationalis. Sed terminari ad duo puncta est in definitione lineae rectae. Ergo si quis hoc removeat a linea recta, sequitur quod duo contraria sint simul. Sed Deus hoc fecit quando intravit ianuis clausis ad discipulos: tunc enim fuerunt duo corpora simul, et sic sequitur quod duae lineae fuerunt terminatae ad duo puncta tantum, et unaquaeque ad duo puncta. Ergo Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens potest facere omnia impossibilia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, secundum Philosophum, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum eius est commensurabile. Hoc autem possibili praetermisso, circa alia duo consideremus.

Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum se ipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum. Omnis autem discohaerentia terminorum est in ratione alicuius oppositionis;



in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur X metaph.; unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nulli activae potentiae attribui potest; quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem eius cuius est.

Unumquodque autem agens est natum agere sibi simile; unde omnis actio activae potentiae terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi in quantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti.

Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicuius actionis potentiae activae.

Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam potest attendi dupliciter.

Uno modo propter defectum ipsius potentiae ex se ipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicuius impeditur vel ligatur.

Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activae potentiae, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio; alio modo propter aliquod resistens vel impediens; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis.

Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest.

Quia eius potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; eius enim potentiae resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur.

Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae: sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini in Glossa illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui quem naturaliter habet ex seipso; sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna; et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit, licet aquae secundum se ipsum motus naturalis sit ferri Deorsum; et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quae obedientiae dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile; sed ea quae sunt impossibilia propter defectum potentiae naturalis, ut caecum, videntem fieri, vel aliquid huiusmodi, cum non sint impossibilia secundum se ipsa, non implicant huiusmodi impossibile secundum se ipsa, sed per comparisonem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia, ut si dicamus, natura potest facere caecum videntem, implicatur praedictum impossibile, quia naturae potentia est terminata ad aliquid, ultra quod est id quod ei attribuitur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod impossibilia rationalis philosophiae non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa: quia ea quae sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter, et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de omni impossibili: quia quaedam sunt impossibilia per se, quaedam per respectum ad aliquam potentiam, ut supra dictum est. Nec hoc quod dissimiliter se habent ad divinam potentiam, impedit infinitatem divinae potentiae, vel obedientiam creaturae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Deus id quod iam verum est, non destruit; quia non facit ut quod verum fuit, non fuerit; sed facit quod aliquod non sit verum, quod alias verum esset. Sicut cum suscitatur mortuum, facit quod non sit verum eum esse mortuum, quod aliter verum esset. Vel aliter dicendum, quod non est simile, quia ex hoc quod Deus non impleteret promissum, sequeretur eum non esse veracem: ex hoc autem quod aliquem suum effectum destruit, hoc non sequitur: quia non ordinavit ut suus effectus perpetuo maneret, sicut ordinavit quod promissum impleteret.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non potest facere affirmationem et negationem esse simul: non quia sit inconueniens, sed ratione praedicta.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum naturae non propter hoc contra artem suam facit.

RA9

Ad nonum dicendum, quod socratem non cucurrisset, si cucurrerit, dicitur impossibile per accidens: eo quod socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem huius quod est praeteritum non fuisse, fit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidens, quasi per aliud adueniens. Hoc autem adueniens est impossibile secundum se ipsum. Et plane implicat contradictionem: dicere enim, quod fuit et non fuit, sunt contradictoria: quo sequitur, si fiat quod praeteritum non fuerit.

RC1

Ad primum vero, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul veram, non potest mente concipi, ut probatur IV metaph., et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariae opiniones sint quae sunt contrariorum, secundum Philosophum, sequeretur eundem simul habere contrarias opiniones: et ita non est contra verbum Angeli, si dicatur, quod Deus non potest praedictum impossibile.

RC2

Ad secundum dicendum, quod potentia Dei non potest praedictum impossibile, quia deficit a ratione possibilis: et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit.

RC3

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non posse, non a libero arbitrio, quasi impeditus, ut dictum est; sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicuius activae potentiae.

RC4

Ad quartum dicendum, quod privatio non recipit magis et minus secundum se; potest tamen recipere secundum causam; sicut aliquis dicitur magis caecus qui habet oculos erutum, quam cuius visus impeditur propter aliquem humorem impediens: et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum se ipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile.

RC5

Ad quintum dicendum, quod, sicut iam dictum est, Deus non dicitur hoc non posse, quod impediatur ab aliquo, sed rationibus praedictis.

RC6

Ad sextum dicendum, quod virginitas non opponitur partui sicut caecitas visui; sed opponitur virili commixtioni sine qua natura partum facere non potest, Deus autem potest.

RC7

Ad septimum dicendum, quod illa opposita, creatum et increatum, non fuerunt in Christo secundum idem, sed secundum diversas naturas; unde non sequitur quod Deus potest facere opposita inesse eidem secundum idem.

RC8

Ad octavum dicendum, quod quando Christus intravit ianuis clausis, et duo corpora fuerunt simul, non est aliquid factum contra geometriae principia. Nam ad duo puncta diversorum corporum ex una parte, non terminabatur una linea, sed duae. Quamvis enim duae lineae mathematicae non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse; tamen duae naturales distinguuntur in subiecto; ita quod, posito quod duo corpora sint simul, sequitur quod duae lineae sint simul, et duo puncta, et duae superficies.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum sit iudicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores aut secundum causas superiores.

TTB

Et videtur quod secundum superiores.

AG1

Quia sicut dicit quaedam Glossa I Cor. I, 20: stultitia sapientium mundi fuit, quia iudicaverunt possibile et impossibile secundum quod videbant in rerum natura. Ergo non est iudicandum de possibili et impossibili secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quae sunt illius generis. Sed divina potentia est prima potentia. Ergo secundum eam debet aliquid iudicari possibile et impossibile.

AG3

Praeterea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet iudicium sumi. Sed causa prima magis influit in effectum quam causa secunda. Ergo secundum causam primam magis debet iudicari de effectu. Effectus ergo iudicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas superiores.

AG4

Praeterea, illuminare caecum est impossibile secundum causas inferiores; et tamen hoc est possibile, cum quandoque fiat. Ergo non est iudicandum si aliquid impossibile sit, secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

AG5

Praeterea, mundum fore fuit possibile antequam mundus esset. Non autem fuit possibile secundum causas inferiores. Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra. Secundum illam causam effectus debet iudicari possibilis a qua recipit possibilitatem. Sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam, aut etiam necessitatem, a causa proxima, non autem a remota; sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima; non autem necessitatem a praedestinatione divina, quae est causa remota. Ergo secundum causas inferiores, quae sunt proximae, debet iudicari aliquid possibile vel impossibile.

SC2

Praeterea, quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, et ita est possibile secundum omnem modum. Sed quod est possibile secundum omnem modum, est possibile simpliciter. Ergo secundum causas inferiores est aliquid iudicandum possibile simpliciter.

SC3

Praeterea, causae superiores sunt necessariae.

Si ergo secundum eas essent iudicandi effectus, omnes effectus erunt necessarii: quod est impossibile.

SC4

Praeterea, Deo sunt omnia possibilia. Si ergo secundum ipsum possibile et impossibile iudicetur, omnino nihil est impossibile: quod est inconueniens.

SC5

Praeterea, nominibus utendum est secundum quod plures loquuntur. Sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinatae, potentia, dispositio, necessitas et actus. Haec autem inueniuntur in causis inferioribus non superioribus. Ergo non est iudicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores.

CO

Respondeo. Dicendum quod iudicium de possibili et impossibili potest considerari dupliciter: uno modo ex parte iudicantium; alio modo ex parte eius de quo iudicatur. Quantum ad primum, sciendum est, quod si sunt duae scientiae, quarum una considerat causas altiores, et alia minus altas; iudicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo; quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit iudicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, id est virtutem naturae et virtutem morbi; astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum.

Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia: scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas iudicat; et divina, quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas iudicat. Dicuntur autem superiores causae, divina attributa, ut sapientia, bonitas, et voluntas divina, et huiusmodi.

Sciendum tamen, quod ista quaestio frustra movetur de affectibus qui non possunt esse nisi superiorum causarum, id est quos solus Deus facere potest; illos enim non convenit dici possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed haec quaestio movetur de illis effectibus qui sunt causarum inferiorum: hi enim effectus sunt inferiorum et superiorum: sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quaestio non habet locum in illis possibilibus et impossibilibus, quae non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum se ipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quaestio, secundum iudicium theologi, dicuntur possibiles et impossibiles secundum causas superiores; secundum autem iudicium Philosophi, dicuntur possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores.

Si autem consideretur istud iudicium quantum ad naturam eius de quo iudicatur, sic patet quod effectus debent iudicari possibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum, secundum causas proximas determinetur, quas praecipue effectus imitantur: et ideo secundum eas praecipue iudicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur, proprie loquendo, in potentia ad aliquid, quae est remota, sicut terra ad scyphum; sed quae est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum, sicut aurum est potentia scyphus sola arte educente in actum. Et similiter effectus, in quantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis possibiles vel impossibiles dicuntur.

RA1

Ad primum dicendum, quod sapientes mundi propter hoc stulti vocantur, quia quae secundum causas inferiores sunt impossibilia simpliciter et absolute impossibilia iudicabant, etiam Deo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam, non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut obiecti ad potentiam. Contingit tamen divinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo eius similitudinem imitatur effectus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis illuminare caecum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod mundum fore, fuit possibile respectu causarum superiorum: unde hoc non pertinet ad quaestionem praesentem. Et propterea istud dictum: mundum fore, est possibile non solum secundum divinam potentiam activam, sed secundum se ipsum, quia termini non sunt discohaerentes.

RC1

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo iudicatur.

RC2

Ad secundum dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas inferiores, sit etiam possibile secundum superiores, non tamen est ita de impossibili, immo magis e contrario; unde non sequitur quod iudicium debeat sumi universale sive universaliter secundum causas inferiores de possibili et impossibili.

RC3

Ad tertium dicendum, quod non iudicantur aliqua impossibilia vel possibilia secundum aliquas causas, quia sint similes illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt possibles vel impossibles.

RC4

Ad quartum dicendum, quod secundum considerationem theologi, omnia illa quae non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur, secundum illud, Marc. IX, 22: omnia possibilia sunt credenti; et: non est impossibile apud Deum omne verbum: Luc. I, 37.

RC5

Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inveniantur, tamen causis superioribus sunt subiecta; et propterea obiectio illa procedit de potentia passiva, non de activa de qua nunc loquimur.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum Deus possit facere quae non facit et dimittere quae facit.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum. Sed non praescit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

AG2

Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad praescientiam, non de potentia absoluta. Sed contra, immobiliora sunt divina humanis. Sed apud nos quae fuerunt, non possunt non fuisse. Ergo multo minus quae Deus praescivit, non potest non praescivisse. Sed praescientia manente, non potest alia facere. Ergo Deus, absolute loquendo, non potest alia facere quam quae facit.

AG3

Praeterea, sicut divina natura est immutabilis, ita et divina sapientia. Sed ponentes Deum agere ex necessitate naturae ponebant eum non posse alia quam quae fecit.

Ergo similiter et nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiae.

AG4

Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulata per sapientiam, non de potentia absoluta. Sed contra, illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiae absolute homini Christo impossibile dicitur; quamvis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Ioan. VIII, 55: si dixero quod non novi eum, ero similis vobis mendax. Poterat enim Christus haec verba pronuntiare; sed quia contra ordinem sapientiae erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiae, absolute loquendo, Deus non potest.

AG5

Praeterea, in Deo duo contradictoria simul esse non possunt. Sed absolutum et regulatum contradictionem implicant; nam absolutum est quod secundum se consideratur; illud vero quod regulatur, ordinem ad aliud habet. Ergo in Deo non debet poni potentia absoluta et regulata.

AG6

Praeterea, potentia et sapientia Dei sunt aequales. Una ergo aliam non excedit; potentia ergo absque sapientia esse non potest; et ita potentia divina semper est sapientia regulata.

AG7

Praeterea, quod Deus fecit, est iustum.

Sed non potest facere nisi iustum. Ergo non potest facere nisi quod fecit vel faciet.

AG8

Praeterea, bonitatis divinae est ut non solum se communicet, sed ordinatissime se communicet. Sic ergo ea quae fiunt a Deo, ordinate fiunt. Sed praeter ordinem Deus facere non potest. Ergo non potest facere alia quam quae fecit.

AG9

Praeterea, Deus non potest facere nisi quod vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem.

Sed non vult nisi quae facit. Ergo non potest facere nisi quod facit.

AG10

Praeterea, Deus, cum sit sapientissimus operator, nihil agit sine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, dionysius dicit esse productivas existentium; existentia autem sunt quae sunt; et sic Deus rationes non habet nisi eorum quae sunt. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

AG11

Praeterea, secundum Philosophos, res naturales sunt in primo motore, qui Deus est, sicut artificata in artifice; et sic Deus operatur tamquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim quae est in materia, est a domo quae est in mente artificis, secundum Philosophum.

Sed Deus non habet ideas nisi eorum quae fecit, vel facit, vel facturus est. Ergo praeter hoc Deus nihil agere potest.

AG12

Praeterea, Augustinus in Lib. De symbolo dicit: hoc solum Deus non potest nisi quod non vult. Sed non vult nisi quae fecit. Ergo non potest nisi quae facit.

AG13

Praeterea, Deus mutari non potest. Ergo non se habet ad utrumlibet contrariorum; et sic sua potentia est determinata ad unum.

Ergo non potest facere nisi quae facit.

AG14

Praeterea, quidquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non potest facere aliquid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere, nisi quod facit aut dimittit.

AG15

Praeterea, optimi est optima adducere, secundum Platonem, et sic Deus, cum sit optimus, optimum facit. Sed optimum cum sit superlativum, uno modo est. Ergo Deus non potest facere alio modo vel alia quam quae fecit.

SC1

Sed contra. Est quod dicit Christus Deus et homo: Matth. XXVI, 53: an non possum rogare patrem? poterat ergo Christus aliquid quod non faciebat.

SC2

Praeterea, Ephes. III, 20, dicitur: ei qui potest omnia facere superabundanter quam intelligimus aut petimus. Non tamen omnia facit. Ergo potest alia facere quam quae facit.

SC3

Praeterea, potentia Dei est infinita. Hoc autem non esset si determinaretur ad ea tantum quae facit: ergo potest alia facere quam quae facit.

SC4

Praeterea, Hugo de sancto victore dicit, quod omnipotentiae Dei non adaequatur opus. Ergo potentia excedit opus: et ita plura potest facere quam quae facit.

SC5

Praeterea, potentia Dei est actus non finitus, quia non per aliquid finitur. Hoc autem non esset, si limitaretur ad ea quae facit. Ergo idem quod prius.

CO

Respondeo. Dicendum quod hic error, scilicet Deum non posse facere nisi quae facit, duorum fuit: primo fuit quorundam Philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturae. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quae facit. Secundo fuit quorundam theologorum considerantium ordinem divinae iustitiae et sapientiae, secundum quem res fiunt a

Deo, quem Deum praeterire non posse dicebant; et incidebant in hoc, ut dicerent, quod Deus non potest facere nisi quae facit. Et imponitur hic error magistro Petro almalareo.

Harum ergo positionum veritatem inquiramus, vel falsitatem; et primo primae.

Quod enim Deus non agat ex necessitate naturae planum est videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia optant bonum.

Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem; aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus praeordinans in finem, quandoque quidem est coniunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quae ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi coniunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem: quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex se ipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur VIII physic., et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum.

Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a philosophis, quod opus naturae est opus intelligentiae. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adiungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti.

Ex his ergo colligitur quod id quod ex necessitate natura agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturae; et ita radix primae positionis falsa est.

Sic autem restat investigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute; quando scilicet aliquid principiorum, quod sit necessariam actioni, ad actionem illam non se extendit; ut si pes sit confractus, homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione; posito enim opposito alicuius actionis, actio fieri non potest; non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur.

Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectum est in voluntate.

Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere.

Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quaelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cuius contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quae non sunt fini commensurata; non de necessitate vult.

Finis ergo naturalis divinae voluntatis est eius bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim 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 ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati quasi absque eo esse non posset.

Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quae fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quae fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod haec locutio, Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum, est duplex: quia exceptio potest referri ad potentiam quae importatur per *ly* potest, vel ad actum, qui importatur per *ly* facere. Si primo modo, tunc locutio est falsa. Plura enim potest facere quam praesciat se facturum; et in hoc sensu ratio procedebat.

Si autem secundo modo, sic locutio est vera; et est sensus, quod non potest esse quod aliquid fiat a Deo, et non sit a Deo praescitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in Deo non cadit praeteritum et futurum; sed quidquid est in eo, est totum in praesenti aeternitatis.

Nec praeteritum vel futurum in eo verbum significatur, nisi per respectum ad nos; unde non habet hic locum obiectio de necessitate praeteriti. Nihilominus dicendum est, quod obiectio non est ad propositum: quia praescientia non commensuratur potentiae faciendi, de qua est quaestio; sed solum divinae actioni, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicebant Deum agere ex necessitate naturae, ponebant positionem de qua agitur, non solum ratione immutabilitatis naturae, sed ratione determinationis naturae ad unum. Sapientia autem divina non est determinata ad unum, sed se habet ad multa scienda; unde non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Christus non poterat velle dicere illa verba absolute, quae mendacium important, sine praepiudicio suae bonitatis. Sic autem non est in proposito, ut ex dictis patet; et ideo non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod absolutum et regulatum non attribuuntur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata.

RA6

Ad sextum dicendum, quod potentia Dei numquam est in re sine sapientia: sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus fecit quidquid est iustum in actu, non autem quidquid est iustum in potentia; potest enim aliquid facere quod nunc non est iustum, quia non est: tamen si esset, faceret iustum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod divina bonitas potest se communicare ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet Deus non velit facere nisi quae facit, potest tamen alia velle; et ideo, absolute loquendo, potest alia facere.

RA10

Ad decimum dicendum, quod rationes illas, de quibus dionysius loquitur, intelligit esse productivas existentium absolute, non solum autem eorum quae nunc sunt in actu.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in hac quaestione versatur, utrum eorum quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quae tamen Deus facere potest, sit idea. Videtur dicendum, quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formam artis, non solum intellectu excogitatam, sed etiam per voluntatem ad opus ordinatam, sic praedicta non habent ideam; si vero accipiatur secundum imperfectam rationem, prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habent ideam. Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quas nunquam operari intendit.

In Deo vero quidquid ipse cognoscit, est in eo per modum excogitati; cum in ipso non differat cognoscere actu et habitu. Ipse enim novit totam potentiam suam, et quidquid potest: unde omnium quae potest habet rationes quasi excogitatas.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod intelligendum est hoc Deum non posse quod non vult se posse: et sic non facit ad propositum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Deus sit immutabilis, tamen eius voluntas non est determinata ad unum in his quae faciendae sunt: et ideo habet liberum arbitrium.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia: quae maneret, etiam si alia, vel alio modo faceret.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem: et ideo quidquid aliud est ordinabile ad eius bonitatem secundum ordinem suae sapientiae, est optimum.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum Deus possit facere quae sunt aliis possibile, ut peccare, ambulare et huiusmodi.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia Augustinus dicit, quod melior est natura quae potest peccare, quam quae peccare non potest. Sed omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Ergo Deus potest peccare.

AG2

Praeterea, illud quod est laudabilitatis, non debet Deo subtrahi. Sed in laudem viri dicitur Eccli. XXXI, 10: qui potuit transgredi et non est transgressus. Ergo posse transgredi et non transgredi Deo debet attribui.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit: potest Deus et studiosus prava agere. Ergo Deus potest peccare.

AG4

Praeterea, quicumque consentit in peccatum mortale, peccat mortaliter. Sed quicumque praecipit peccatum mortale, consentit, immo quodammodo principaliter facit.

Cum ergo Deus praeceperit peccatum mortale Abrahae, scilicet quod interficeret filium innocentem; et Oseae, quo acciperet mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationis, et Semei, ut malediceret David, ut habetur II Reg. XVI, 7, quem constat peccasse ex poena sibi inflictata III Reg. II, 36, videtur quod ipse peccaverit mortaliter.

AG5

Praeterea, quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter: ipse enim operatur in omni operatione, et per consequens in omni eo qui mortaliter peccat.

Ergo Deus peccat.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, est peccatum.

Ergo Deus peccat.

AG7

Praeterea, homo factus est ad imaginem Dei, ut habetur Gen. I, 26. Sed quod invenitur in imagine oportet inveniri in exemplari.

Hominis autem voluntas est ad utrumlibet.

Ergo et voluntas Dei; et ita potest peccare et non peccare.

AG8

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed homo cuius virtus est inferior divina virtute, potest ambulare, peccare et alia huiusmodi facere. Ergo et Deus.

AG9

Praeterea, tunc aliquis omittit quando non facit bona quae potest. Sed Deus potest multa bona facere quae non facit. Ergo omittit, et ita peccat.

AG10

Praeterea, quicumque potest prohibere peccatum et non prohibet, videtur peccare.

Sed Deus potest prohibere omnia peccata.

Cum ergo non prohibeat, videtur quod peccet.

AG11

Praeterea, Amos III, 6, habetur: non est malum in civitate quod Deus non faciat.

Hoc autem non potest intelligi de malo poenae: nam dicitur Sap. I, 13, quod Deus mortem non fecit. Ergo oportet intelligi de malo culpae; et sic Deus est auctor mali culpae.

SC1

Sed contra. I Ioan. I, 5, dicitur: Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. Sed peccata sunt tenebrae spirituales. Ergo peccatum in Deo esse non potest.

SC2

Praeterea, princeps propriis legibus astrictus non tenetur. Sed omne peccatum est contra legem divinam, ut Augustinus dicit.

Ergo Deus peccato astringi non potest.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse dicitur dupliciter: uno modo ex parte voluntatis; alio modo ex parte potentiae. Ex parte siquidem voluntatis, Deus non potest facere quod non potest velle. Cum autem nulla voluntas possit velle contrarium eius quod naturaliter vult, sicut voluntas hominis non potest velle miseriam; constat quod voluntas divina non potest velle contrarium suae bonitatis, quam naturaliter vult. Peccatum autem est defectus quidam a divina bonitate: unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest.

Ex parte vero potentiae dicitur Deum non posse aliquid, dupliciter: uno modo ratione ipsius potentiae; alio modo ratione possibilis.

Potentia siquidem eius quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens invenitur quod ad potentiam pertineat. Sed quaedam sunt quae secundum nomen potentiam important, quae secundum rem sunt potentiae defectus; sicut multae negationes sunt, quae in affirmationibus includuntur; ut cum dicitur posse deficere, videtur



secundum modum loquendi, quaedam potentia importari, cum magis potentiae defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum Philosophum, quando ista non potest. Sicut enim illae affirmationes habent vim negationum secundum rem, ita istae negationes habent vim affirmationum.

Et propter hoc dicimus, Deum non posse deficere, et per consequens non posse moveri (quia motus et defectus quamdam imperfectionem important) et per consequens non posse eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt.

Ratione vero possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere quia id contradictionem implicat, ut ex supra dictis, art. 5, patet; et per hunc modum dicitur quod non potest facere alium Deum aequalem sibi. Implicatur enim contradictio ex eo quod factum oportet esse in potentia aliquo modo, cum recipiat esse ab alio, et sic non potest esse actus purus, quod est proprium ipsius Dei.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non est intelligenda universaliter, sed solum inter hominem et animalia bruta.

RA2

Ad secundum dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis non semper est congruum laudi divinae, immo esset blasphemia; ut si dicerem Deum poenitere et huiusmodi.

Aliquid enim, ut dicit dionysius est in inferiori natura laudabile quod in superiori natura vituperatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum sub conditione voluntatis.

Haec enim conditionalis est vera: Deus potest prava agere si vult: nihil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia; ut patet in hac: si homo volat, habet alas.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquem actum qui in se esset peccatum mortale, aliqua circumstantia addita fieri virtuosum: occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro iudicis occidere hominem propter iustitiam ex praecepto iudicis, non est peccatum, sed actus iustitiae.

Sicut autem princeps civitatis habet disponere de hominibus quantum ad vitam et mortem, et alia quaecumque pertinent ad finem sui regiminis, qui est iustitia, ita Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis quod est eius bonitas.

Et ideo licet occidere filium innocentem, de se possit esse peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex praecepto Dei propter finem quem Deus praevidit et ordinavit, licet etiam sit homini ignotus, non est peccatum, sed meritum. Et similiter etiam dicendum est de fornicatione Oseae, cum constet Deum esse ordinatorem totius humanae generationis: quamvis quidam dicant, quod hoc non acciderit secundum veritatem rei, sed secundum visionem prophetiae. De praecepto autem Semei est dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter praecepisse. Uno modo loquendo spiritualiter vel corporaliter per substantiam creatam; et sic praecepit Abrahae et prophetis.

Alio modo inclinando, sicut dicitur praecepisse vermi ut comederet hederam, ionae I.

Et per hunc modum praecepit Semei ut malediceret David, in quantum cor eius inclinavit; et hoc per modum qui infra in solutione ad sextum, dicitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod operatio peccati, quantum ad id quod habet de entitate et actualitate, refertur in Deum sicut in causam; quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; sicut quidquid motus est in claudicatione, est a virtute gressiva; deformitas autem eius est a curvitate cruris.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum, immittendo malitiam, vel ad malitiam commovendo; sed permittendo et ordinando, ut videlicet qui crudelitatem exercere consentiunt, in illos exercent quos dignos Deus iudicat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non est necessarium, quidquid in homine invenitur, quamvis sit ad imaginem Dei, in Deo inveniri; et tamen in proposito voluntas Dei est ad utrumlibet, quia non est ad unum obiectum determinata. Potest enim hoc facere vel non facere, aut facere hoc vel illud: non tamen sequitur quod aliquid istorum possit male facere, quod est peccare.

RA8

Ad octavum dicendum, quod obiectio illa tenet in his quae pertinent ad potestatis perfectionem, non autem in his quae important potestatis defectum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet Deus possit multa bona facere quae non facit, non tamen omittit: quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omissionis.

RA10

Et similiter dicendum est ad decimum; nam non est reus peccati qui peccatum non impedit nisi quando impedire debet.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo poenae. Quod autem dicitur Sap. I, 13: Deus mortem non fecit intelligitur quantum ad ipsam causam mortis, quae est meritum culpae, vel quantum ad primam naturae institutionem, qua fecit hominem suo modo immortalem.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur quare Deus dicatur omnipotens.

TTB

Et videtur quod dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit.

AG1

Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omnisciens. Sed dicitur omnisciens, quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest.

AG2

Praeterea, si non ideo dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit, tunc haec distributio importata, non est absoluta, sed accommodata. Talis autem distributio non est universalis, sed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia esset ad aliquid determinata, et non esset infinita.

Sed contra, Deus non potest facere, sicut dictum est, art. 3 et 5, ut affirmatio et negatio sint simul vera; nec potest peccare nec mori. Haec autem includuntur in hac distributione, si absolute sumatur. Ergo non debet absolute sumi; et ita Deus non potest dici omnipotens quia omnia possit absolute.

AG3

Item videtur quod dicatur omnipotens quia potest omnia quae vult: dicit enim Augustinus in enchiridion: non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult, potest.

Sed contra, beati possunt quidquid volunt: aliter voluntas eorum non esset perfecta. Non tamen dicuntur omnipotentes. Ergo hoc non sufficit ad rationem omnipotentiae, quod Deus possit quidquid vult.

Praeterea, voluntas sapientis non est de impossibili: unde nullus sapiens vult nisi quod potest; nec tamen quilibet sapiens est omnipotens.

Ergo idem quod prius.

AG4

Item videtur quod dicatur omnipotens, quia possit omnia possibilium. Dicitur enim omnisciens, quia scit omnia scibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilium.

Sed contra, si dicitur omnipotens quia potest omnia possibilium; aut hoc est quia potest omnia possibilium sibi, aut quia potest omnia possibilium naturae. Si quia potest omnia possibilium naturae, tunc eius omnipotentia naturae potentiam non excedit; quod est absurdum.

Si vero quia potest omnia possibilium sibi, tunc pari ratione quilibet dicitur omnipotens, quia quilibet potest omnia possibilium sibi. Et praeterea est ibi quaedam expositio per circumlocutionem, quae non est conveniens.

AG5

Item quaeritur quare Deus dicitur omnipotens et omnisciens, et non omnivolens.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentiae assignare, quaedam acceperunt quae ad rationem omnipotentiae non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentiae, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiae, vel pertinentia ad rationem potentiae, vel ad modum habendi potentiam.

Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam.

Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est eius definitio.

Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, et alia huiusmodi, quae ad perfectionem potentiae pertinent.

Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult; et hoc habet a se et per se; quod pertinet ad modum habendi potentiam.

Hae autem rationes omnes ideo sunt insufficientes, quia praetermittunt rationes operationum ad obiecta, quas implicat omnipotentia.

Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum quae tactae sunt in obiiciendo, et dicuntur comparisonem ad obiecta.

Dicendum ergo est, quod, sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit quae contradictionem non implicant. Nec etiam instantia de illis est quae defectum important, vel corporalem motum; quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quae sunt possibilium secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilium secundum se.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens quia scit omnia scibilia; falsa autem, quae non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam sicut falsa ad scientiam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genus possibilium hoc modo quod non se extenderet ad omnia possibilia.

Ad illud quod quaeritur de alia ratione omnipotentiae, dicendum, quod posse quidquid vult facere non est sufficiens ratio omnipotentiae, sed est sufficiens signum omnipotentiae; et sic intelligendum est verbum Augustini.

RA3

Ad illud quod arguitur de tertia ratione, dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; et ideo obiectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturae.

RA5

Ad illud quod ultimo quaeritur, dicendum, quod in his quae aguntur per voluntatem, ut dicitur IX metaph., potentia et scientia determinantur ad opus per voluntatem; et ideo scientia et potentia in Deo quasi non determinata universaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens, sed voluntas quae determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum in divinis sit generativa potentia.

PR2

Secundo utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

PR3

Tertio utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis.

PR4

Quarto utrum in divinis possint esse plures filii.

PR5

Quinto utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

PR6

Sexto utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum in divinis sit potentia generativa.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omnis enim potentia vel est activa vel passiva. Sed in divinis non potest esse potentia passiva aliqua; nec ibi generativa potentia potest esse activa; quia sic filius esset actus vel factus, quod est contra fidem. Ergo in divinis non est potentia generativa.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, cuius est potentia, eius est actio. Sed generatio non est in divinis. Ergo nec generativa potentia.

Probatio mediae. Ubi cumque est generatio ibi est communicatio naturae, et receptio eiusdem.

Sed cum recipere sit materiae, vel passivae potentiae, quae in divinis non est, receptio Deo competere non potest.

Ergo in divinis non potest esse generatio.

AG3

Praeterea, generans oportet esse distinctum a genito. Non autem secundum illud quod generans communicat genito, quia in hoc potius conveniunt. Ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est sibi per generationem communicatum; et ita oportet omne genitum esse compositum, ut videtur.

In divinis autem non est aliqua compositio.

Ergo non potest esse genitus Deus; et sic non est ibi generatio; et ita ut prius.

AG4

Praeterea, nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam activa quam passiva.

Ergo potentia generativa in Deo ponenda non est.

AG5

Sed dicit respondens, quod hoc est verum de potentia non coniuncta actui. Sed contra, omne quod perficitur per alterum est minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia coniuncta actui perficitur per actum.

Ergo actus est ea perfectior; et sic etiam potentia actui coniuncta, respectu actus, imperfecta est.

AG6

Praeterea, natura divina est efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis invenitur natura aliqua quae non operatur per aliquam potentiam mediam sed per se ipsam, sicut sol illuminat aerem et anima vivificat corpus. Ergo multo fortius divina natura non per aliquam potentiam, sed per se ipsam est principium generationis; et ita in divinis non est ponenda potentia generativa.

AG7

Praeterea, generativa potentia aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autem attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quam in infimis, scilicet in Angelis et caelestibus corporibus magis vel potius quam in animalibus et in plantis.

Ergo attestatur indignitati, et sic non est in Deo ponenda.

AG8

Praeterea, in rebus inferioribus duplex invenitur generativa potentia: scilicet completa ut in his quorum generatio est per sexuum commixtionem; et incompleta quae est sine sexuum commixtione ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuitur, quia non potest poni in divinis sexuum commixtio, videtur quod nullo modo sit ibi potentia generativa.

AG9

Praeterea, sub potentia non cadit nisi possibile, cum potentia respectu possibilis dicatur.

Sed generationem esse in divinis, non est possibile vel contingens, cum sit aeternum.

Ergo respectu eius, potentia in divinis dici non potest; et sic non est ibi generativa potentia.

AG10

Praeterea, potentia Dei cum sit infinita, non finitur neque ad actum neque ad obiectum.

Sed si sit in Deo potentia generativa, eius actus erit generatio, effectus vero filius.

Ergo potentia patris non se habebit tantum ad unum filium generandum, sed ad plures; quod est absurdum.

AG11

Praeterea, secundum Avicennam quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se consideratae attribuitur oppositum eius, sicut aer qui non habet lumen nisi ab alio secundum se consideratus est tenebrosus, et per hunc modum omnes creaturae, quae habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, secundum se consideratae, sunt non entes, falsae et impossibiles. Sed nihil tale potest esse in divinis. Ergo non potest ibi esse aliquis qui tantum habeat esse ab altero; et ita non potest ibi esse aliquis genitus; et per consequens nec generatio nec generativa potentia.

AG12

Praeterea, in divinis filius non habet aliquid nisi quod a patre accipit; aliter sequeretur quod esset ibi compositio. Sed a patre accipit essentiam. Ergo in filio non est nisi essentia. Si ergo est ibi generatio, vel filius est genitus, oportebit essentiam esse genitam; quod est falsum, quia sic essentia distingueretur in divinis.

AG13

Praeterea, si pater generat in divinis, oportet quod ei conveniat secundum suam naturam. Sed eadem est natura in patre et filio et spiritu sancto. Ergo eadem ratione et filius et spiritus sanctus generabunt; quod est contra fidei documenta.

AG14

Praeterea, natura quae perpetuo et perfecte in uno supposito invenitur, non communicatur alteri supposito. Sed natura divina perfecte invenitur in patre, et perpetuo, cum sit incorruptibilis. Ergo alteri supposito non communicatur; et ita non est ibi generatio.

AG15

Praeterea, generatio est species mutationis.

Sed in divinis non est aliqua mutatio.

Ergo nec generatio: ergo nec generativa potentia.

SC1

Sed contra. Secundum Philosophum perfectum unumquodque est quando potest alterum tale facere quale ipsum est. Sed Deus pater est perfectus.

Ergo potest alterum talem facere qualis ipse est; et sic potest filium generare.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit quod si pater generare non potuit, impotens fuit. Sed in Deo nullo modo est impotentia. Ergo potuit generare: et sic est ibi potentia generandi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et

ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam.

Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur Deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus.

Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt: primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes; unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: Deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens.

Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est eius natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: qui est, ut patet exod.

Cap. III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma.

Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem.

In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque.

Huius autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur.

Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur.

Cum enim alicuius rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster eius formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est; aliud est esse formae intellectus comprehensae, et rei per se subsistentis.

Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur: quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum praedictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed eius expressa similitudo.

Nec iterum in conceptione huiusmodi formae intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit, quae communicationem naturae importat.

Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, eius a quo progreditur similitudinem gerens; et ita in divinis invenitur verbum similitudinem eius a quo progreditur habens.

Cuius processione in duobus verbi nostri processionem superat. Primo in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quae non sit sua essentia; unde verbum eius unius essentiae cum ipso est, et iterum ipsa divina natura eius intellectualitas est; et sic communicatio quae fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturae, ut generatio dici possit; in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat.

Quia vero de divinis loquimur secundum modum nostrum,- quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit,- ideo sicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur; ita et in divinis, quamvis in Deo non sit differentia potentiae et actionis, sicut in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quae per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia quae in Deo ponitur nec proprie activa nec passiva est, cum in ipso non sit nec praedicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed ibi est potentia per modum potentiae activae significata. Nec tamen oportet quod filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod proprie sit ibi actio vel passio.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, sicut ad finem; dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est, habens. Habet enim uno modo materia formam suam, et subiectum accidens, vel qualitercumque habitum est extra essentiam habentis; habet autem alio modo suppositum naturam, ut hic homo humanitatem; quae quidem non est extra essentiam habentis, immo est eius essentia. Socrates enim est vere id

quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis sicut materia formam, vel sicut subiectum accidens sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei; et similiter est in divinis.

Unde non oportet quod sit in Deo genito aliqua materia vel subiectum naturae divinae: sed quod ipse filius subsistens sit qui naturam divinam habeat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante per aliquam essentiam additam, cum, sicut dictum est, non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura divina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quae est ab alio habere naturam, ita quod in filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis (propter quod dicitur proprietas personalis), ipsa autem natura divina tenet locum naturae speciei. Quia autem ipsa relatio secundum rem a natura divina non differt, non fit ibi aliqua compositio, sicut apud nos ex principio speciei et ex individuantibus quaedam compositio relinquatur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit, quando potentia illa ab actu differt, sive sit coniuncta actui, sive non; hoc autem non habet locum in divinis.

RA5

Et sic patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiae rationem; sive sit essentia, sive aliquod accidens medium, puta qualitas quaedam inter essentiam et actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix vel nunquam invenitur aliqua actio alicuius naturae substantialis nisi mediante aliquo accidente: sol enim mediante luce quae in ipso est, illuminat. Quia vero anima vivificat corpus est per essentiam animae. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus magis quam secundus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in creaturis non potest esse generatio sine divisione essentiae vel naturae secundum esse, cum natura non sit suum esse; et ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate: et propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo potest esse generatio huiusmodi sine huiusmodi vel alia imperfectione; et ideo nihil prohibet generationem ibi ponere.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali; unde ad propositum, locum non habet.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illud quod est obiectum potentiae activae vel passivae cuius actio vel passio est cum motu, oportet esse possibile et contingens, cum omne mobile huiusmodi sit. Talis autem non est potentia generativa in Deo, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod filius Dei non se habet ad potentiam generativam sicut effectus, cum eum genitum, non factum confiteamur.

Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamvis alius generari filius non possit, quia ipse infinitus est. Quod autem alius filius in divinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius; et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia sunt soli sibi; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Avicennae intelligendum est, quando id quod recipitur ab alio, non idem numero est in recipiente et dante, sicut accidit in creaturis respectu Dei. Unde omne receptum in creatura, est quasi unitas respectu esse divini: quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem quae in Deo est.

Sed filius in divinis accipit a patre eandem naturam numero quam pater habet: et ideo non procedit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod filius non habet aliquid realiter divisum ab essentia quam a patre recipit: sed hoc ipso quod a patre recipit, oportet in ipso esse relationem qua ad patrem referatur, et per quam ab eo distinguitur. Ipsa tamen relatio realiter ab essentia non differt.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet eadem natura sit in patre et filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione et ideo non oportet quod quidquid convenit patri per naturam suam, conveniat filio.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod creaturae per hoc quod participant naturam speciei, pertingunt ad divinam similitudinem: unde quod aliquod suppositum creatum subsistat in natura creata, est ordinatum ad alterum tamquam ad finem; et ideo ex quo sufficienter pervenitur ad finem per unum individuum, secundum perfectam et propriam participationem naturae speciei, non oportet aliud individuum in illa natura subsistere. Sed natura

divina est finis: et non propter aliquem finem. Fini autem congruit ut communicetur secundum omnem possibilem modum.

Unde quamvis ibi in uno supposito perfecte et proprie inveniatur; nihil prohibet quin etiam inveniatur in alio.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod generatio est species mutationis ex parte illa qua natura per generationem communicata recipitur in aliqua materia, quae est mutationis subiectum. Hoc autem non accidit in divina generatione; ideo ratio non sequitur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

TTB

Et videtur quod notionaliter tantum.

AG1

Potentia enim rationem principii habet, ut patet per definitiones positas V metaph..

Sed principium in divinis respectu divinae personae notionaliter dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur.

AG2

Sed dicitur, quod significat simul essentiam et notionem. Sed contra, in divinis, secundum boetium, sunt haec duo praedicamenta; substantia, ad quam pertinet essentia; et ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus praedicamentis, quia homo albus non est aliquid unum nisi per accidens, ut habetur V metaph.. Ergo potentia generandi non potest in sua ratione utrumque complecti, scilicet substantiam et notionem.

AG3

Praeterea, principium in divinis distinguitur ab eo cuius est principium. Sed essentia non debet distingui. Ergo non competit ei ratio principii: et ita potentia, quae rationem principii includit, non significat essentiam.

AG4

Praeterea, in divinis quod est proprium, est relativum et notionale; quod vero est commune, est essenziale et absolutum. Potentia autem generandi non est communis patri et filio, sed propria patris. Ergo dicitur relative sive notionaliter, non essentialiter nec absolute.

AG5

Praeterea, propriae actionis est principium propria forma, non communis; sicut homo per intellectum intelligit: nam haec actio est sibi propria respectu animalium aliorum, sicut et forma rationalitatis sive intellectualitatis.

Sed generatio est propria operatio patris in quantum est pater. Ergo eius principium est paternitas, quae est propria forma patris, et non Deitas, quae est forma communis. Paternitas vero ad aliquid dicitur.

Ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principii, sed etiam quantum ad id quod est principium, dicitur ad aliquid.

AG6

Praeterea, sicut potentia generandi realiter ab essentia divina non differt, ita nec etiam paternitas. Sed hoc non obstante paternitas dicitur tantum ad aliquid. Ergo nec propter hoc debet dici quod potentia generandi, cum relatione significet essentiam.

AG7

Praeterea, in divinis tria invenimus quae rationem principii habent, scilicet potentiam et scientiam et voluntatem, quae essentialiter dicuntur in Deo. Sed scientia et voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notione in divinis. Ergo pari ratione nec potentia; et sic non potest dici quod potentia generandi significet simul essentiam ex parte potentiae, et notionem ex parte generationis; sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas.

SC1

Sed contra. Est quod magister dicit, 7 dist., I senten., quod potentia generandi in patre est ipsa divina essentia.

SC2

Praeterea, Hilarius dicit, quod pater generat virtute naturae divinae. Ergo ipsa natura est generationis principium; et sic rationem potentiae habet.

SC3

Praeterea, Damascenus dicit, quod generatio est opus naturae existens; et sic idem quod prius.

SC4

Praeterea, in divinis est tantum una potentia.

Sed potentia creandi dicitur essentialis.

Ergo et potentia generandi.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod potentia generandi in divinis dicitur tantum ad aliquid: et movebantur hac ratione: quia potentia secundum suam rationem est principium quoddam; principium autem relative dicitur et est notionale, si referatur ad divinam potentiam et non ad creaturas.

Sed in hac ratione videntur fuisse decepti propter duo: primo, quia licet potentiae conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis, non est relatio, sed aliqua forma absoluta; et id est essentia potentiae; et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam, quamvis utrique aliqua relatio accidat. Secundo, quia ea quae in divinis important principium respectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solum ea quae dicunt principium respectu eius quod est operationis terminus: principium enim quod notionaliter dicitur in divinis, est respectu personae subsistentis; operatio autem non significatur ut subsistens: unde ea quae respectu operationis rationem principii habent, non oportet in divinis notionaliter dici; alias voluntas et scientia et intellectus et omnia huiusmodi notionaliter dicerentur.

Potentia autem, licet sit principium quandoque et actionis et eius quod est per actionem productum, tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per se: non enim potentia activa semper, per suam actionem, aliquam rem producit quae sit terminus actionis, cum sint multae operationes quae non habent aliquid operatum, ut Philosophus dicit; semper enim potentia est actionis vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii, quam nomen potentiae importat, relative dicatur in divinis.

Ipsa etiam positio veritati consona non videtur.

Nam si id quod est potentia, est ipsa res quae est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis: cum enim omne agens, in quantum huiusmodi, agat simile sibi, illud est principium generationis in generante secundum quod genitus generanti similatur, homo enim virtute humanae naturae generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur: Deo autem patri conformis est Deus genitus in natura divina: unde natura divina est generationis principium, ut cuius virtute generat pater, sicut Hilarius dicit, loc. Cit. Et propter hoc alii dixerunt, quod potentia generandi significat essentiam tantum.

Sed illud etiam conveniens non videtur: actio enim quae fit virtute naturae communis per aliquid sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principii; sicut actio quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principii speciei humanae: unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae quam alia animalia, secundum quod competit eius rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principii individualibus huius vel illius, ex quibus contingit quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet quod si natura communis sit principium alicuius operationis quae solum patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali patri.

Et propter hoc in ratione potentiae includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod est generationis principium.

Et propter hoc cum aliis dicendum est, quod potentia generandi simul essentiam et notionem significat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod potentia importat rationem principii respectu operationis, quae notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis unum praedicamentum accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri unum, nisi unum per accidens; sed in divinis relatio est realiter ipsa essentia: et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis principium generationis est duplex, scilicet generans et quo generatur: sed generans quidem per generationem distinguitur a genito, cum nulla res generet se ipsam; sed id quod generans generat, non distinguitur, sed est commune utrique, ut dictum est, in corp. Art.

Unde non oportet naturam divinam distingui, sicut potentia generandi, cum potentia sit principium ut quo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratione relationis implicitae, potentia generandi non est communis, sed propria.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quae pertinet ad naturam speciei. Item non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in patre per modum formae speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis: et ideo non oportet quod sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum ratione supradicta: aliter sequeretur quod pater per generationem non solum Deitatem, sed paternitatem communicaret; quod est inconveniens.

RA6

Ad sextum dicendum, quod potentia generandi est idem realiter cum natura divina ita quod natura includitur in ratione ipsius: non autem sic est de paternitate, unde non est simile.

RA7



Ad septimum dicendum, quod scientia vel voluntas non est principium generationis, cum generatio sit naturae, quae in quantum est actionis principium, rationem potentiae habet.

Et inde est quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in divinis, non autem scientia vel voluntas.

RC

Ad ea autem quae sunt in contrarium de facili patet responsio ex praedictis.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Hilarius enim dicit, quod non naturali ductus necessitate pater genuit filium. Sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate, quia agens vel est voluntarium vel naturale. Ergo pater genuit filium voluntate; et sic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi.

AG2

Sed dicebat, quod pater non genuit filium neque voluntate praecedente, neque voluntate consequente, sed concomitante. Sed contra, videtur quod haec ratio sit insufficiens.

Cum enim quidquid est in Deo sit aeternum, nihil quod est in Deo, potest tempore praecedere aliquid in Deo existens: et tamen invenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principii, sicut voluntas Dei ad electionem qua eligit iustos ex hoc solo quod ab intellectu procedit. Ergo quamvis voluntas generationem filii tempore non praecedat, nihilominus, ut videtur, potest poni principium generationis filii ex hoc quod procedit ab intellectu.

AG3

Praeterea, filius procedit per actum intellectus cum procedat ut verbum: verbum enim intellectuale non est nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, ut Augustinus dicit.

Sed voluntas est principium intellectualis operationis: imperat enim actum intellectus, sicut et aliarum potentialium, ut Anselmus dicit; intelligo enim quia volo, sicut et ambulo quia volo. Ergo voluntas est principium processiois filii.

AG4

Sed dices, quod in humanis verum est quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in divinis. Sed contra, praedestinatio quodammodo est actus intellectus: dicimus enim, quod Deus praedestinavit Petrum quia voluit, secundum illud Rom. IX, 18: cuius vult miseretur et quem vult indurat.

Ergo non solum in humanis sed etiam in divinis voluntas imperat actum intellectus.

AG5

Praeterea, secundum Philosophum, quod movetur ex se ipso potest moveri et non moveri; et eadem ratione quod agit ex se ipso agere potest et non agere. Sed natura non potest agere et non agere, cum sit determinata ad unum. Ergo non agit ex se ipsa, sed quasi mota ab alio. Hoc autem in divinis esse non potest.

Nulla ergo actio in divinis est a natura; et sic nec generatio. Et ita generatio est a voluntate, cum omnia agentia reducuntur in naturam vel voluntatem, ut patet II physic..

AG6

Praeterea, si actio naturae praecedat actionem voluntatis, sequitur inconueniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam cum natura sit determinata ad unum, si voluntatem moveat, eam ad unum tantum movebit; quod est contra rationem voluntatis, quae secundum quod huiusmodi, libera est.

Si vero voluntas naturam moveat, neque tolletur ratio naturae neque voluntatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabiliter actio voluntatis praecedat actionem naturae, magis quam e converso. Sed generatio filii est pura actio sive operatio. Ergo est a voluntate.

AG7

Praeterea, in psalm. Cxlvi, 5, dicitur: dixit, et facta sunt, quod Augustinus exponit: id est, verbum genuit in quo erant ut fierent.

Sic ergo processio verbi a patre, est ratio creaturae producendae. Si ergo filius non procedit a patre per imperium voluntatis sed naturae, videtur sequi quod omnes creaturae a Deo naturaliter et non solum voluntarie procedant, quod est erroneum.

AG8

Praeterea, Hilarius dicit in libro de synodis: si quis nolente patre natum dicat filium, anathema sit. Non ergo pater genuit filium involuntarie; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, Ioan. III, 35, dicitur: pater diligit filium, et omnia dedit in manu eius, quod secundum unam Glossam exponitur de datione generationis aeternae. Dilectio ergo patris ad filium est signum potius quam ratio generationis aeternae. Sed dilectio est a voluntate. Ergo voluntas est principium generationis filii.

AG10

Praeterea, dionysius dicit, quod divinus amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo etiam videtur idem, scilicet quod amor sit ratio generationis.

AG11

Praeterea, positio ad quam non sequitur aliquod inconveniens sive error, potest poni in divinis. Sed si ponatur quod pater genuerit filium voluntate, non sequitur aliquod inconveniens: neque enim sequitur quod filius non sit aeternus, ut videtur; neque quod non sit consubstantialis aut aequalis patri: quia spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis, coaeternus est, coaequalis et consubstantialis patri et filio. Ergo videtur quod non sit erroneum dicere, quod pater genuit filium voluntate.

AG12

Praeterea, voluntas quaelibet non potest non velle suum ultimum finem. Sed finis divinae voluntatis est communicatio suae bonitatis, quae maxime fit per generationem.

Ergo voluntas patris non potest non velle generationem filii: voluntate ergo genuit filium.

AG13

Praeterea, humana generatio a divina extrahitur, secundum illud Ephes. Cap. III, 15: ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Sed humana generatio subiacet imperio voluntatis: aliter in actu generationis peccatum non esset. Ergo etiam divina; et sic idem quod prius.

AG14

Praeterea, omnis actio naturae immutabilis est necessaria. Sed natura divina omnino est immutabilis. Si ergo generatio sit operatio naturae et non voluntatis, sequitur quod sit necessaria, et ita quod pater genuit filium necessitate: quod est contra Augustinum.

AG15

Praeterea, Augustinus dicit, quod filius est consilium de consilio et voluntas de voluntate. Sed haec praepositio de denotat principium. Ergo voluntas est principium generationis filii, et sic idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit: pater neque voluntate neque necessitate genuit filium.

SC2

Praeterea, summa diffusio voluntatis est per modum amoris. Filius autem non procedit per modum amoris, sed potius spiritus sanctus. Ergo voluntas non est principium generationis filii.

SC3

Praeterea, filius procedit a patre ut splendor a luce, secundum illud Hebr. Cap. I, vers. 3: qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius. Sed splendor non procedit a luce voluntate mediante. Ergo nec filius a patre.

CO

Respondeo. Dicendum, quod generatio filii potest se habere ad voluntatem ut voluntatis obiectum: pater enim et filium voluit et filii generationem ab aeterno: nullo autem modo voluntas esse potest divinae generationis principium: quod sic patet. Voluntas, in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle. Et si respectu alicuius hoc voluntati non conveniat, hoc accidit voluntati non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc...

Omne autem illud quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. Sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat.

Si ergo ponitur filius voluntate genitus, necessario sequitur ipsum esse creaturam. Et propter hoc Ariani qui ponebant filium creaturam, dicebant eum esse genitum voluntate. Catholici autem dicunt filium non natum voluntate, sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et secundum hoc ex hoc quod filius est a patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut patri non consubstantialis; cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem eius a quo procedit. Et hoc est quod Hilarius dicit: omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam filio dedit perfecta nativitas; et ideo talia sunt cuncta qualia Deus esse voluit; filius autem talis est qualis est Deus.

Sicut autem dictum est, voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter intellectus respectu cognitionis principiorum primorum, naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinae cognitionis est ipse Deus qui est finis suae voluntatis; unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum realiter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis se ipsam. Et propter hoc cum filius procedat ut verbum per actum intellectus divini in quantum pater cognoscit seipsum et spiritus sanctus per actum voluntatis in quantum pater diligit filium: sequitur quod tam filius quam spiritus sanctus naturaliter procedant, et ex hoc ulterius quod sint consubstantiales et coaequales et coaeterni patri et sibi invicem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur de necessitate quae importat violentiam: quod patet per hoc quod subdit: non naturali necessitate ductus, cum vellet generare filium.

RA2

Ad secundum dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens; quia quidquid aliquando Deus vult, ab aeterno voluit. Concomitans vero est respectu omnium bonorum quae sunt tam in ipso quam in creaturis; vult enim se esse et creaturam esse. Sed praecedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creaturae, quae ab aeterno non fuit; praecedens vero intellectus est respectu actuum aeternorum qui significantur ad creaturas terminari; sicut dispositio, praedestinatio et huiusmodi. Generatio vero filii, neque est creatura, neque ad creaturam significatur terminari. Unde respectu eius non est voluntas praecedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, in quantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, in quantum per intellectum praesentatur voluntati suum obiectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum obiectum praesupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit filius Dei ut verbum secundum actum intellectus divini, ut ex dictis, in corp. Art., patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod actus intellectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suae cognitionis; secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus noster ad conclusiones, non naturaliter ab intellectu progreditur sed voluntarie; et ideo in divinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quoad ea ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum ad quae propria principia non sufficiunt. Unde Philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturae, opus intelligentiae, ex operibus quae competunt calido et frigido secundum se ipsa; quia in has, etiam ponentes res naturales ex necessitate materiae accidere, omnia naturae opera reducebant. Ducti sunt autem ex illis operationibus ad quas non possunt sufficere virtus calidi et frigidi, et huiusmodi qualitatum; sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur.

Quia ergo naturae divinae secundum se opus est generatio non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur.

Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturae quae est finis, et non ad finem, non competit ab aliquo determinari.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in diversis considerando, actio voluntatis actionem naturae praecedat. Unde totius naturae inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturae praecedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum praecedat voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamvis enim ad inclinationem naturae voluntas ad aliquid unum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet; sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturae actio actionem voluntatis praecedat natura et intellectu; nam generatio filii est ratio omnium eorum quae per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet in verbo Dei a patre genito fuerit ut omnes creaturae fierent, non tamen oportet, si verbum naturaliter procedit, quod creaturae etiam naturaliter procedant; sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quae ex principiis consequuntur: eo enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod pater voluntarie genuit; sed in hoc non designatur nisi voluntas concomitans.

RA9

Ad nonum dicendum, quod si verbum illud de generatione aeterna intelligatur, dilectio patris ad filium non est intelligenda ut ratio illius dationis qua pater filio aeternaliter omnia dat, ut signum. Similitudo enim ratio est amoris.

RA10

Ad decimum dicendum, quod dionysius loquitur de productione creaturae, non de generatione filii.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod spiritus sanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum qui naturaliter est a voluntate, scilicet per hoc quod pater amat filium, et e converso. Ipse enim amor est spiritus sanctus, sicut filius est verbum quo pater dixit se ipsum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod pater rationem filii velit; quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quae respicit generationem sicut obiectum, non sicut id cuius sit principium.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet generativam potentiam, mediante potentia motiva, quae imperio subiacet voluntatis, non autem generativa potentia. Hoc autem non accidit in divinis; et ideo non est simile.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit, sed necessitatem coactionis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur filius esse voluntas de voluntate, intelligitur esse de patre, qui est voluntas. Unde haec praepositio de notat generationis principium, quod est generans, non id quo generatur, de quo est praesens quaestio.

la4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum in divinis possint esse plures filii.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Operatio enim naturae quae convenit uni supposito, convenit etiam omnibus suppositis eiusdem naturae. Sed generatio, secundum Damascenum, est opus naturae, et convenit patri. Ergo etiam filio et spiritui sancto qui sunt supposita eiusdem naturae.

Sed filius non generat se ipsum: nam, secundum Augustinum, nulla res potest generare se ipsam. Ergo generat alium filium, et sic in divinis possunt esse plures filii.

AG2

Praeterea, totam virtutem suam pater in filium transfundit. Sed potentia generandi pertinet ad virtutem patris. Ergo huiusmodi potentiam habet filius a patre; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, filius est perfecta imago patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio; quae non esset si filius non quantum ad omnia patrem imitaretur. Ergo sicut pater filium generat, ita et filius; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicuius formae, ut patet per dionysium: sicut soli magis assimilatur quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Sed filius perfectissime assimilatur patri. Ergo est ei conformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi; et sic idem quod prius.

AG5

Praeterea, ex hoc contingit quod Deus facta una creatura potest facere aliam, quia eius potentia neque exhauritur neque diminuitur in creando. Sed similiter potentia patris neque exhauritur neque diminuitur ex hoc quod generat filium. Ergo per hoc quod generat filium, non prohibetur quin possit alium filium generare; et sic possunt esse plures filii in divinis.

AG6

Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconveniens quod Augustinus ponit, scilicet quod infinita esset divina generatio, si pater plures filios generaret vel filius patri generaret nepotem, et sic de aliis. Sed contra. In Deo nihil est in potentia quod non sit in actu: esset enim imperfectus.

Si ergo est in potentia patris quod plures filios generet, nullo inconvenienti prohibente, erunt plures filii in divinis.

AG7

Praeterea, de natura geniti est ut procedat in similitudinem generantis. Sed sicut filius est similis patri, ita et spiritus sanctus; et ita spiritus sanctus est filius, et sic sunt plures filii in divinis.

AG8

Praeterea, secundum Anselmum, nihil est aliud dicere patrem filium generare, quam patrem dicere se ipsum. Sed sicut pater potest dicere se ipsum, ita et filius et spiritus sanctus. Ergo pater et filius et spiritus sanctus possunt filios generare; et sic idem quod supra.

AG9

Praeterea, ex hoc pater dicitur filium generare, quod similitudinem suam in intellectu suo concipit. Sed hoc idem possunt facere filius et spiritus sanctus. Ergo idem quod prius.

AG10

Praeterea, potentia est media inter essentiam et operationem. Sed una est essentia patris et filii, eademque potentia. Ergo et una operatio; et sic filio convenit generare; et ita ut prius.

AG11

Praeterea, bonitas est diffusionis principium.

Sed sicut est infinita bonitas in patre et filio, ita etiam in spiritu sancto. Ergo sicut pater infinita communicatione suam naturam communicat filium generando, ita spiritus sanctus aliquam divinam personam producendo; non enim infinite communicatur divina bonitas creaturae; et sic videtur quod possint esse plures filii in divinis.

AG12

Praeterea, nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio. Sed filiatio est quoddam bonum in filio. Ergo videtur oportere ad perfectam iucunditatem filii, esse alium filium in divinis.

AG13

Praeterea, filius procedit a patre ut splendor a luce, ut patet Hebr. I, 3: qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.

Sed splendor potest alium splendorem producere, et ille alium, et alius alium. Ergo similiter videtur esse in processione divinarum personarum, quod filius possit alium filium generare, et sic idem ut prius.

AG14

Praeterea, paternitas in patre ad eius dignitatem pertinet. Sed eadem est dignitas patris et filii. Ergo paternitas convenit filio; et sic sunt plures filii in divinis.

AG15

Praeterea, eius est potentia cuius est actus. Sed potentia generandi est in filio.

Ergo filius generat.

SC1

Sed contra. Illa sunt perfectissima in creaturis quae ex tota materia sua constant, et sunt eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturae materiales individuuntur per materiam, ita filii persona constituitur filiatione. Ergo cum Deus filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod si pater posset generare et non generaret, invidus esset. Sed filius non est invidus. Ergo cum non generet, generare non potest. Et sic non possunt esse plures filii in divinis.

SC3

Praeterea, quod perfecte dictum est semel iterum dici non oportet. Sed filius est verbum perfectum, cui nihil deest, secundum Augustinum.

Ergo non oportet esse plura verba in divinis, et ita nec plures filios.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in divinis impossibile est esse plures filios; quod sic patet.

Personae namque divinae cum in omnibus absolutis conveniant, utpote sibi invicem essentiales, distinguere non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quaedam distinctionem praesupponunt, ut aequalitas et similitudo; quaedam vero inaequalitatem designant, ut Dominus et servus, et alia huiusmodi. Relationes vero originis ex sui ratione conformitatem important: quia quod oritur ex alio, eius similitudinem retinet in quantum huiusmodi.

Non est igitur aliquid in divinis quo filius distinguatur ab aliis personis nisi sola relatio filiationis, quae est eius personalis proprietas, et qua filius non solum est filius, sed est hoc suppositum vel haec persona.

Impossibile autem est quod illud quo aliquod suppositum est hoc in pluribus inveniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile; quod est contra rationem individui, suppositi, vel personae. Unde nullo modo potest esse alius filius in divinis quam unus. Non enim potest dici, quod una filiatio constituat hunc filium et alia alium: quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, esset in divinis materia, aut aliquid aliud distinguens quam relatio.

Potest autem et alia ratio specialis assignari, quare pater tantum unum filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde cum pater natura generet filium, non potest esse nisi unus filius a patre genitus. Nec potest dici, quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit; cum ibi non sit materia, quae est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quamvis in patre sit quodammodo opus naturae divinae, est tamen eius cum quadam concomitantia personalis proprietatis patris, ut supra, art. 2, dictum est; unde non oportet quod conveniat filio, in quo natura divina sine tali proprietate invenitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pater totam virtutem suam communicat filio, quae naturam divinam sequitur absolute. Potentia vere generandi sequitur naturam divinam cum adiunctione proprietatis patris, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod imago assimilatur ei cuius est imago quantum ad speciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet quod si imago est ab aliquo quod id cuius est imago, sit ab alio: quia nec similitudo proprie secundum relationem attenditur, sed secundum formam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut filius assimilatur patri in natura divina, non in proprietate personali; ita et assimilatur ei in actione quae concomitatur naturam, sine concomitantia proprietatis praedictae. Talis autem actio non est generatio; unde ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet potentia generativa patris non exhauriatur neque minuatur per generationem filii; tamen eius infinitatem adaequat filius, qui est intellectus infinitus, non autem creatura finita; unde non est simile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconveniens non oportet quod sola inconvenientis vitatio sit causa removendae positionis ex qua inconveniens sequitur, sed etiam causae manifestationis inconvenientis; unde non oportet quod propter hoc solum non sint plures filii in divinis, ne sit generatio infinita.

RA7

Ad septimum dicendum, quod spiritus sanctus procedit per modum amoris. Amor autem non significat aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis et eius quod dicitur habens; et ideo cum filius procedat per modum verbi, ex ipsa ratione suae processiois habet, ut procedat in similem speciem generantis, et sic quod sit filius, et eius processio generatio dicatur. Non autem spiritus sanctus hoc habet ratione suae processiois, sed magis ex proprietate divinae naturae, quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus; et sic ipse amor divinus Deus est, in quantum quidem divinus, non in quantum amor.

RA8

Ad octavum dicendum, quod hoc verbum dicere potest accipi dupliciter: stricte et large: stricte accipiendo dicere, idem est quod verbum a se emittere; et sic est notionale, et convenit tantum patri: et sic accipit dicere Augustinus; unde ponit in principio VI de trinitate, quod solus pater dicit se. Alio modo potest accipi communiter, prout dicere idem est quod intelligere; et sic essentialia. Et hoc modo Anselmus accipit in Monologio, ubi dicit, quod pater et filius et spiritus sanctus dicunt se.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut generare soli patri convenit in divinis, ita et concipere; unde solus pater suam similitudinem concipit in intellectu, quamvis filius et spiritus sanctus intelligant; quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, nisi forte secundum modum intelligendi tantum; sed in generando et in concipiendo exprimitur realis origo.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de actione quae consequitur naturam absolute sine aliquo respectu ad proprietatem: talis autem non est generatio; unde ratio non sequitur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in divinis non potest esse nisi spiritualis processio, quae quidem est solum secundum intellectum et voluntatem: et ideo non potest a spiritu sancto alia persona divina procedere; quia ipse procedit per modum voluntatis ut amor. Filius per modum intellectus ut verbum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod proprietas personalis oportet ut sit incommunicabilis, ut supra dictum est; unde in ea consortium fieri non requirit iucunditas.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod illa similitudo non oportet quod teneat quantum ad omnia.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod sicut paternitas in patre et filiatio in filio sunt una essentia: ita et sunt una dignitas et una bonitas.

RA15

Ad decimumquintum dicendum quod cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium generandi tripliciter potest accipi. Uno modo prout est gerundium verbi activi; et sic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passivi; et sic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout est gerundium verbi impersonalis; et sic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non convenit filio, sed secundo et tertio; unde ratio non sequitur.

Ja5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omnipotentia enim convenit filio, secundum illud symboli: omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.

Non autem convenit ei potentia generandi.

Ergo sub omnipotentia non comprehenditur.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quae vult. Ex quo videtur quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat quae a voluntate imperatur. Potentia autem generandi non est huiusmodi: quia pater non genuit filium voluntate, ut supra, art. 3, habitum est. Ergo potentia generandi ad omnipotentiam non pertinet.

AG3

Praeterea, omnipotentia Deo attribuitur, in quantum eius omnipotentia ad omnia quae sunt in se possibilis se extendit. Sed generatio filii vel ipse filius non est de possibilibus, sed de necessariis. Ergo potentia generandi sub omnipotentia non comprehenditur.

AG4

Praeterea, quod convenit pluribus communiter, convenit eis secundum aliquid eis commune, sicut habere tres aequilatero et gradato, secundum hoc quod triangulus sunt. Ergo quod convenit alicui soli, convenit ei secundum hoc quod sibi est proprium. Omnipotentia autem non est propria patris. Cum ergo potentia generandi soli patri conveniat in divinis, non convenit ei in quantum est omnipotens; et ita ad omnipotentiam non pertinebit.

AG5

Praeterea, sicut est una essentia patris et filii, ita et una omnipotentia. Sed ad omnipotentiam filii non reducitur posse generare.

Ergo nec ad omnipotentiam patris; et sic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam pertinet.

AG6

Praeterea, ea quae non sunt unius rationis, sub una distributione non cadunt: non enim cum dicitur omnis canis, distributio sumitur pro latrabili et caelesti. Sed generatio filii et productio aliorum quae omnipotentiae subiacent, non sunt unius rationis.

Ergo cum dicitur: Deus est omnipotens, non includitur ibi potentia generandi.

AG7

Praeterea, illud ad quod omnipotentia se extendit, est omnipotentiae subiectum. Sed in divinis nihil est subiectum, ut Hieronymus dicit Damascenus, libro IV, capit. XIX et libro III, capit. XXI. Ergo nec generatio filii nec filius omnipotentiae subditur; et sic idem quod prius.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum ratio non potest esse terminus motus per se, et per consequens nec actionis; et ita nec potentiae obiectum, quae dicitur respectu actionis.

Sed generatio et filius in divinis relative dicuntur. Ergo Dei potentia ad ea se non extendit; et sic posse generare non includitur in omnipotentia.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, si pater non potest generare filium sibi aequalem, ubi est eius omnipotentia? ergo omnipotentia ad generationem se extendit.

SC2

Praeterea, omnipotentia in Deo dicitur non solum respectu actuum exteriorum, ut creare, gubernare et huiusmodi, qui ad effectus exterius terminari significantur; sed etiam respectu actuum interiorum; ut intelligere et velle. Si quis enim Deum non posse intelligere diceret, eius omnipotentiae derogaret. Sed filius procedit ut verbum per actum intellectus.

Ergo respectu generationis filii omnipotentia Dei intelligitur.

SC3

Praeterea, maius est generare filium quam creare caelum et terram. Sed posse creare caelum et terram est omnipotentiae. Ergo multo magis posse filium generare.

SC4

Praeterea, in quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quae sunt illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium est omnipotentia. Ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur; ergo et potentia generandi vel continetur sub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod est impossibile.

CO

Respondeo. Dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter: quod sic patet. Cum enim potentia in essentia radicari intelligatur, et sit principium actionis, oportet idem esse iudicium de potentia et actione quod est de essentia. In essentia autem divina hoc considerandum est,

quod propter eius summam simplicitatem quidquid est in Deo, est divina essentia; unde et ipsae relationes quibus personae ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personae communis est tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia, nec tamen paternitas filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis.

Unde potest dici, quod paternitas est divina essentia prout est in patre, non prout est in filio: non enim eodem modo est in patre et filio, sed in filio ut ab altero accepta, in patre autem non. Nec tamen sequitur quod quamvis paternitatem filius non habeat quam pater habet, aliquid habeat pater quod non habet filius: nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subiecto, sicut in creaturis. Unde cum id quod est absolutum, communiter sit in patre et filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum; unde non potest dici quod aliquid habet pater quod non habet filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit patri, et secundum alium aliquid filio.

Similiter ergo dicendum est de actione et potentia. Nam generatio significat potentiam cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est patris tantum.

Nec tamen sequitur quod aliquid possit pater quod non possit filius. Sed omnia quaecumque potest pater, potest filius, quamvis generare non possit: nam generare ad aliquid dicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod posse generare, ad omnipotentiam pertinet, sed non prout est in filio, ut dictum est, in corp.

Articuli.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non intendit ostendere totam rationem omnipotentiae in verbis illis, sed quoddam omnipotentiae signum. Nec loquitur de omnipotentia nisi secundum quod ad creaturas se extendit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod possibile ad quod omnipotentia se extendit, non est accipiendum solum pro contingenti: quia et necessaria sunt per divinam potentiam ad esse producta: et sic nihil prohibet generationem filii computari inter possibilia divinae potentiae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia absolute considerata non sit propria patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi, sive determinata relatio, propria fit patri; sicut hoc quod dicitur Deus pater, patri proprium est, quamvis Deus sit tribus commune.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eundem modum existendi est in tribus personis; ita est et de omnipotentia.

RA6

Ad sextum dicendum, quod generatio filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim basilius quod accipere filius habet commune cum omni creatura; et ratione huius dicitur primogenitus omnis creaturae et hac ratione potest eius generatio productionibus creaturae communicari sub una distributione.

RA7

Ad septimum dicendum, quod generatio filii est subiecta omnipotentiae, non hoc modo quo subiectum inferioritatem designat sed hoc modo quo designat solummodo potentiae obiectum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod generatio filii significat relationem per modum actionis, et filius per modum hypostasis subsistentis; et ideo nihil prohibet quin respectu horum omnipotentia dicatur.

RC

Aliae vero rationes non concludunt, nisi quod posse generare ad omnipotentiam patris pertineat.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Generatio enim est operatio vel opus naturae, sicut Damascenus dicit; creatio vero est opus voluntatis, ut patet per Hilarium in libro de synod. Sed voluntas et natura non sunt idem principium, sed ex opposito dividuntur, ut patet II phys..



Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem.

AG2

Praeterea, potentiae distinguuntur per actus, ut habetur II de anima.

Sed generatio et creatio sunt actus multum differentes. Ergo et potentia generandi et potentia creandi non sunt una potentia.

AG3

Praeterea, minor unitas est eorum quae in aliquo univocantur, quam eorum quae habent idem esse. Sed potentia generandi et potentia creandi in nullo univocantur; sicut nec generatio et creatio nec filius et creatura.

Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem secundum esse.

AG4

Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit ordo. Sed potentia creandi est prior quam potentia generandi secundum intellectum, sicut essenziale notionali. Ergo praedictae potentiae non sunt idem.

SC1

Sed contra. In Deo non differt potentia et essentia. Sed una tantum est divina essentia.

Ergo et una tantum potentia. Non ergo praedictae potentiae distinguuntur.

SC2

Praeterea, Deus non facit per plura quod potest facere per unum. Sed per unam potentiam Deus potest generare et creare, praecipue cum generatio filii sit ratio productionis creaturae; secundum illam Augustini expositionem: dixit, et facta sunt; id est, verbum genuit, in quo erat ut fierent. Ergo una tantum potentia est generandi et creandi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra, dictum est, ea quae de potentia dicuntur in divinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quae reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quam ipsa essentia, sed solum ratione differens: nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essenziale et personale.

Omne enim esse in divinis essenziale est, nec persona est nisi per esse essentiae. In potentia vero, praeter id quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentiae subiacet. Si ergo potentia quae est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi vel creandi, comparetur ad potentiam quae est respectu actus notionalis (cuiusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturae et personae. Sed tamen utrique potentiae cointelligitur alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentiae dicuntur.

Sic ergo potentia generandi et creandi est una et eadem potentia, si consideretur id quod est potentia; differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura et propositum, in divinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici, quod potentia creandi non nominat propositum sive voluntatem, sed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi, secundum quod natura inclinatur, agit. Hoc autem non facit diversitatem potentiae, nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit, unde minus est distinguibilis per diversitatem obiectorum; sicut imaginatio una potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprii distinguuntur.

Divina autem potentia est summe elevata: unde differentia actuum in ipsa potentia, quantum ad id quod est, diversitatem non inducit, sed secundum unam potentiam Deus omnia potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod potentia generandi et potentia creandi quantum ad ipsam (ut ita loquar) potentiae substantiam, non solum univocantur, sed sunt unum. Sed quod analogice dicantur, hoc est ex ordine actus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedictae potentiae non ordinantur secundum prius et posterius, nisi prout distinguuntur. Unde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet quod potentia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, et non est in eis ordo.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum Deus possit aliquid creare.

PR2

Secundo utrum creatio sit mutatio.

PR3

Tertio utrum creatio sit aliquid realiter in creatura.

PR4

Quarto utrum potentia creandi sit creaturae communicabilis.

PR5

Quinto utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

PR6

Sexto utrum sit unum tantum creationis principium.

PR7

Septimo utrum Deus operetur in omni operatione naturae.

PR8

Octavo utrum creatio operi naturae admisceatur.

PR9

Nono utrum anima creetur.

PR10

Decimo utrum anima sit creata in corpore, vel extra corpus.

PR11

Undecimo utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem.

PR12

Duodecimo utrum sint in semine quando discinditur.

PR13

Decimotertio utrum aliquid ens ab alio, possit esse aeternum.

PR14

Decimoquarto utrum id quod est divisum a Deo per essentiam, possit semper fuisse.

PR15

Decimoquinto utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae.

PR16

Decimosexto utrum ab uno primo possit procedere multitudo.

PR17

Decimoseptimo utrum mundus semper fuerit.

PR18

Decimooctavo utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem.

PR19

Undevigesimo utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit maius sua parte. Sed, sicut dicit Philosophus, communis conceptio ex sententia Philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

AG2

Praeterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subiecto; nisi forte ipsamet sit subiectum; nam accidens absque subiecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subiecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

AG3

Praeterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia.

Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente ad ens.

AG4

Praeterea, Philosophus dicit, quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile; oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid de nihilo.

AG5

Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cuius actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subiecto recipi.

Sed contra Avicenna dicit, quod si calor esset a materia expoliatus, per se ipsum ageret absque materia; et tamen eius actio non esset sua substantia.

Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

AG6

Praeterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturae.

Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

AG7

Praeterea, si ex nihilo aliquid fiat, haec praepositio ex aut notat causam, aut ordinem.

Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia; et sic in proposito non denotat causam; similiter nec ordinem, quia, ut dicit boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

AG8

Praeterea, potentia activa secundum Philosophum, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentia autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subiectum transmutationis; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

AG9

Praeterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Huius autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet huius diversitatis causam assignare ex parte materiae.

Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

AG10

Praeterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

AG11

Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri eius sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subiectum, quod est contra creationis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit, quia quod factum est in permanentibus, est; quod tamen fit, non est. Hoc autem est impossibile.

Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

AG12

Praeterea, omne agens agit simile sibi.

Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu.

Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, praecipue a Deo, qui est purus actus; et sic quaecumque fiunt, fiunt ex praesupposita materia, et non ex nihilo.

AG13

Praeterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam absque omni forma, non potest forma eius esse similitudo.

Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

AG14

Praeterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quaedam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem.

Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

AG15

Praeterea, si aliquid fit ex nihilo aut fit ex eo sicut ex subiecto, sicut statua ex aere; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex aere infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subiecto, quia non ens non potest esse entis materia; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut aes infiguratum convertitur in aes figuratum; et ita oporteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

AG16

Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subiecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex aere autem per se, quia aeri accidit esse infiguratum.

Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subiecto; et ita non fit ex nihilo.

AG17

Praeterea, ei quod fit faciens dat esse.

Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil: ergo nihil constituitur in esse per illam actionem; et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo praeexistenti, et ita non ex nihilo.

SC1

Sed contra. Genes. I, 1: in principio creavit Deus caelum et terram, dicit Glossa, ex beda, quod creare est ex nihilo facere aliquid.

Ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

SC2

Praeterea, Avicenna dicit quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere.

SC3

Praeterea, virtus divina est potentior quam virtus naturae. Sed virtus naturae facit aliquid ens ex hoc quod erat in potentia.

Ergo virtus divina aliquid amplius facit, et ita facit ex nihilo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuitur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu: et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum huiusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile.

Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere.

Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, - et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam - et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio.

Et inde est quod in Lib. De causis, dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in Lib. De causis, quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, Philosophus dicit esse communem animi conceptionem vel opinionem naturalium, quia agens naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum; unde oportet esse aliquid subiectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia praeexisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V metaph., aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae. Philosophus autem utitur hoc argumento, in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo: sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum est, ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est, ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam.

In illud ergo esse quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod est finitum, talis transitus fieri potest, prout distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subiectum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod calor, si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quae requiretur ex parte agentis, sed non sine materia quae requiretur ex parte patientis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus naturae, eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud discurrit; et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita et omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quae est omnis motus principium, non est ex aliquo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologio.

Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod definitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinae sapientiae; quae ad complementum universi diversas naturas instituit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem eius quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere quod Deus potest aliquid facere extra universum tantum, vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continentur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit et factum est; et similiter est in omnibus mutationibus momentaneis; simul enim aer illuminatur et illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens.

Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui.

RA13

Et sic etiam patet responsio ad decimumtertium.

Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio designat carentiam alicuius quod natum est haberi vel debet haberi. Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum.

Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura; ens enim et non ens non possunt esse simul; color autem et figura simul esse possunt. In autem ex quo aliquid fit, debet esse in contingens ei quod fit, ut dicitur I phys., quod non contingat simul esse.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod si ly ex nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subiecti.

Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est, in corp. Art..

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum creatio sit mutatio.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V phys..

Sed hoc habet creatio: nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

AG2

Praeterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente; quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

AG3

Praeterea, quanto est maior distantia inter terminos, tanto maior est mutatio. Maior enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente.

Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, fit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

AG4

Praeterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius: quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

AG5

Praeterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum; quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur: ergo creatio est mutatio.

SC

Sed contra, species motus vel mutationis sunt sex, secundum Philosophum in praedicamentis. Nulla autem earum est creatio ut patet per singula inducenti. Ergo creatio non est mutatio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontinentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur, contingit simul esse.

Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur.

Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam.

Quandoque vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies.

Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subiectum eorum quae in tempore aguntur.

In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut praedictum est, in corp. Art.. Hoc autem in creatione non est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subiectum privationi et formae, et non est in actu existens: et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus; quod in creatione non est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ubi est maior distantia terminorum, est maior mutatio, supposita identitate subiecti.

RA4

Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subiecti: alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subiectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet obiectio.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit.

TTB

Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura.

AG1

Ut enim dicitur in libro de causis, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente: quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

AG2

Praeterea, omne quod est in rerum natura, aut est creator aut creatura. Sed creatio non est creator, quia sic esset ab aeterno; nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quae etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

AG3

Praeterea, omne quod est, vel est substantia vel accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subiectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subiectum.

Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

AG4

Praeterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subiectum non est res generata, sed magis terminus; subiectum vero eius est materia prima, ut dicitur in de generat. Et corrupt.. Ergo nec subiectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subiectum eius sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia.

Ergo creatio non habet subiectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

AG5

Praeterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est relatio, ens simpliciter neque supponitur neque aequatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

AG6

Praeterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum a quo esse habet; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est; continue aliquid crearetur: quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio: et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione, sicut aequalitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta; et ita sequitur quod sit aliquid increatum: quod est impossibile.

AG8

Praeterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur, in III phys., quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiae, ut supra, argum. 3, dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

SC1

Sed contra. Si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

SC2

Praeterea, ex hoc Deus est Dominus creaturae, quia eam creando in esse produxit.

Sed dominium est quaedam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

CO

Respondeo. Dicendum quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est iudicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturae. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus.

Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem.

Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum.

Et hoc expresse dicit magister in I Sent. Distinct. 30.

Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum.

Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis.

Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri, et in termino motus. Nam ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus iam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quocummodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem.



Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptions importatae. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua metaph.. Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus.

RA3

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subiecto ipsum generatum, sed eius materiam; sed ratione relationis habet subiectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens; quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit, sed est entis creati ad creatorem; unde patet quod est relatio suppositionis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconueniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super genes. Ad litt.. Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine.

RA7

Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, in quantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturae ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut dionysius dicit, lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere. Ergo et creaturae inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis; et ita creationis actus creaturae communicatur.

AG2

Praeterea, illud quod communicatum creaturae non trahit ipsam extra terminos creaturae, est alicui creaturae communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam nova genera condere creaturarum. Sed posse creare, si creaturae communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturae. Ergo posse creare est creaturae communicabile.

Probatio mediae. Illud dicitur extra terminos creaturae rem aliquam ponere quod rationi creaturae repugnat. Posse autem creare non repugnat rationi creaturae, nisi propter infinitatem virtutis quae videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur; nam unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum de natura alterius participat.

Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam; et sic relinquatur quod potentiae finitae possit esse creationis actus; et sic posse creare rationi creaturae non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturae.

AG3

Sed diceretur, quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis quorum utrumque est natura quaedam, sicut sunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum est natura, sicut in privatione et habitu, affirmatione et negatione. Sed contra, praedicta oppositio locum habet in contrariis secundum hoc quod ad invicem distant; quod quidem eis competit in quantum opposita sunt. Sed causa oppositionis in contrariis et radix, est oppositio affirmationis et negationis, ut probatur.

Ergo in oppositione affirmationis et negationis maxime debet locum habere.

AG4

Praeterea, secundum Augustinum tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, et tertio modo in propria natura. Propter quod genes., I, 1-2, dicit: dixit, fiat, et factum est.

Modus autem quo res dicuntur in angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatae procedant ut sint in propria natura a verbo creatoris cognitione angelica mediante; et sic videtur quod mediantibus Angelis res creentur.

AG5

Praeterea, nihil et aliquid plus distant quam aliquid et esse, cum nihil et aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, et per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cuiusmodi est potentia creaturae, fiat omnipotentia, cuius est creare. Et sic communicari potest creaturae quod creet.

AG6

Praeterea, lux spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis se ipsam multiplicat. Ergo Angelus, qui est lux spiritualis secundum Augustinum, potest se ipsum multiplicare. Sed hoc non potest facere nisi creando. Ergo Angelus potest creare.

AG7

Praeterea, cum formae substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat Philosophus, non possunt deduci in esse nisi per creationem. Sed natura creata disponit materiam ad formam. Ergo ministerio aliquid operatur ad creationem; et sic communicari potest creaturae, quod habeat in creatione ministerium.

AG8

Praeterea, opus iustificationis est nobilior quam creationis, cum gratia sit supra naturam.

Unde et Augustinus dicit quod maius est iustificare impium quam creare caelum et terram. Sed in iustificatione impii ministerium exhibet creatura: sacerdos enim dicitur ut minister iustificare, sive peccata remittere. Ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

AG9

Praeterea, oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in VII metaph..

Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quae sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.

AG10

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod illa quae est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturae communicet.

AG11

Praeterea, in eodem Lib. Dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiae suae, in quantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam quae est sub ipsa: ergo est eius causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit, quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse; et sic videtur quod creaturae corporales creentur mediantibus spiritualibus.

AG13

Praeterea, duplex est cognitionis genus; una siquidem cognitio est ad rem, et alia quae est a rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quae est a rebus, cum careat potentiis sensitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilibus ad intellectum.

Ergo cognoscit res cognitione quae est ad rem, quae est similis divinae cognitioni.

Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita et scientia Angeli rerum causa esse videtur.

AG14

Praeterea, duplex est modus quo res in esse exeunt: unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem: alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quae est rerum naturalium, potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quae est potentior, qualis est virtus Angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est maioris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod Angelus possit creare.

AG15

Praeterea, infinito non est maius aliquid.

Sed infinitae potentiae est educere aliquid de nihilo in esse: alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse maior quam ista. Et sic non est maius facere creaturam ex nihilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest. Ergo et secundum.

AG16

Praeterea, quanto maior est resistentia patientis ad agens, tanto maior est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens; non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare. Ergo potest creatura creare.

SC1

Sed contra. Ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitae virtutis. Ergo creare est infinitae virtutis; et ita non potest alicui creaturae communicari.

SC2

Praeterea, superiores creaturae ut Angeli, secundum dionysium dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem: ex quo haberi potest quod nullius creaturae virtus est sua essentia, et sic nulla creatura agit se tota, cum id quo res agit sit virtus eius. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura potest aliquid effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam praesupponit.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit, quod Angeli non possunt esse creatores alicuius rei, nec boni nec mali. Inter ceteras vero creaturas Angelus est nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

SC4

Praeterea, eiusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creaturae non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quae si se rebus subtraheret, in momento deficerent, secundum Augustinum.

Ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

SC5

Praeterea, illud quod est alicuius proprie proprium, alteri convenire non potest.

Sed creare dicitur communiter proprium esse Deo. Ergo creare non potest alteri convenire.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quorundam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Lib. De causis; et in metaphys. Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum.

Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum; unde Damascenus dicit: quicumque dixerit Angelum aliquid creare, anathema sit.

Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturae ut per eius ministerium Deus aliquid crearet.

Et hoc ponit magister in 5 dist., IV libro sententiarum.

Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturae communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque praesuppositione materiae praeeistentis et alicuius prioris agentis: hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quae secundum esse non praecedat sed sequitur actionem.

Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit, ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis quae sunt virtutes activae in natura.

Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis.

Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt Angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest; unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causae. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi; hoc enim est proprium causae primae; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum.

Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquid aliud effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit.

Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem.

Nam esse per creationem, bonum vero et vita et huiusmodi, per informationem, ut in libro de causis habetur. Et hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latrae cultus exhibebatur. Magister vero in IV sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum.

Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus apparet.

Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto maiori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae.

Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est.

Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem; illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius eius est creare.

Quarta ratio est, quia cum omnes secundae causae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in Lib. De causis probatur; oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare.

Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiae ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium: quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indiget.

Si ergo sit aliqua potentia finita quae de nulla potentia praesupposita aliquid operetur, oportet eius esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur IV physic.. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in reducendo ad finem, praeexistunt ea quae sunt ad finem: et ideo non impossibile est per actionem alicuius cooperari Deo ad hoc quod res aliquae in finem ultimum reducantur. Sed in universali educatione rerum in esse, nihil praesupponitur; unde non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum; puta si sint calor et frigus infinita.

Ex parte autem altera, quando alterum est finitum; sicut si calor esset infinitus, et frigus finitum. Distantia ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

RA3

Tertium concedimus, non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppositorum sit natura quaedam an alterum tantum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum, non secundum rationem operativae virtutis: unde res non producuntur a Deo mediantibus Angelis operantibus, sed solum Angelis cognoscentibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest.

Sic ergo dicendum quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur: et ideo non potest esse potentia infinita.

RA6

Ad sextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat se non per creationem novae lucis, sed diffundendo se super materiam: quod de Angelis dici non potest, cum sint substantiae per se stantes.

RA7

Ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur.

Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cuius materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quaedam creantur nulla materia praesupposita, nec ex qua nec in qua, sicut Angeli et corpora caelestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in opere iustificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta iustificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione praedicta.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis.

Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo simulantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis. Tamen haec obiectio non est ad propositum: quia supposito quod creaturae a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo, similitudine non existente.

RA10

Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro de causis invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.

RA11

Et similiter dicendum ad undecimum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de anima, quae communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formae.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Angelus non cognoscat res cognitione quae est a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione quae sit causa rerum: est enim cognitio eius media inter duas cognitiones praedictas. Cognoscit enim res naturali cognitione, quae est per rerum similitudines in eius intellectum effluxas a divino intellectu; ut sic eius cognitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quaedam similitudo divinae cognitionis, quae res causat.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, in quantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum, et etiam facilius vel minus faciliter: unde non oportet, si virtus Angeli virtutem naturae materialis excedat, quod possit aliquid facere de puro non esse, natura educente aliquid de potentia in actum; sed quod hoc possit multo facilius quam natura; sicut etiam Augustinus dicit, quod Daemones seminibus naturae occultius et efficacius operantur quam nos operari sciamus.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod nulla est maior potentia quam potentia creandi: nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat quod alicui creaturae potentiam creandi communicet, eo quod creaturae communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectum potentiae facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quae fieri non potest; sicut Deus non potest facere Deum, non propter defectum suae potentiae, sed quia Deus a nullo fieri potest; et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in actu potest attendi difficultas dupliciter: uno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem; et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his quae mutuo agunt et patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis: et sic corpora caelestia, quae contrarium non habent agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis; multo minus Deus.

Alio modo, qui generalis est, secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto maior est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subiecta, quantumcumque intenso, manifestum est maioris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Cum enim causa sit potentior effectui, illud quod est possibile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo, cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit.

Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

AG2

Praeterea, omnia quae a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creaturarum est esse, ut habetur in Lib. De causis.

Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

AG3

Praeterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit in quantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata.

SC

Sed contra. Est quod dicitur Rom. XI, 36: ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.

CO

Respondeo. Dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat priores Philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi Philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi Philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem.

Posteriores vero Philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praesupponebatur.

Posteriores vero Philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum.

Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est haec. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat.

Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis.

Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi.

Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis.

Haec est ratio Avicennae.

Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum sit unum tantum creationis principium.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim dionysius: non est causa mali bonum. Aliquod autem malum est in mundo. Aut ergo est causatum ab aliqua causa quae non est bonum; aut nullo modo est causatum, sed est causa prima; et utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia: nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum.

AG2

Sed diceretur, quod bonum non est causa mali per se, sed per accidens. Sed contra, omnis effectus qui est alicuius causae per accidens, est alterius causae per se; cum omne per accidens ad per se reducat. Si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicuius alterius; et sic idem quod prius.

AG3

Praeterea, effectus causae per accidens, accidit praeter intentionem causae, et non fit.

Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequeretur quod malum non sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis principium, ut supra, art. Praeced., ostensum est.

Ergo malum est creationis principium.

AG4

Praeterea, nullum nocumentum accidit in effectu praeter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam quam vitare non potest. Sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia neque ignorantia.

Ergo malum, quod nocivum est, Dei effectibus non potest praeter intentionem provenire.  
Nam Augustinus dicit, quod ideo dicitur malum, quia nocet.

AG5

Praeterea, quod est per accidens est ut in paucioribus, ut habetur in II physic..

Malum autem est ut in pluribus, ut habetur in II topic.. Ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

AG6

Praeterea, malum, secundum Augustinum, non habet causam efficientem sed deficientem.

Sed causa per accidens est causa efficiens.

Ergo bonum non est causa mali per accidens.

AG7

Praeterea, quod non est, non habet causam; quia quod non est, neque causa neque causatum est. Sed malum nihil est, secundum Augustinum.

Ergo malum non habet aliquam causam nec per se nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

AG8

Praeterea, secundum Philosophum, illud cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius invenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo. Ergo ipse est causa malitiae in omnibus malis; et sic est unum principium omnium malorum, sicut et bonorum.

AG9

Praeterea, secundum dionysium, bonum contingit uno modo: sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore, et malum etiam indigebit creatore; et sic idem quod prius.

AG10

Praeterea, quod non est non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in praedicamentis, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est ens: et sic indiget aliquo create: unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

AG11

Praeterea, utrumque contrariorum est natura aliqua positive: contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo est natura aliqua; et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, differentiae constitutivae speciei significant naturam aliquam; unde uno modo natura est unumquodque informans specifica differentia, ut boetius dicit.

Sed malum est differentia constitutiva speciei alicuius: bonum enim et malum sunt differentiae habituum.

Ergo malum est natura aliqua; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, Eccli. XXXIII, 15: contra malum bonum est, et contra vitam mors, sic et contra virum iustum peccator. Si ergo est unum creationis principium bonum, oportet esse aliud malum quod sit ei contrarium.

AG14

Praeterea, intentio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio peius. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus: et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum.

AG15

Praeterea, Matth. VII, 18, dicitur: non potest arbor bona fructus malos facere. Aliquid autem invenitur esse malum in mundo.

Ergo non potest esse fructus, id est effectus, causae bonae, quae per arborem bonam significatur; et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

AG16

Praeterea, genes. I, 2, dicitur quod in principio creationis rerum erant tenebrae super faciem abyssi. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non potest esse creatio tenebrarum.

Ergo creatio quae ibi describitur, non est a bono principio, sed a malo.

AG17

Praeterea, omne quod exit ab aliquo, attestatur ei a quo exit, in quantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo, nec habet in ipso aliquam similitudinem. Ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

AG18

Praeterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo nec in actu nec in potentia. Ergo non est a Deo; et sic idem quod prius.

AG19



Praeterea, sicut generatio est motus naturalis, ita et corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam.

Ergo sicut forma inducitur ex intentione naturae, ita et privatio: et sic oportet quod malum, quod est privatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut et forma.

AG20

Praeterea, omne agens, agit ex praesuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccat, non agit ex praesuppositione divinae actionis: nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium, quod non potest a sua deformitate separari, quae non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

AG21

Sed diceretur, quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas.

Sed contra est quod Commentator dicit: impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam, et alterius ad formam. Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potest esse deformitas peccati ab uno auctore, et substantia ab alio.

AG22

Praeterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex.

Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore.

AG23

Praeterea, macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratiae privatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei auctor cuius est ultor, secundum fulgentium, et cum non sit ab aeterno, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quae non est Deus.

AG24

Praeterea, Eccle. III, 14, dicitur: didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum. Haec autem corruptibilia in aeternum non perseverant. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

AG25

Praeterea, omne agens agit sibi simile.

Sed huiusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia: nam Deus spiritus est, ut habetur Ioan. IV 24. Ergo huiusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius.

AG26

Praeterea, natura semper fecit quod melius est, secundum Philosophum et hoc ex bonitate naturae provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturae. Ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus; quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

SC1

Sed contra. Est quod habetur Isai. XLV, vers. 6: ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ergo Dominus faciens omnia haec.

SC2

Praeterea, malum non radicatur nisi in natura boni, ut manifestat dionysius.

Hoc autem non esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona: alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

SC3

Praeterea, Philosophus probat, esse unum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diversa creationis principia prima: nam unum principium non gubernaret nec moveret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi unum tantum creationis principium.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dictum est, antiqui Philosophi specialia principia tantum naturae considerantes, ex consideratione materiae in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant: ita quod ex consideratione contrariorum, quae cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia constituerent: et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione.

Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint: unde non attribuebant eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt: et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I physic.. Sed inter eos empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem: et hic, ut habetur I metaph., primo posuit bonum et malum principia.

Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum aequaliter iudicabant; cum tamen oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius: et propter hoc unum est perfectum et aliud imperfectum, et

unum melius et aliud peius, ut habetur I phys.. Et exinde provenit quod tam bonum quam malum, quae videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi quasdam naturas diversas. Et inde fuit quod Pythagoras posuit duo genera rerum, scilicet bonum et malum; et in genere boni posuit omnia perfecta, ut lucem, masculum, quietem et huiusmodi; et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et huiusmodi.

Tertius defectus fuit, quia iudicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam, vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectarum, iudicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, et non ducere originem a causa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quae est quid imperfectum, posuit in genere mali.

Et ex hac radice provenit quod Manichaei corruptibilia, quae respectu incorruptibilium; et visibilia, quae respectu invisibilium; et vetus testamentum, quod respectu novi testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et praecipue, cum viderent alicui creaturae bonae, utpote homini, provenire aliquod nocumentum ex aliquibus visibilibus et corruptibilium creaturarum.

Hic autem error est omnino impossibilis; sed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod est bonum: quod quidem tribus rationibus ostenditur ad praesens.

Quarum prima est, quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune, quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in praecedenti quaestione, art. Praec., est habitum. Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi: unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem, in quantum huiusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit, scilicet quod sit appetibile; et sic patet quod supra quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum scilicet caelum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia in ipso caelo invenitur situs diversitas in quam sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se nec per accidens moveatur.

Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum.

Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit in quantum malum est, sed unumquodque agens agit in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; ac per hoc, secundum quod bonum est.

Ex utraque ergo parte positio est impossibilis qua ponitur malum esse principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba dionysii qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est praeter intentionem et generationem.

Tertia ratio est, quia, si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum principium non reductis, non possent in unum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem, nisi forte multa casualiter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere.

Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur, sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus caelestibus. Nec potest dici, quod haec casualiter eveniant, nam non contingeret ita semper vel in maiori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus concludit quod unus est principatus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse per se loquendo, factum; et pro tanto dicit dionysius, quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de effectu qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: unde nec proprie effectus dici potest.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, malum est incidens effectibus; sed non est factum, per se loquendo; quod ex hoc patet quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quaedam. Sicut enim malum per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causae, ut probatum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod, secundum Augustinum, Deus est adeo bonus quod numquam aliquod malum esse permetteret, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum malum esse permetteret; non enim esset bonum patientiae, nisi accidente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias: quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superveniens illi causae agenti; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia huiusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autem, circa quae sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum, sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamvis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni.

Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male.

RA6

Ad sextum dicendum, quod duplex est causa per accidens. Una quae aliquid operatur ad effectum; sed dicitur causa eius per accidens, quia praeter intentionem ille effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quae nihil operatur ad effectum; sed ex eo quod accidit causae agenti, causa per accidens nominatur; sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo quod accidit aedificatori. Similiter duplex est effectus per accidens. Unus ad quem potest terminari actio causae, licet praeter eius intentionem accidat, sicut inventio thesauri; et talis effectus licet sit huiusmodi causae per accidens, potest esse alterius causae effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens; quia, sicut iam dictum est, non potest esse terminus alicuius actionis.

Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicuius agentis; sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens aedificatoris; et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens.

RA7

Ad septimum dicendum, quod malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est privatio; quae secundum Philosophum est negatio alicui subiecto inhaerens: nam privatio est negatio in substantia; unde ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo praedicto.

RA8

Ad octavum dicendum, quod malum per prius inest diabolo quam aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit eius essentia vel accidens ex principiis propriae naturae derivatum.

Nec obstat, si ipse est aliis peior, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiae ad ipsum, sed per accidens, quia amplius peccavit.

Illa autem principia aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur per se, et non secundum accidens.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est quod solum uno modo contingat; nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus eius perfectio quasi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, est imperfectum, et per consequens malum; unde ex imperfectione mali est quod malum multipliciter contingit; et ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod verbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est. Habet tamen eius opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positive dicatur malum vero privative, ut dictum est; sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio habet rationem mali; et sic bonum et malum quodammodo convertuntur cum ente et cum privatione entis.

In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in X metaph., includitur privatio et habitus; et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius reducitur ad bonum; et alterum quod est imperfectius reducitur ad malum. Unde Philosophus dicit, quod altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet, et pro tanto bonum et malum possunt dici contrariorum genera.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam, sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adiunctam privationem perfectionis debitae.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod malum, in quantum est privatio sola, non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adiungitur intentioni finis indebite, in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, nisi in quantum cum hoc fine non potest stare debitus finis: sicut cum fine delectationis carnalis non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animae specialiter bonum et malum poni dicuntur, quia morales actus, et per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quae est principium proprium malorum actuum. Bonum vero et malum dicuntur per comparisonem ad finem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur contra malum esse bonum sicut unum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo provenientia ex uno primo principio; quorum unum per se provenit, et aliud per accidens; quod patet ex eo quod subditur: et sic intueri in omnia opera altissimi, etc..

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Dominus per arborem bonam intelligit causam boni, non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum; et simile est de arbore mala; unde per arborem malam haereticos vult intelligi, qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex fructibus: et hoc etiam patet per similitudinem attendenti; nam fructus non est arbor causa prima, sed radix.

Si tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus, sicut dionysius videtur accipere: tunc respondendum est, quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod tenebrae, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere; non tamen malum, quia illa sola carentia boni et mali rationem inducit quae est eius quod potest et debet inesse.

Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum; vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis provenit quod aerem sine luce creavit, sed ab eius sapientia: cuius ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod obiectio illa procedit, ac si malum haberet causam per se, quod supra ostensum est falsum esse.

RA18

Et similiter dicendum ad decimumoctavum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod aliter se habet natura ad generationem et corruptionem.

Forma enim quae est terminus generationis, est per se intenta tam a natura generali quam a natura particulari: privatio vero est praeter intentionem naturae particularis; est autem secundum intentionem naturae generalis, non quidem ut per se intenta, sed quia sine privatione alicuius formae non potest alia forma introduci; et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod in actu peccati quidquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam; quod vero est ibi deformitatis reducitur sicut in causam in liberum arbitrium; sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in primam causam; quidquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur: sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur; unde ratio non sequitur.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per necessitatem naturae, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam: quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causae aequari. Deus vero non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem: unde potest simplicia et composita mutabilia et immutabilia facere.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiae privationem, tamen cum respectu ad actum peccati praecedentem, qui huius privationis causa fuit vel esse potuit: et sic non oportet quod habeat maculam alicuius peccati, qui actum peccati illius non commisit.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod opera Dei perseverant in aeternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi: praeterit enim figura huius mundi, ut dicitur I Cor. VII, 31.

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum, quod Deus licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificata artifici simulantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo simulantur quantum ad eius naturam, in quantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent.

RA26

Ad vicesimumsextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor; hoc enim unicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturae unius ordinis essent.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum Deus operetur in operatione naturae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis, et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

AG2

Sed dices, quod virtus activa naturae dependet in sua operatione ab operatione divina.

Sed contra, sicut operatio naturae creatae dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis caelestis: nam corpus caeleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus caeleste operetur in quolibet corpore elementari agente. Ergo non est dicendum, quod Deus operetur in quolibet operatione naturae.

AG3

Praeterea, si Deus operatur in quolibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis.

Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturae; unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes: creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversae: nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

AG4

Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius. Sed contra, ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei et operatio naturae non se habent secundum prius et posterius.

AG5

Praeterea, quodcumque Deus aliquam naturam instituit, ex hoc ipso dat ei omnia illa quae sunt de ratione illius naturae; sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiae, quae est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur in V metaph.. Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent.

Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

AG6

Sed dices, quod virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute divina continerentur. Sed contra, non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat, est operatio ad illam virtutem constituendam vel conservandam.

Non ergo propter hoc potest dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

AG7

Praeterea, si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum; quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab

actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertransire, nunquam completeretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

AG8

Praeterea, posita causa ex necessitate naturae agente, sequitur eius actio nisi per accidens impediatur, eo quod natura est determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturae: ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

AG9

Praeterea, ea quae sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio naturae sunt omnino disparatae; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab actione naturae; et ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

AG10

Praeterea, creatura in se considerata, Dei similitudinem habet, in quantum actu est, et actu agit; et secundum hoc est divinae bonitatis particeps. Hoc autem non esset, si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum sine hoc quod Deus in ea operetur.

AG11

Praeterea, duo Angeli in uno loco esse non possunt, ut a quibusdam dicitur, ne operationum confusio sequatur; quia Angelus ubi est, ibi operatur. Plus autem distat Deus a natura quam unus Angelus ab alio. Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

AG12

Praeterea, Eccli. XI, 14, dicitur, quod Deus fecit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

AG13

Praeterea, voluntas est domina sui actus.

Hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante; cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

AG14

Praeterea, liberum est quod causa sui est, ut dicitur in I metaph.. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra est libera in agendo. Ergo potest agere, nulla alia causa in ipsa operante: et sic idem quod prius.

AG15

Praeterea, causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura, sicut causa prima in secunda; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.

AG16

Praeterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causae operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod sufficienter operatur.

Ergo superflueret omnis operatio naturae et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum; nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Is. XXVI, vers. 12: omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.

SC2

Praeterea, sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura; non enim sine operatione naturae, artis operatio efficitur, sicut igne emollitur ferrum ut percussione fabri extendatur. Ergo et Deus in operatione naturae operatur.

SC3

Praeterea, secundum Philosophum, homo generat hominem et sol. Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab actione solis, ita et multo amplius actio naturae dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura etiam Deus operatur.

SC4

Praeterea, nihil potest operari nisi sit ens.

Sed natura non potest esse nisi Deo operante; in nihilum enim decideret nisi divinae potentiae actione conservaretur in esse, ut patet per Augustinum super genes. Ad litteram.

Ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

SC5

Praeterea, virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam.

Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa.

Ergo secundum quod est in natura operatur.

Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio.

Ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt: attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti.

Quidam enim loquentes in lege maurorum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes huiusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in alio subiecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta.

Sed si obiiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret.

Haec autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi.

Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat.

Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra.

Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae: sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requiretetur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret.

Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subiecto in subiectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quia simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum virtute accidentis quod alicui subiecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebra etiam in libro fontis vitae dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius.

Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subiectam materiam in quam agat; corporali autem substantiae non subiicitur aliqua materia, et sic videtur quod agere non possit. Secunda est quia quantitas impedit actionem et motum: cuius signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis quae est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens, substantiae autem mediae sunt agentes et patientes; unde oportet substantiam corporalem, quae est ultima, esse patientem tantum et non agentem.

Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiantur, tunc non quaelibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in alia agere poterit. Item in praedictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiae, et non ratione suae formae, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiae enim corporali competit esse ultimum entium, et non habere inferius subiectum, ratione materiae, non autem ratione formae; quia ratione formae est inferius subiectum omnis substantia in cuius materia est in potentia forma illa quam haec res designata habet in actu.

Et inde sequitur quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius, et e converso.

Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantiae spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat.

Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum ut in VI physic. Probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis.

Hoc enim reprobatur in IV cael. Et mundi.

Unde et quantitas addit in velocitatem motus naturalis; nam corpus grave quanto est maius, tanto velocius Deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium non

tamen potest assignari ratio quare actionem impediatur, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activae, nisi quatenus formae activae in materia subiecta quantitati receptae, esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendat. Sed quamvis esse individuatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsaemet in alio subiecto esse non possint.

Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter.

Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV physic., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse.

Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum, faciunt videre.

Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit nisi sit movens non motum.

Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.

Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.

Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat.

Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum.

In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei.

Ipsam enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. De causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina.

Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in Lib. De caus., quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum.

Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste.

Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

RA1



Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione iam dicta, in corp. Art..

RA2

Ad secundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum et corporis elementaris ad corpus caeleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

RA3

Ad tertium dicendum quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

RA4

Ad quartum dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est.

RA7

Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura.

Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

RA8

Ad octavum dicendum, quod necessitas naturae, per quam calor agit, constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium; unde non excluditur virtus causae primae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod duo Angeli minus distant secundum gradum naturae quam Deus et natura creata; tamen in ordine causae et effectus, Deus et natura conveniunt, non autem duo Angeli; unde Deus in natura operatur, non autem unus Angelus in alio.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectum, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae.

Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.

la8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Deus operetur in natura creando; quod est quaerere: utrum creatio operi naturae admiscetur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Per hoc quod dicit Augustinus: apostolus, inquit, Paulus discernens interius Deum creantem atque formantem ab operibus creaturae quae admoventur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait: ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit.

AG2

Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione. Sed contra, Augustinus, ex auctoritate apostoli intendit in verbis praedictis distinguere operationem creaturae ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione, quia sic etiam natura creat; aliquid enim facit, ut ostensum est supra, art. Praeced., sed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba praemissa intelligere.

AG3

Praeterea, idem Augustinus subdit: sicut in ipsa vita nostra mentem iustificando formare non potest nisi Deus, praedicare autem extrinsecus evangelium etiam homines possunt; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum sive malorum Angelorum vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturae adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam.

Sed mentem nostram iustificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur esse. Ergo et creatione proprie dicta formas naturales creat.

AG4

Sed dices, quod formae naturales habent causam in subiecto, non autem gratia; et pro tanto gratia proprie creatur, non autem formae naturales. Sed contra, ut dicitur in Glossa genes. I, creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem haec praepositio ex quandoque importet habitudinem causae efficientis, sicut I corinth., VIII, 6: ex quo omnia, per quem omnia, quandoque autem habitudinem causae materialis, sicut habetur tobiae cap. XIII, 21-22: omnis circuitus murorum eius ex lapide candido et mundo; cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo causae efficientis (quia sic Deus rerum creaturarum causa efficiens non esset), sed negatur habitudo causae materialis. Formae autem naturales habent in subiectis causas efficientes, per quod differunt a gratia; habent etiam et materiam in qua, quod et gratiae competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiae quam naturalibus formis, per hoc quod est habere causam in subiecto.

AG5

Praeterea, formae artificiales non habent causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco.

Si ergo gratia propter hoc creari dicitur quia non habet causam in subiecto, pari ratione formae accidentales artificiales creabuntur.

AG6

Praeterea, id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formae non habent materiam partem sui: quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum, ut patet in principio secundi de anima. Cum ergo formae fiant quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; et sic fiunt ex nihilo, et per consequens creantur.

AG7

Sed diceretur, quod licet formae naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, et pro tanto non creantur. Sed contra, sicut aliae formae naturales, ita et anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo et similiter est de aliis formis naturalibus ponendum.

AG8

Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia, sicut aliae formae naturales.

Sed contra, nihil educitur de aliquo quod non est in eo. Sed ante finem generationis forma, quae est generationis terminus, non erat in materia; alias essent formae contrariae in materia simul. Ergo formae naturales non educuntur de materia.

AG9

Praeterea, forma quae est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens: et ita sequeretur latitatio cuiuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, et Aristoteles improbat in I phys..

AG10

Sed dices, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, sed incomplete. Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non praeexistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid, et sic non est simplex; cuius contrarium in principio sex principiorum habetur.

AG11

Praeterea, si non complete praeexistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum.

Illud autem complementum in materia non praeexistebat, quia sic fuisset ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

AG12

Sed dices, quod praeexistebat in materia incomplete, non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, et alio modo post: prius enim erat in potentia, sed post est in actu. Sed contra, ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturae non fit aliquid, nisi quod forma quae prius erat in potentia, postea fit actu; sequeretur quod per operationem naturae non sit aliqua generatio, sed alteratio sola.

AG13

Praeterea, in natura inferiori non invenitur aliquod activum principium, nisi accidens: nam ignis agit per calorem, qui est accidens; et similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa activa formae substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem; effectus autem non praeeminat causae, cum tamen forma substantialis praeevineat accidenti. Ergo forma substantialis non producitur per actionem naturae inferioris; et ita oportet quod sit per creationem.

AG14

Praeterea, imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animae nisi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis; et ita oportet quod sit per creationem et pari ratione omnes aliae formae naturales.

AG15

Praeterea, illud quod non est animatum nec vivum, non potest esse causa rei animatae viventis. Sed animalia quae generantur ex putrefactione, sunt res animatae viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia, a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animae sint per creationem a primo vivente, et pari ratione aliae formae naturales.

AG16

Praeterea, natura non agit nisi sibi simile.

Sed aliqua res naturalis invenitur generari, cuius similitudo in generante non praecessit.

Mulus enim neque equo, neque asino est similis in specie. Ergo forma muli non est per actionem naturae, sed per creationem; et sic idem quod prius.

AG17

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De vera relig., quod res naturales formis suis formatae non essent, nisi esset aliquid primum unde formarentur.

Hoc autem est ipse Deus. Ergo omnes formae sunt per creationem a Deo.

AG18

Praeterea, boetius dicit, quod ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia.

Formae autem quae sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideae rerum in mente divina existentes. Nam Angeli, qui possunt dici sine materia formae non sunt causae formarum naturalium, ut patet per Augustinum.

Ergo formae naturales non sunt per actionem naturae, sed a datore creante.

AG19

Praeterea, in libro de causis, dicitur, quod esse est per creationem.

Hoc autem non esset nisi formae crearentur: nam forma est essendi principium.

Ergo formae sunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

AG20

Praeterea, id quod est per se, est causa eius quod non est per se. Sed formae rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia.

Ergo earum causa est forma per se stans; et ita oportet quod formae naturales sint per creationem ab agente extrinseco; et sic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

SC1

Sed contra. Opus creationis distinguitur ab opere gubernationis et propagationis. Quod autem actione naturae agitur, pertinet ad opus gubernationis et ad rerum propagationem.

Ergo creatio operi naturae non admiscetur.

SC2

Praeterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formae sunt per creationem, non erunt nisi a Deo; et sic omnis actio naturae frustrabitur, cuius finis est forma.

SC3

Praeterea, sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis.

Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam, pari ratione et formae accidentales.

Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem. Ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque sicut perficiens neque sicut disponens; et sic cassa erit omnis naturae actio.

SC4

Praeterea, natura est ex similibus similia procreans. Sed generatum invenitur simile generanti secundum speciem et formam. Ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, et non per creationem.

SC5

Praeterea, diversorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum. Sed ex materia et forma fit unum simpliciter. Ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam et quod inducit formam.

Disponens autem materiam, est agens naturale.

Ergo et inducens formam; et sic formae non sunt per creationem, et ita creatio non admiscetur operibus naturae.

CO

Respondeo. Dicendum, circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere.

Ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus, qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu praeextiterit illud quod generatur.

Oportet autem quod praeexistat potentia et non actu; si enim non praeexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexisteret actu, non fieret: quia quod est, non fit.

Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam; posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non praesupponi, oportet esse ex agente qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas.

Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconueniens. Quia cum unumquodque natum sit simile sibi agere (nam unumquodque agit in eo quod actu est, hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est), non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit secundum quod actu est; inconueniens videtur, hoc generante praetermisso, aliud exterius inquirere.

Unde sciendum est, quod istae opiniones videntur provenisse ex hoc quod ignorabatur natura formae, sicut et primae provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiae.

Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod eis sit simpliciter sicut per formam substantialem: unde accidentia magis proprie dicuntur entis, quam entia, ut patet in metaphys..

Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quod fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales, ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur.

Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus, quod formae sunt ex agentibus naturalibus: nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens, esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma

tantum; sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis huiusmodi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis Augustini in operibus naturae creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiae indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturae opere aliquod creetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Augustini; non tamen referenda est ad effectus naturae, sed ad virtutes quibus natura operatur; quae per opus creationis naturae sunt inditae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

RA4

Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentiae educi non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inveniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen huiusmodi formae non excedunt naturae ordinem, sicut gratia; immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, ei proprie fieri posset sicut res per se subsistens.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiae, cum eius natura supra omnem materialem ordinem elevetur: quod eius intellectualis operatio declarat.

Et iterum haec forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat.

RA8

Ad octavum dicendum, quod forma, quae est generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconueniens duorum contrariorum unum esse actu et aliud in potentia.

RA9

Et per hoc patet responsio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu praeexistere in materia, sed latere.

RA10

Ad decimum dicendum, quod forma praeexistit in materia imperfecte; non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota praeexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu.

RA11

Et per hoc etiam patet responsio ad undecimum; patet enim quod non perficitur esse formae in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiae non esset.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam etiam substantia dividitur per potentiam et actum, sicut et quodlibet aliud genus.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum eius; sicut etiam in II de anima calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivae; et ideo non est inconueniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam in semine calor seminis agit ut instrumentum virtutis animae, quae est in semine: quae quidem licet imperfecta sit, tamen est impressio quaedam animae perfectae relictæ: est enim in semine ab anima generantis, et agit etiam in virtute corporis caelestis cuius est quasi instrumentum; et propter hoc non dicitur quod semen generet, sed quod anima et sol.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus; unde in eorum generatione efficit vis caelestis corporis inferiori materiae impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis caelestis cum virtute seminis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cuius similitudinis ex diversis speciebus sua species, quasi media generatur.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis, ita nec prima exemplaris forma, quae est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quae ad sibi similes formas agunt.

RA18

Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum.

Nam boetius, intelligit formas quae sunt in materia, provenire ex formis quae sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus, non sicut a proximis.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod forma naturalis, quae est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem eiusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione; sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem.

TTB

Et videtur quod propagetur cum semine.

AG1

Dicitur enim Gen. XLVI, 26: cunctae animae quae ingressae sunt cum Iacob in Aegyptum, et egressae sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum eius, sexaginta sex.

Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum semine.

AG2

Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine - sed contra, homo est quid compositum ex anima et corpore.

Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, ut prius.

AG3

Praeterea, accidens traduci non potest nisi subiectum traducatur, eo quod accidens de subiecto in subiectum non transeat. Sed anima rationalis est subiectum peccati originalis.

Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

AG4

Sed diceretur, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subiecto, est tamen in carne sicut in causa; unde per carnis traductionem traducitur. Sed contra, rom.

V, 12, dicitur: peccatum per unum hominem in mundum intravit, et per peccatum mors: et ita mors in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt. Glossa autem exponit: in quo homine peccatore, vel in quo peccato. Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud unum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur; et sic anima illius, quae peccati subiectum erat, traducitur in omnes.

AG5

Praeterea, omne agens agit sibi simile.

Sed omne agens agit per virtutem formae.

Ergo illud quod agit agens, est forma. Sed generans agens est. Ergo forma generati est per actionem generantis.

Cum ergo homo generet hominem, et anima rationali sit forma hominis; videtur quod anima rationalis sit per generationem, et non per creationem.

AG6

Praeterea, secundum Philosophum in II phys., causa efficiens in suo effectu incidit in idem specie. Sed homo sortitur speciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis.

AG7

Praeterea, filii simulantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Simulantur autem parentibus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animae. Ergo sicut corpora a corporibus, ita animae ab animabus traducuntur.

AG8

Praeterea, Moyses dicit, Levit. XVII, 11: anima carnis in sanguine est. Sed sanguis cum semine traducitur: praecipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. Ergo et anima cum semine traducitur.

AG9

Praeterea, embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animae; quia augetur et nutritur et sentit.

Sed operatio animae non est sine vita. Ergo vivit. Vitae vero corporis principium est anima.

Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima; quia tunc in uno corpore essent duae animae. Ergo ipsa anima quae prius erat in semine propagata, est anima rationalis.

AG10

Praeterea, diversae animae secundum speciem, constituunt diversas animas secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima quae non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversum ab homine; et sic ex illo non poterit homo fieri; quia diversae species animalis non transeunt in invicem.

AG11

Sed dices, quod huiusmodi operationes animae non conveniunt embrioni per animam, sed per aliquam virtutem animae, quae dicitur virtus formativa. Sed contra, virtus supra substantiam radicitur; unde ponitur media inter substantiam et operationem, ut habetur a dionysio.

Si ergo est ibi virtus animae, erit ibi animae substantia.

AG12

Praeterea, Philosophus dicit in XVI de animalibus, quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

AG13

Praeterea, secundum Philosophum, anima est actus viventis corporis in quantum huiusmodi. Sed si embrio vivit, et operationem vitae exercet per huiusmodi virtutem formativam, ipsa virtus erit actus eius in quantum est vivens. Ergo erit anima.

AG14

Praeterea, ut dicitur in I de anima, vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifestum est embrionem vivere ante infusionem animae rationalis, cum in eo operationes vitae inveniantur.

Ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

AG15

Praeterea, in II de anima, improbat Philosophus quod augeri non est actus ignis sicut principalis agentis, sed magis animae vegetabilis. Sed embrio ante adventum animae rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

AG16

Praeterea, si non est ibi anima vegetabilis ante adventum animae rationalis, sed virtus formativa; adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, sufficienter postmodum fiat in animali per animam. Ergo erit ibi otiosa; quod videtur esse inconveniens, cum nihil sit otiosum in natura.

AG17

Sed dices, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali. Sed contra, dispositiones non destruuntur adveniente forma, sed manent, et quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quaedam dispositio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non destruitur.

AG18

Praeterea, ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animae. Si ergo anima adveniente illa virtus destruitur, videtur quod aliquid agat ad sui destructionem; quod est impossibile.

AG19

Praeterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur; quod patet esse falsum.

AG20

Praeterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans; et aliud animae, quod non facit; et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant.

AG21

Praeterea, impossibile est quod actio unius agentis terminetur ad materiam, et alterius ad formam; alias ex forma et materia non esset unum simpliciter, cum unum factum sit per unam actionem. Sed actio naturae generantis terminatur ad corpus. Ergo et terminatur ad animam, quae est forma eius.

AG22

Praeterea, secundum Philosophum in libro XVI de animalibus, principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animae rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine

corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I et III de anima; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

AG23

Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate intelligendo quantum ad acquisitionem specierum intelligibilium, non autem postquam eas iam acquisivit. Sed contra, homo postquam acquisivit scientiam, impeditur in actione intellectus laeso organo phantasiae. Hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiae, phantasmatis non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed in utendo scientia acquisita.

AG24

Sed dices, quod impedimentum operationis intellectualis ex laesione organi phantasiae provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatis in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio et intellectus sunt in una essentia animae: unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur et intellectus. Sed contra est quod coniunctio potentiarum in una essentia animae est causa quare quando una potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur; sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit; et est etiam causa quare una potentiarum cessante a suo actu, alia in suo actu roboratur; unde caeci plerumque acutius audiunt.

Non ergo propter huiusmodi coniunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiae imaginativae impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

AG25

Praeterea, quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animae humanae creantur a Deo, et ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi quae est ex adulterio. Ergo ipse cooperabitur adulteris; quod videtur absurdum.

AG26

Praeterea, secundum Philosophum, perfectum unumquodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius, tanto magis potest sibi simile facere.

Sed animae rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quae sibi similes formas producant. Ergo virtute animae rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

AG27

Praeterea, anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro de causis dicitur, quod est creata in horizonte aeternitatis et temporis.

Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producantur.

AG28

Praeterea, Philosophus in XVI de animalibus dicit, quod spiritus qui exit cum spermate, est virtus principii animae et est res divina; et tale dicitur intellectus; et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine.

AG29

Praeterea, in eodem Lib., Philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, et anima est ex mare; et ita videtur quod anima sit per seminis propagationem, et non per creationem.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Isai. LVII, vers. 16: omnem flatum ego feci. Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creetur a Deo.

SC2

Praeterea, in Psal. XXXII, 15, dicitur: qui finxit singillatim corda eorum. Non ergo una anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

CO

Respondeo. Dicendum quod, circa hanc quaestionem antiquitus diversa dicebantur a diversis.

Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore.

Alii vero dicebant, omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et post modum corporibus seminatis coniungebantur, vel proprio motu voluntatis, secundum quosdam, vel Deo mandante et faciente, secundum alios.

Alii vero dicebant, animas simul cum creantur, corporibus infundi.

Quae quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino, et in libris quos scribit de origine animae; tamen primae duae postmodum iudicio ecclesiae sunt damnatae, et tertia approbata; unde dicitur in Lib. De ecclesiasticis dogmatibus: animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut luciferiani et Cyrillus et aliqui Latinorum praesumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per coniugii copulam seminari, ac formato iam corpore, animam creari et infundi.

Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam quae ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quaestio. Et hoc tribus rationibus potest videri ad praesens: prima est, quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc



declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animae, quae est intelligere et velle; necesse est ipsi rationali animae esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur.

Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta.

Generationes enim ex contrariis sunt, secundum Philosophum: unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi.

Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeae virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus spiritualem et incorpoream causare possit; nihil enim agit ultra suam speciem; immo agens oportet esse praestantius patiente, secundum Augustinum.

Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quae organum habet corporale; virtus etiam quae est in semine, non agit nisi mediante calore, ut dicitur in XVI de animalibus; unde, cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quae sit in semine.

Tertia ratio est, quia omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae, ut probatur in VII metaph.. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiae. Formae enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et haec est ratio Aristotelis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine; et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima vel intellectus, secundum quod dicitur in IX ethic., cap. IV.

RA2

Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale; unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium et per cuius voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in natura Adae erat natura omnium nostrum originaliter; ita et peccatum originale, quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter.

Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis, rationibus praedictis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii simulantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, in quantum est materia perfecta per animam.

RA9

Ad nonum dicendum, quod circa embrionis vitam sunt aliqui diversimode opinati.

Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animae rationalis progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem huiusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem quae postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu, cum non appareant animae actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animae vegetabilis, et postmodum animae sensibilis, et tandem animae rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in Lib. Quem fecit de homine.

Sed haec opinio non potest stare, quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quae nondum habet speciem animae; sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturae ad hoc quod ipsa eadem sit anima primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et Deinde rationalis.

Prima autem pars huius divisionis destruitur: primo quidem per auctoritatem Philosophi.

Dicitur enim in II de anima, quod potentia vitae quae est in corpore physico organico, cuius actus est anima, non est abiiciens animam, sicut semen et fructus; ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam quod anima caret.

Secundo, quia cum semen nondum sit ultima assimilatione membrum assimilatum (sic enim eius resolutio esset corruptio quaedam) sed sit superfluitas ultimae digestionis, ut dicitur in XV de animalibus, nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum; unde non potest esse quod in principio suae decisionis sit in eo anima. Tertio, quia dato quod cum eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali; quae cum non sit actus alicuius partis corporis, non potest deciso corpore decidi.

Secundam etiam partem divisionis praedictae patet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiae, sicut est in genere qualitatis) non potest esse quod illa virtus quae est a principio in semine, successive proficiat ad diversos gradus animae. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum; cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem praecedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis.

Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et post modum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes.

Sed contra hoc est quod dicitur: neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Iacobus et alii syrorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem quae rationem ministret. Et iterum impossibile est unius et eiusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid, sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiae, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subiectum iam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur.

Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam: quia quod est de genere substantiae nullius accidens esse potest, ut dicitur in I physic..

Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus eius; unde anima vegetabilis quae primo est in semine, per actionem naturae perducitur ad complementum animae sensibilis; et ulterius anima rationalis est actus et complementum animae sensibilis; unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis; et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab intrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem; et partim ab extrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem.

Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili, et sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituatur substantia animae in qua natura intellectualis erit ut formale, et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles, utpote de materia eductae, substantia animae humanae non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconueniens quod inductum est contra primam, scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum.

Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quousque perficiatur anima rationali: operationes autem vitae quae in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse: nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent se ipsa secundum operationes vitae, quod de non viventibus dici non potest; unde non potest esse quod nutriri et augeri, quae sunt propriae operationes viventis, sint in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris.

Et praeterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris, et non corpori embrionis; cum nutritiva deserviat individuo sicut generativa speciei. Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris.

Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formativa, quae huiusmodi operationes vitae in embrione exercet.

Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum, diversae operationes vitae, non possunt esse ab una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes.

Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suae decisionis non est anima, sed virtus animae; quae fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est, et consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animae. Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquae.

Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, una quae abiicitur et alia quae inducitur, quod totum fit simul in uno instanti: unde ante introductionem formae aeris semper manet ibi forma aquae; nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris.

In generatione autem animalis apparent diversae formae substantiales, cum primo appareat sperma, et postea sanguis, et sic Deinceps quousque sit forma hominis vel animalis.

Et sic oportet quod huiusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formativam, quae a principio est in semine, abiecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abiecta, iterum inducatur alia: et sic primo inducatur anima vegetabilis; Deinde ea abiecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abiecta, inducatur non per virtutem praedictam sed a creante, anima quae simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abiecta, inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore, nec animam rationalem traduci cum semine.

RA10

Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in semine a principio quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animae, ut dictum est, quae quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur, et dicitur virtus animae quia est ab anima generantis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet, ut dictum est, unde hoc argumentum concedimus.

RA13

Et similiter ad decimumtertium, decimumquartum et decimumquintum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod virtus formativa quae in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali; sicut et spiritus in quos fere tota substantia spermatis convertitur manent. Et illa quae prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formae in agendo.

RA17

Et per hoc patet solutio ad decimumseptimum et decimumoctavum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatum a generante, et separatim animae a

creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particeps per animam sibi unitam.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius.

Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinae virtutis ut supra, ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam obiecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in III de anima.

Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, laeso organo phantasiae: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatis non solum quasi accipiens a phantasmatis dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatis dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

RA23

Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium et vicesimumquartum.

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris, ut Gregorius Nyssenus dicit.

Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturae, quae est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit.

RA26

Ad vicesimumsextum dicendum, quod anima, cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et hoc provenit ex eius perfectione, ut ex praedictis potest patere.

RA27

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis; unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferiores creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles.

RA28

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod virtus illa quae est in semine, a Philosopho vocatur intellectus, ut dicit Commentator, propter quamdam similitudinem: quia sicut intellectus operatur absque organo, ita et illa virtus.

RA29

Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum de anima sensibili, non de rationali.

¶a10 Articulo 10

TTA

Decimo quaeritur utrum anima rationalis sit creata in corpore, vel extra corpus.

TTB

Et videtur quod sit creata extra corpus.

AG1

Eorum enim quae sunt idem secundum speciem, est idem modus prodeundi in esse.

Sed animae nostrae sunt eiusdem speciei cum anima Adae. Anima autem Adae fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Augustinus dicit.

Ergo et aliae animae humanae extra corpus creantur.

AG2

Praeterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quae ad eius perfectionem pertinet. Sed animae rationales magis pertinent ad perfectionem universi quam etiam substantiae corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia.

Si ergo animae rationales a principio non fuerunt omnes creatae, sed quotidie creantur cum corpora generantur; sequitur quod universum sit imperfectum ex eo quod desunt sibi nobilissimae partes eius. Hoc videtur esse inconveniens. Ergo animae rationales sunt a principio extra corpora creatae.

AG3

Praeterea, theatralibus ludis videtur esse simile, quod tunc universum destruat, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, et tunc completissima universi perfectio erit, si animae simul creantur cum corpora generantur. Ergo secundum hoc divina gubernatio, quae mundum regit, erit similis ludo; quod videtur esse absurdum.

AG4

Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni universi deesse aliquid secundum numerum, cum tamen quantum ad omnes eius species sit completum. Sed contra, species rerum ex hoc quod, quantum in ipsis est, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad essentialem perfectionem universi, utpote per se intentae ab universi auctore. Individua vero, quae non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animae autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent. Ergo si a principio omnes animae rationales defuerunt; ita fuit universum imperfectum, ac si aliquae species universi defuissent.

AG5

Praeterea, Macrobius super somnium scipionis, duas portas in caelo posuit: unam Deorum, et aliam animarum, in cancro scilicet, et capricorno; per quarum alteram animae ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animae extra corpus in caelo crearentur. Ergo animae extra corpora creatae sunt.

AG6

Praeterea, causa efficiens praecedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis, ut dicitur in II de anima.

Ergo est ante corpus, et ita non creatur in corpore.

AG7

Praeterea, in libro de spiritu et anima, dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet irascibilitatem et concupiscibilitatem. Sed haec non possunt esse in anima antequam anima sit.

Ergo anima est antequam corpori uniatur, et ita non creatur in corpore.

AG8

Praeterea, substantia animae rationalis tempore non mensuratur: quia, ut dicitur in Lib. De causis, est supra tempus; nec iterum mensuratur aeternitate, quia hoc solius Dei est. In Lib. Etiam de causis dicitur, quod anima est infra aeternitatem.

Ergo mensuratur aevo, sicut et Angeli: et ita eadem est mensura durationis Angeli et animae. Cum ergo Angeli sint creati a principio mundi, videtur quod etiam animae tunc sint creatae, et non in corporibus.

AG9

Praeterea, in aevo non est prius et posterius: alias a tempore non differret, ut quibusdam videtur. Sed si Angeli ante animas essent creati, vel una anima post aliam crearetur, esset in aevo prius et posterius, cum mensura animae sit aevum, ut ostensum est.

Ergo oportet omnes animas simul creati cum Angelis.

AG10

Praeterea, unitas loci attestatur unitati naturae: unde et diversorum corporum secundum naturam, diversa sunt loca. Sed Angeli et animae conveniunt in natura, cum sint substantiae spirituales et intellectuales. Ergo animae creatae sunt in caelo empyreo, sicut Angeli, et non in corporibus.

AG11

Praeterea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur; unde ignis locus altior est quam aeris vel aquae.

Sed anima est multo simplicior substantia quam aliquod corpus. Ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, et non in corpore.

AG12

Praeterea, cuiuslibet rei ultima perfectio est secundum quod est in proprio loco; cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animae est in caelesti habitatione. Ergo ibi locus est congruens naturae eius; et ita videtur quod ibi sit creata.

AG13

Praeterea, genes. II, 2, dicitur: requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat. Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animae crearentur.

Ergo animae non creantur in corpore, sed creatae sunt a principio extra corpus.

AG14

Praeterea, opus creationis praecedit opus propagationis. Hoc autem non esset, si simul animae crearentur dum corpora propagantur.

Ergo animae ante corpora sunt creatae.

AG15

Praeterea, Deus omnia secundum iustitiam operatur. Sed secundum iustitiam non dantur diversa et inaequalia nisi in illis in quibus aliqua inaequalitas meriti praexistit.

Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inaequalitas attendatur: tum ex hoc quod quaedam uniuntur corporibus ad operationes animae aptis, quaedam vero ineptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem salvantur; videtur quod inaequalitas meriti in animabus praecesserit: et sic videtur quod animae fuerint ante corpora.

AG16

Praeterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore, quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

AG17

Praeterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore: corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, ut dicitur sapient. Cap. IX, 15. Ergo anima non naturaliter unitur corpori; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in libro de ecclesiast. Dogmatibus, quod animae ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non simul creantur.

SC2

Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit, quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret: et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

SC3

Praeterea, Hieronymus dicit in symbolo fidei, quem composuit: eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in caelis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur.

SC4

Praeterea, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis.

Ergo in corpore anima creatur.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra dictum est, quorundam opinio fuit, quod animae omnes simul creatae fuerunt extra corpus. Cuius quidem opinionis falsitas potest ad praesens quatuor rationibus ostendi: quarum prima est, quod res creatae sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter praecedat imperfectum, secundum Philosophum.

Et boetius dicit, quod, natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata.

Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus unirentur, aestimaverunt eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animae non est esse in hoc quod anima corpori uniretur, sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento: sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum.

Secunda ratio est Avicennae. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum se ipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit.

Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animae humanae fuissent creatae oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiae separatae a philosophis ponuntur specie differentes.

Tertia ratio est, nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animae origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarundam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturae suae convenientiam, tamen absque divinae praeiudicio potestatis.

Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis eius ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adiunxit, cum videamus quod deserere corpus non subiaceat animae potestati; quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et praeterea si sunt creatae omnino separatae, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatae animae illexisset.

Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhaerendi; et quod ex operatione naturae huiusmodi unio sit causa.

Nam ea quae certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum caeli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mesurantur. Animas autem separatas non est possibile caelestium corporum motibus subiacere.

Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatae, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum poenam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur genes. I, 31: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona: ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cuiuscumque creaturae fuisse causam bonorum operum condendorum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in Lib. Super Gen. Ad litt., et praecipue inquirendo de origine animae, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animae vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturae fiunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in ludo non quaeritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet, quaeritur aliquid propter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia mundi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut ostensum est, in corp..

RA5

Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum praecipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem numquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum, ut animae prius exeuntes iterato unirentur. Et secundum hanc opinionem, quae erronea est, Macrobius loquitur: unde eius auctoritas in hac parte non est recipienda.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Philosophus non dicit animam, efficientem esse causam corporis, sed causam unde est principium motus, in quantum est principium motus localis in corpore, et augmenti et aliorum huiusmodi, ut ipsemet exponit ibidem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur irascibilitas et concupiscibilitas inesse animae prius quam corpori uniretur, natura, non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

RA8

Ad octavum dicendum, quod anima mesuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo.

Non tamen oportet quod tunc inceperit aevo mesurari quando et Angeli.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet aevum non habeat prius et posterius quantum ad ea quae mesurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius aevo participet.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus et anima convenient in natura intellectuali, differunt tamen in hoc quod Angelus est quaedam natura in se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suae naturae habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in caelo, sed in corpore cuius est perfectio, creari.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod anima licet sit secundum se simplicior omni corpore, tamen est forma et perfectio corporis ex elementis compositi, cuius locus est circa medium, cum quo simul oportet eam hic creari.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animae attenditur secundum esse suum naturale: quae quidem perfectio consistit in unione eius ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem

perfectio eius est in hoc quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in caelo.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod animae quae modo creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam: praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, id est in animabus primorum parentum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod opus creationis quo naturae principia instituuntur, oportet praecedere opus propagationis.

Non autem tale opus est animarum creatio.

RA15

Ad decimumquintum dicendum est, quod ad iustitiam pertinet reddere debitum; unde contra iustitiam fit, si inaequalia aequalibus dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum; unde et Plato dicebat, quod formae infunduntur a Deo secundum merita materiae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione, suae naturae incipiat, tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completionem suae naturae, quam habet in unione ad corpus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, sed eius corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

|a11 Artculus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem, vel traducantur ex semine.

TTB

Et videtur quod sic, hac ratione.

AG1

Eorum enim quae sunt eiusdem rationis, est idem modus prodeundi in esse. Sed anima sensibilis et vegetabilis in homine sunt et in brutis et in plantis eiusdem speciei vel rationis.

In homine autem sunt per creationem, cum sint eiusdem substantiae cum anima rationali, quae est per creationem, ut ostensum est. Ergo etiam in brutis et in plantis vegetabilis et sensibilis sunt per creationem.

AG2

Sed dices, quod anima sensibilis et vegetabilis est in plantis et brutis ut forma et perfectio; in hominibus autem ut dispositio.

Sed contra, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formam et perfectionem quam esse dispositionem. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis in hominibus, in quibus sunt ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse cum nobilissimae creaturae hoc modo esse incipiant; videtur quod multo magis in plantis et brutis sint productae per creationem.

AG3

Praeterea, dicit Philosophus: quod vere est, id est substantia, nulli est accidens. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt in brutis et in plantis ut formae substantiales, non possunt esse in homine ut dispositiones accidentales.

AG4

Praeterea, ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus viventibus per virtutem quae est in semine. Sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, videtur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis; et ita nec per generationem, sed per creationem.

AG5

Sed dices, quod virtus quae est in semine, licet non sit anima sensibilis actu agit tamen in virtute animae sensibilis, quae erat in patre, a quo semen deciditur. Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum illius. Instrumentum autem non movet nisi motum; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur VII phys..

Cum ergo virtus quae est in semine, non sit coniuncta animae sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum eius, nec in virtute illius.

AG6

Praeterea, instrumentum se habet ad principale agens sicut virtus mota et imperata ad virtutem motivam et imperantem, quae est vis appetitiva et motiva. Sed virtus mota imperata non movet, si separetur a motiva



imperante, ut patet in partibus animalis decisis. Ergo nec virtus quae est in semine deciso potest operari in virtute generantis.

AG7

Praeterea, quando effectus deficit a perfectione causae, non potest se extendere in propriam causae actionem; diversitati enim naturarum attestatur diversitas actionum. Sed virtus quae est in semine, etsi sit effectus animae sensibilis generantis, tamen constat quod deficit a perfectione ipsius. Ergo non potest in actionem quae proprie competeret animae sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

AG8

Praeterea, ad corruptionem subiecti sequitur corruptio formae et virtutis. Sed sperma in processu generationis corrumpitur, et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quae erat in semine; non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

AG9

Praeterea, natura inferior non agit nisi mediante calore et aliis qualitatibus activis et passivis. Sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit ultra suam speciem; nec potest esse factum nobilius faciente. Ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale; et ita est a creatione.

AG10

Praeterea, agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando. Sed per transmutationem materiae non pervenitur nisi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis et vegetabilis, quae sunt formae substantiales.

AG11

Praeterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quae quidditas est ab alio facta. Haec autem quidditas non erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producat ab aliquo agente quod operetur non ex materia; et huiusmodi est solus Deus creans.

AG12

Praeterea, animalia generata ex semine sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, et sibi similibus generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animae sunt a creatione: non enim est dare aliquod agens simile in specie a quo in esse producantur. Ergo videtur multo fortius quod animae animalium ex semine generatorum sint a creatione.

AG13

Sed dices, quod per virtutem caelestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut et in aliis per virtutem formativam in semine.

Sed contra, sicut dicit Augustinus, substantia vivens praeminet cuilibet substantiae non viventi.

Sed corpus caeleste non est substantia vivens, cum sit inanimatum. Ergo eius virtute produci non potest anima sensibilis, quae est principium vitae.

AG14

Sed dices, quod corpus caeleste potest esse causa animae sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiae quae ipsum movet.

Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, et non per modum sui. Si ergo virtus intellectualis substantiae recipitur in corpore caelesti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis quae possit esse principium vitae.

AG15

Praeterea, substantia intellectualis non solum vivit, sed etiam intelligit. Si ergo per eius virtute corpus caeleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum; et ita anima rationalis erit a generante; quod est falsum.

AG16

Praeterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, et non per creationem, aut ergo produceretur a corpore, aut ab anima.

Sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem: nec iterum ab anima: quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, et sic pater absque anima remaneret; vel quoad partem eius, et sic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque est falsum. Ergo anima sensibilis non est a generante, sed a creante.

AG17

Praeterea, Commentator dicit, quod nulla virtus cognoscitiva est ab actione elementorum commixtorum. Sed anima sensibilis est virtus cognoscitiva. Ergo non est ab actione elementorum; et ita nec per actionem naturae, cum nulla actio naturae in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

AG18

Praeterea, nulla forma potest esse movens, quae non est subsistens; unde formae elementorum, secundum Philosophum, non sunt moventes; sed generans et removens prohibens. Sed anima sensibilis est movens, cum omne animal a sua anima moveatur. Ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se

existens. Constat etiam quod non est ex materia et forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, et non aliter. Ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

AG19

Sed dices, quod anima sensibilis non movet per se corpus, sed ipsum corpus animatum movet se ipsum. Contra, Philosophus probat, quod in quolibet movente seipsum oportet unam partem esse quae sit movens tantum, et alteram quae sit mota. Sed corpus non potest esse movens tantum, quia nullum corpus movet nisi motum.

Ergo oportet quod anima sit movens tantum; et ita sensibilis anima habet operationem in qua non communicat sibi corpus: et sic anima sensibilis erit substantia subsistens.

AG20

Sed dices, quod anima sensibilis movet secundum imperium appetitivae virtutis, cuius actus communiter est animae et corporis.

Sed contra, in animali non solum movet vis quae imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum; cuius operatio non poterit esse animae et corpori communis, rationibus praedictis; et sic oportet quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat.

Ergo est substantia per se subsistens; et ita per creationem educitur in esse, et non per generationem naturalem.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur genes. I, vers. 20: producant aquae reptile animae viventis; et ita videtur quod animae sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum.

SC2

Praeterea, sicut se habet corpus patris ad eius animam, ita et corpus filii ad eius animam. Ergo commutatim, sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita et anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa productionem formarum substantialium, Philosophorum opiniones diversificantur. Nam quidam dixerunt, quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quae est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus.

Quae quidem opinio ex duobus praecipue ostenditur esse falsa: primo quidem ex hoc quod, cum esse formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; eiusdem agentis esse videtur eas producere cuius est materiam transmutare. Secundo, quia cum huiusmodi formae non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora; unde Philosophus dicit, quod caro et os generantur a forma quae est in his carnibus et in his ossibus: secundum cuius sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum, e converso primae opinioni.

Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens; unde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiae uniri; alias separari non posset: quod falsum esse etiam eius operatio ostendit, quae est animae secundum se ipsam absque corporis communiione. Nec potest aliter operari quam sit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem et facultatem excedit materialium et corporalium principiorum; cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit: quod non esset, si eius natura infra limites corporalis naturae contineretur.

Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem huiusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt; quae sine organo corporali esse non possunt: unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producat corpus in esse. Unde sicut producit corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant huiusmodi animas post corpora remanere, cum utrumque simul in Lib. De Eccl. Dogmatibus condemnetur.

Huiusmodi etiam animae ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas quae se ulterius non extendunt quam ad id quod per principia materialia fieri potest; sicut formae elementares et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiae immersae.

Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefigendum terminum augmento, et ad huiusmodi; unde et adhuc retinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae.

Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et huiusmodi; quamvis ad huiusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt; unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae.

Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali; unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit eiusdem rationis secundum genus, non tamen est eiusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quae sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione; quae in genere conveniunt, et specie differunt.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in homine non dicitur anima sensibilis ut dispositio, quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, et sit dispositio ad ipsam; sed quia non distinguitur sensibile a rationali in homine, nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis sicut una forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine et vegetabilis fluunt ab essentia animae, ita et in brutis et in plantis. Sed in hoc differunt quia in plantis non fluunt ab essentia animae nisi potentiae vegetabiles, et ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles a quibus denominatur eorum anima; in homine vero praeter has etiam intellectuales a quibus denominatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod substantia, a qua potentia sensibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus est forma substantialis; potentia vero utrobique est accidens.

RA4

Ad quartum dicendum, quod anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa: et sicut formae corporales sunt in virtutibus caelestibus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a proiciente, quamdiu manet vis impulsus proicientis. Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum.

Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in proiectis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod vis appetitiva animae non habet imperium nisi super corpus unitum; unde pars decisa non obedit animae appetitivae ad votum. Sed semen non movetur ab anima generantis per imperium, sed per cuiusdam virtutis transfusionem, quae in semine manet etiam postquam fuerit decisum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut et formae aliae materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quae est in semine licet deficiat ab aliis actionibus animae hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem praedictam transmutatur materia, ut generetur conceptum; unde nihil prohibet quin virtus praedicta operetur quantum ad hoc ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius.

RA8

Ad octavum dicendum, quod virtus praedicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subiecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur.

Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis praedictae subiectum destruitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut calor agit ut instrumentum formae substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animae sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali; utraque enim forma in materiae potentia praeexistit; unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formae accidentalis, sed etiam substantialis.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod quanto aliquid est imperfectius, tanto ad eius constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus caelestis corporis quae etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animae ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim caelestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, in quantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus, in libro de animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animae. Caelum autem licet non sit simile in specie cum huiusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter praeexistit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum est, quod corpus caeleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiae viventis a qua movetur, sive sit Angelus, sive sit Deus. Secundum Philosophos tamen ponitur corpus caeleste animatum et vivum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod virtus substantiae virtualis moventis relinquitur in corpore caelesti et motu eius, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum est quod anima rationalis, ut dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum; unde nullum corpus potest agere etiam ut instrumentum ad eius productionem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum est, quod anima sensibilis producitur in concepto non per actionem corporis nec per decisionem animae, sed per actionem virtutis formativae, quae est in semine ab anima generante, ut dictum est.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus cognoscitiva negatur esse ab actione elementorum, quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant sicut sufficiunt ad causandam duritiem et mollitiem. Non autem negatur quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima sensibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animae tantum, sed compositi; unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet ponere, quod anima sensibilis aliquam operationem habeat absque corporis communione.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum; corpus enim caeli alterat non alteratum, sed localiter motum; et similiter organum virtutis appetitivae movet localiter non motum sed aliquo modo alteratum localiter. Operatio enim appetitivae sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira et in huiusmodi passionibus.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis qua natum est moveri a tali motore, quam sit per se movens.

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum anima sensibilis vel vegetabilis sint in semine a principio quando deciditur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, ut Gregorius Nyssenus dicit, utriusque opinionis assertio vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

Sed si anima in semine non fuit in suo principio, oportet eam fieri post corpus.

Ergo anima a principio fuit in semine.

AG2

Praeterea, si anima sensibilis a principio non fuit in semine, sicut nec rationalis; eadem ratio erit de sensibili et rationali. Sed anima rationalis est a creatione. Ergo et anima sensibilis est a creatione: cuius contrarium est ostensum.

AG3

Praeterea, Philosophus dicit in XVI de animalibus, quod virtus quae est in semine est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est eiusdem speciei cum patre. Ergo et illa virtus quae est in semine est eiusdem speciei cum anima sensibili, a qua derivatur.

AG4

Animalibus, quod virtus illa est sicut ars, quae si in materia esset, ad perfectionem artificiatum operaretur. Sed in arte est species artificiatum. Ergo in illa virtute seminis est species animae sensibilis quae per semen producitur.

AG5

Praeterea, decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis anulosi est contra naturam.

Sed in parte animalis anulosi decisi est anima, ut Philosophus dicit. Ergo multo magis est in semine deciso.

AG6

Praeterea, Philosophus dicit, in XVI de animalibus, quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. Ergo anima est in semine.

AG7

Praeterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subiecti. Sed aliquae aegritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra et podagra et huiusmodi. Ergo et eorum substantia transfunditur. Haec autem non sunt sine anima. Ergo anima est a principio in semine.

AG8

Praeterea, Hippocrates dicit, quod per decisionem venae quae est iuxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quasi actio per prius existens. Ergo cum id quod est actu pars animalis, habeat animam, videtur, quod semen a principio habeat animam.

AG9

Praeterea, idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars. Ergo idem quod prius.

AG10

Praeterea, quod est superfluum, non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum, non erit de substantia generantis; et ita filius, qui est ex semine, non erit de substantia patris; quod est inconueniens. Ergo semen est de substantia generantis; et ita est ibi anima in actu.

AG11

Praeterea, omne quod caret anima, est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum; et sic corpus inanimatum transmutabitur, et fiet animatum; quod videtur inconueniens. Ergo anima est a principio in semine.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit quod semen et fructus est in tali potentia ad animam, quae est abiiciens animam.

SC2

Praeterea, si semen a principio habet animam, hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis; vel quod tota anima generantis in semen transeat; vel quod pars eius. Utrumque autem horum videtur esse inconueniens; quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre, ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo anima non est in semine a principio.

CO

Respondeo. Dicendum quod opinio quorundam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus divideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima, ut statim cum corporis particula esset etiam ibi anima.

Haec autem opinio non videtur esse vera: quia, secundum quod Philosophus probat in XV de animalibus, semen non deciditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis; quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata; unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma eius; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam iam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimae assimilationis; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae.

Et propter hoc, in XVI de animalibus, Philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animae.

Et praeterea si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae, aut non, sed ut quaedam virtus, quae converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest: quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animae esse non potest. Et etiam sic sequitur quod totum id quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae, et per consequens non esset generatio, cum generatio non sequatur, sed praecedat formam substantialem.

Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis praeter animam; ex quo sequitur quod anima non substantialiter corpori uniretur, utpote adueniens corpori, postquam est iam per aliam formam hoc aliquid constitutum.

Sequeretur ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quaedam; sicut pars ligni separatur a ligno, ut sit actu lignum.

Secunda pars divisionis praedictae esse non potest; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate; quod est contra Philosophum; et etiam formae substantiales reciperent magis et minus; quod est impossibile.

Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam, ab anima derivata.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis vel olivae, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, et ante virtutem quae agit ad animam.

Eadem enim est proportio seminis ad virtutem huiusmodi, et corporis ad animam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem et alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliae animae; quamvis nulla anima sit in semine a principio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei, sed quantum ad acquisitionem eorum quae desunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod assimilatio inter virtutem praedictam et artem procedit quantum ad hoc quod sicut artificiatum praeexistit in arte sicut in virtute activa, ita et res viva generanda in virtute formativa.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso decisio animalis anulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars, et perfecta per animam; unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet; quae quidem erat in toto una in actu, et plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod huiusmodi animalia fere sunt similia in toto et partibus; nam eorum animae, quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animae susceptiva, utpote habens tantum de organis quantum sufficit ad talem animam suscipiendam; sicut accidit in aliis corporibus similibus utpote ligno et lapide, aqua et aere. Ex hoc autem Philosophus probat in XV de animalibus, quod sperma non fuit actu pars ante decisionem; quia eius decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cuiusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

RA6

Ad sextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus quae agit ad animam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aegritudines, de quibus est obiectio, non traducuntur cum semine quasi actu in semine sint, sed quia est principium eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod cum sperma sit quaedam superfluitas, habet quasdam proprias vias, sicut et aliae superfluitates, quibus intercisis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resolvatur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus solvit aliquid de eo quod erat iam conversum, per violentiam quamdam; et non naturaliter; ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quae fiunt contra naturam, non sunt in consequentiam naturae trahenda.

RA10

Ad decimum dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiae patris, est tamen potentia, tota; et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute; unde non est simpliciter inanimatum.

|a13 Articulus 13

TTA

Decimotertio quaeritur utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit. Omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est, ut sit.

Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

AG2

Praeterea, nihil accipit quod iam habet.

Ergo quod semper est, semper esse habet; ergo quod est semper, non accipit esse. Sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo a quo est. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

AG3

Praeterea, quod est, non generatur neque fit, neque aliquo modo in esse producitur; quia quod fit, non est. Ergo oportet quod omne quod generatur vel fit, vel producitur, aliquando non esset. Omne autem quod est ab alio, est huiusmodi. Ergo omne quod est ab alio aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est. Ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

AG4

Praeterea, quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum, non est. Huiusmodi autem oportet aliquando non esse. Ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esset, et per consequens non esse sempiternum.

AG5

Praeterea, omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio, est effectus eius a quo est. Ergo est posterius eo a quo est; et ita non potest esse sempiternum.

SC

Sed contra, est quod Hilarius dicit, quod ab aeterno a patre natum, aeternum esse habet quod natum est. Sed filius Dei natus est ab aeterno patre. Ergo aeternum habet quod natum est; ergo est aeternum.

CO

Respondeo. Dicendum quod, cum ponamus filium Dei naturaliter a patre procedere, oportet quod ita sit a patre, quod tamen sit ei coaeternus: quod quidem hoc modo apparet.

Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex scamnum vel arcum, et iterum facere ea et a faciendo cessare; ignis vero non potest nisi calefacere, si subiectum suae actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi.

Unde etsi de creaturis, quae divina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere et tunc vel tunc facere, de filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse filius secundum naturam, quam se habet patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius filius esse nisi quando fuit patris natura: non enim potest dici, quod divinae naturae aliquando perfectio naturae defuerit, qua adveniente virtute naturae, filius Dei sit generatus; cum divina natura sit simplex et immutabilis. Neque potest dici, quod huiusmodi generatio dilata fuerit propter materiae absentiam vel indispositionem, cum omnino haec generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura patris ab aeterno fuerit, et filius sit a patre aeternaliter generatus, ac per consequens patri coaeternus.

Ariani vero, quia ponebant filium non naturaliter a patre procedere, ponebant filium neque patri coaequalem neque coaeternum, sicut contingit in aliis quae a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem filii patri coaeternam, propter assuefactionem humanae cognitionis in consideratione productionis rerum naturalium, in quibus una res ab alia per motum producitur; res autem producta per motum in esse prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum praecedat duratione id quod ab ea producitur.

Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole: nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit; et ideo cum pater sit aeternus, filius et spiritus sanctus ab eo procedentes sunt ei coaeterni.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si indigentia importet defectum vel carentiam eius quo indigetur, quod semper est non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, in quantum non a se ipso, sed ab alio esse habet.

RA2

Ad secundum dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando iam accepit; unde si ad aeterno accipit, ab aeterno habet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quae est per motum; quia quod movetur ad esse, non est. Et pro tanto dicitur quod id quod generatur non est, sed quod est generatum est: unde ubi non est aliud generari et generatum esse, ibi non oportet quod generatur, aliquando non esse.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit; si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se

consideratum, esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit.

Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem ipsum esse, ut boetius dicit in libro de hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio filii Dei.

RA5

Ad quintum dicendum, quod filius Dei non potest dici effectus: quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cuius esse est diversum a faciente; unde nec patrem proprie loquendo causam filii dicimus, sed principium.

Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum sicut patet in sole et splendore.

¶14 Articulus 14

TTA

Decimoquarto quaeritur utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Non enim est minor potestas causae producentis totam rei substantiam super effectum suum, quam causae producentis formam tantum. Sed causa producens formam tantum, potest producere eam ab aeterno, si ab aeterno esset; quia splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur coaeternus est illi; et esset coaeternus, si ignis esset aeternus, ut Augustinus dicit. Ergo multo fortius Deus, potest producere effectum sibi coaeternum.

AG2

Sed dices, quod hoc est impossibile; quia sequitur inconveniens, scilicet quod creatura parificetur creatori in duratione. Sed contra, duratio quae non est tota simul, sed successiva, non potest equiparari durationi quae est tota simul. Sed si mundus semper fuisset, eius duratio non semper tota simul esset; quia tempore mensuraretur, ut etiam boetius dicit in fine de consol..

Ergo adhuc Deo non equipararetur creatura in duratione.

AG3

Praeterea, sicut divina persona procedit a Deo sine motu, ita et creatura. Sed divina persona potest esse Deo coaeterna, a quo procedit. Ergo similiter et creatura.

AG4

Praeterea, quod semper eodem modo se habet, semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab aeterno. Ergo ab aeterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam et ab aeterno producere potuit.

AG5

Sed dices, quod ratio ista procedit de agente per naturam, non autem de agente per voluntatem. Contra, voluntas Dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab aeterno creaturam produxisset. Ergo posito quod per voluntatem agat, non removetur quia ab aeterno producere potuerit.

AG6

Praeterea, si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, et eius potentia non est augmentata; potuit etiam ante illud tempus vel instans creaturam producere; et eadem ratione ante illud, et sic in infinitum.

Ergo potuit ab aeterno producere.

AG7

Praeterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc. I, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit: de mundo, et de his quos in mundo Deos a Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse coepisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in aeternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquit, si pes ab aeternitate fuisset in pulvere, semper subesset vestigium: quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est. Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit.

AG8

Praeterea, quidquid non est contra rationem creaturae, Deus potest in creatura facere; alias non esset omnipotens. Sed semper fuisse non est contra rationem creaturae in quantum est facta; alias idem esset dicere creaturam semper fuisse et factam non esse; quod patet esse falsum. Nam Augustinus, distinguit duas opiniones; quarum una est quod mundus ita fuerit semper quod non sit a Deo factus; alia est, quod ita mundus sit semper quod tamen a Deo sit factus. Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper.

AG9

Praeterea, sicut natura statim potest producere effectum suum, ita et agens voluntarium non impeditum. Sed Deus est agens voluntarium quod impediri non potest. Ergo creaturae quae per eius voluntatem producuntur in esse, ab aeterno produci potuerunt, sicut et filius qui naturaliter a patre procedit.

SC1



Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quia omnino incommutabilis est illa natura trinitatis, ob hoc ita est aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit.

SC2

Praeterea, Damascenus dicit, in I libro: quod ex non ente ad esse deducitur, non est aptum natum esse coaeternum ei quod sine principio et semper est. Sed creatura de non esse ad esse producitur. Ergo non potest fuisse semper.

SC3

Praeterea, omne aeternum est invariabile.

Sed creatura non potest esse invariabilis; quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non potest esse aeterna.

SC4

Praeterea, nihil quod dependet ab alio est necessarium, et per consequens nec aeternum; cum omne aeternum sit necessarium.

Sed omne quod est factum, dependet ab alio.

Ergo nullum factum potest esse aeternum.

SC5

Praeterea, si Deus ab aeterno producere potuit creaturam, ab aeterno produxit; quia, secundum Philosophum, in sempiternis non differt esse et posse. Sed ponere creaturam ab aeterno fuisse productam, est contra fidem. Ergo et ponere quod produci potuerit.

SC6

Praeterea, voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit et non prius, vel ab aeterno, si ab aeterno fieri potuit.

Ergo videtur quod ab aeterno fieri non potuit.

SC7

Praeterea, si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod est divina essentia, quod est impossibile; vel ex aliquo alio: quod si non esset factum, erit aliquid praeter Deum, non ab ipso creatum; quod supra est improbatum: quod si est factum ex alio, aut procedetur in infinitum, quod est impossibile; aut devenietur ad aliquid quod est factum de nihilo. Impossibile autem est, quod fit ex nihilo, semper fuisse. Ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

SC8

Praeterea, de ratione aeterni est non habere principium, de ratione vero creaturae est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse aeterna.

SC9

Praeterea, creatura mensuratur tempore vel aevo. Sed aevum et tempus differunt ab aeternitate. Ergo creatura non potest esse aeterna.

SC10

Praeterea, si aliquid est creatum, oportet dare aliquid instans in quo creatum fuerit.

Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

CO

Respondeo. Dicendum, quod secundum Philosophum, possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque, vero secundum nullam potentiam; secundum potentiam quidem vel activam, vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus possibile esse aedificatori quod aedificet; secundum passivam vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur.

Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent.

E contrario vero impossibile, quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans.

Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est; nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, diversum in substantia, similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse.

Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam activam, tunc in Deo non deest potentia ab aeterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit enim fides catholica omne id quod est praeter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse: ita impossibile est, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Unde et

dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiae a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiae facientis, non autem ex parte facti, de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam si creatura semper fuisset, non simpliciter Deo aequiparetur, sed secundum quod eum imitaretur; quod non est inconueniens; unde illa obuiatio parum est efficax.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in persona divina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena a Deo.

RA4

Ad quartum dicendum, quod obiectio procedit ex parte potentiae facientis; quae nec etiam per voluntatem diminuitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis divinae fuit quod non semper fuerit creatura.

RA5

Unde patet responsio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod si ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil praeter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse; unde non est simile. Sciendum etiam, quod forma arguendi non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitae bonitatis creaturam; infinita enim bonitas rationi creaturae repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque.

Sciendum etiam, quod si dicatur, Deum potuisse facere mundum antequam fecerit; si haec prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter est verum: quia ab aeterno affuit ei potentia faciendi; aeternitas vero tempus creationis praecedat. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi, tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra caelum; per quem modum possumus dicere, et quod altius caelum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat nisi quod esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata; unde procedit de possibili absolute.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentiae activae.

RC

Sed quia rationes oppositae concludere videntur, quod secundum nullam considerationem sit possibile; ideo ad eas etiam est respondendum.

RC1

Ad primum ergo dicendum, quod secundum boetium in fine de consolatione philosophiae, etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus eius enim duratio non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur.

Est enim aeternitas interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex Philosopho patet.

Unde quod mutabilitati subiacet, etiam si semper sit, aeternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit, quod invariabili essentiae trinitatis nulla creatura coaeterna esse potest.

RC2

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur supposita fidei veritate; quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non esse ad esse deductum est, etc..

RC3

Ad tertium dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit aeternitatem, non autem infinitam durationem.

RC4

Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum eius a quo est; quod si semper fuit, et ipsum semper erit.

RC5

Ad quintum dicendum, quod non sequitur, si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit, eo quod est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturae.

Quod autem dicitur, quod in sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non coniuncta, corruptionis principium est,

et ideo sempiternitati repugnat; effectus vero activae potentiae actu non existens, perfectioni causae agentis praedictum non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiae activae sicut forma potentiae passivae.

RC6

Ad sextum dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem illam quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc habeant modum; unde sicut non potest ratio reddi ab homine quare caelum est tantum et non amplius; ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinae potestati subiectum.

RC7

Ad septimum dicendum, quod primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest, secundum Anselmum, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget; non autem praepositio importat ordinem ad nihil.

Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex se ipso, naturaliter prius competit ei, eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio.

RC8

Ad octavum dicendum, quod de ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

RC9

Ad nonum dicendum, quod aevum et tempus ab aeternitate differunt, non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis.

Tempus enim in se successivum est; aevo vero successio adiungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variables, etsi quantum ad aliquid non varientur, prout aevo mensurantur. Aeternitas vero nec successionem continet nec successioni adiungitur.

RC10

Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit; unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productae non sint, nisi propter fidei suppositionem.

¶a15 Articulus 15

TTA

Decimoquinto quaeritur utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae vel per arbitrium voluntatis.

TTB

Et videtur quod per necessitatem naturae.

AG1

Dicit enim dionysius: sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine eius participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit. Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturae. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturae.

AG2

Praeterea, omnis perfectio inferioris naturae a perfectione divinae naturae derivatur.

Sed ad perfectionem naturae inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suae bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

AG3

Praeterea, omne agens agit sibi simile.

Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod eius similitudinem habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea quae ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia huiusmodi, non solum quantum ad ea quae sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiatum sunt similia artificis quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturae procedunt a Deo per virtutem naturae divinae et non per voluntatem.

AG4

Sed dices, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas. Sed contra, similitudo naturae communicari non potest nisi per virtutem naturae. Sed virtus naturae in nulla re subiacet voluntati; unde et in Deo generatio filii a patre, quae est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in

hominibus vires animae vegetabiles, quae naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in libro de doctrina Christiana, quod quia Deus bonus est, sumus: et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis.

Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

AG6

Praeterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

AG7

Praeterea, necessitas naturae provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed maior est immutabilitas Dei quam naturae inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

AG8

Praeterea, operatio Dei est eius essentia.

Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

AG9

Praeterea, secundum Philosophum voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturae.

AG10

Praeterea, Deus operatur in quantum est bonus, ut Augustinus dicit.

Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

AG11

Praeterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter: scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, ut per Philosophum patet, quia quod contingit esse, contingit non esse.

Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in V metaph.

Similiter nec necessarium ex suppositione: quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis praesuppositis, Deo autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute; et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

AG12

Praeterea, II ad timoth. II, 13, dicitur: Deus fidelis permanet et seipsum negare non potest. Sed cum ipse sit sua bonitas, se ipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet; cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam suam bonitatem communicando: ergo ex necessitate producit: quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur, ut patet in II perihermeneias.

AG13

Praeterea, secundum Augustinum, patrem generare filium, est patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit, quod eodem verbo pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio filii a patre sit naturaliter et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Ps. XXXII, 9: dixit, et facta sunt.

AG14

Praeterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinae voluntatis est suae bonitatis communicatio: propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

AG15

Praeterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium; et ita ex necessitate producit res.

AG16

Praeterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

AG17

Praeterea, pater virtute naturae suae est principium filii et spiritus sancti, ut Hilarius dicit. Sed eadem natura quae est in patre et filio, est etiam in spiritu sancto. Ergo eadem ratione ipse spiritus sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturae.

Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

AG18

Praeterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinae ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

AG19

Praeterea, a per se bono non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est huiusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

AG20

Praeterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam; et ita naturaliter creaturae ab eo procedunt.

SC1

Sed contra. Est quod Hilarius dicit: omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; et ibidem: tales sunt creaturae quales Deus eas esse voluit.

Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturae necessitatem.

SC2

Praeterea, Augustinus in XII confess., ad Deum loquens, ait duo fecisti, Domine: unum prope te, scilicet Angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam. Neutrum tamen est de natura tua: quia neutrum est quod tu es. Sed filius pro tanto naturaliter a patre procedit, quia eandem habet naturam quam pater, ut Augustinus dicit.

Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

CO

Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus: quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturae sunt propter finem; sicut et democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in II phys., per hoc quod ea quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus.

Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura, sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando.

Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae.

Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de filio, quod naturaliter procedit a patre, cuius generatio creationem praecedit: quia filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis.

Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cuius non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae. Defectus autem passivae potentiae Deo non praepiudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens, sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi aequale, scilicet filius. Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis.

Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita.

Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliquo modo praeexistat.

Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturae in ipso intelligibiliter praeexistunt propter quod dicitur Ioan. I, 3: quod factum est, in ipso vita erat. Quod autem est in intellectu, non producit nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem.

Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum, duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle et huiusmodi: quaedam vero quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere et huiusmodi. Actio autem Dei non potest

intelligi ad modum huiusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsum: unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi filii praeiudicat quae est naturalis, quia huiusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis; sol enim in omnia corpora radios effundit, non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ex perfectione divinae naturae est quod virtute naturae divinae, ipsius naturae similitudo creaturis communicetur, non tamen haec communicatio fit per necessitatem naturae sed per voluntatem.

RA3

Et per hoc patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod natura non subiacet voluntati in his quae sunt intima rei, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subiacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturae divinae, creaturae producantur in esse secundum arbitrium divinae voluntatis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod bonum est proprium obiectum voluntatis; unde bonitas Dei, in quantum est ad ipso volita et amata, mediante voluntate est creaturae causa.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint, secundum rem, idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturae solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex eius determinatione ad unum quae non competit divinae voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

RA8

Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit eius natura vel essentia, effectus tamen creaturae operationem consequitur, quae per modum intelligendi consideratur, ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur.

Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis quae nata est habere finem; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur in quantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, in quantum est eius obiectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quae sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturae potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quae non limitatur ad unum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret se ipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suae enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet ipsum verbum Dei naturaliter a patre oriatur, non tamen oportet quod creaturae naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendae, sed per voluntatem.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bonum, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, in corp. Art., naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum; non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum; et ideo non oportet quod bona quae sunt, ab eo procedant per necessitatem.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet eadem natura sit patris et filii et spiritus sancti, non tamen eundem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In patre enim est ut non accepta ab alio, in filio vero ut a patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit patri virtute naturae suae, conveniat filio vel spiritui sancto.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi, actionis divinae principium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas quae ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturae, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales condiciones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo, esse est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

RA20

Ad vigesimum dicendum, quod voluntas Dei est eius essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinae essentiae, sed ipsa essentia.

|a16 Articululus 16

TTA

Decimosexto quaeritur utrum ab uno primo possit procedere multitudo.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicuti enim Deus est per se bonum, et per consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo in quantum est bonum, non potest procedere nisi bonum.

Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum.

AG2

Praeterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum. Sed in his quae sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturae ad Deum, ut supra, art. Praeced., dictum est.

Ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno.

AG3

Praeterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiae; ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in X metaph.. Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa.

AG4

Praeterea, oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium, et universalia universalium, ut patet per Philosophum.

Sed Deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo; sed ex causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum condiciones, secundum quas etiam differunt.

AG5

Praeterea, uniuscuiusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis.

AG6

Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis. Sed contra, artifex est causa artificii per voluntatem.

Procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificii, quae est in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

AG7

Praeterea, oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quae est eius effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri.

AG8

Praeterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causae.

Ergo nec eiusdem causae possunt esse plures immediate effectus; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi: quia in trinitate non potest esse nisi unus filius et unus spiritus sanctus.

Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum.

AG10

Sed dices, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem.

Sed contra, effectum oportet assimilari causae. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi.

AG11

Praeterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus.

AG12

Praeterea, creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium. Ergo a Deo non potest procedere nisi una creatura.

AG13

Praeterea, Deus est causa rerum per intellectum.

Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura.

AG14

Sed dices, quod licet forma divini intellectus sit una secundum rem, quae est eius essentia, tamen attenditur ibi quaedam pluralitas secundum diversos respectus ad creaturas diversas; et sic est ibi pluralitas rationis.

Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino, aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra: ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

AG15

Praeterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi una apprehensio: quia suus intellectus est eius essentia, quae est una. Ergo non producit nisi unam creaturam.

AG16

Praeterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo: quia huiusmodi videntur esse quaedam vana, ut chimaera, et huiusmodi. Sed multitudo non est nisi in ratione: significatur enim per abstractionem a multis quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis.

AG17

Praeterea, secundum Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi unum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum.

AG18

Praeterea, unusquisque agens propter finem, facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri. Ergo Deus non producit nisi unam creaturam.

AG19

Praeterea, iniustum est quod aliquis inaequalia aliquibus tribuat, nisi aliqua inaequalitate circa eos praecedente, vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diversarum.

Sed operationem divinam non praecedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inaequalia dona.

Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in IV cap.

Cael. Hierar.. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.



AG20

Praeterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit huiusmodi perfectionis et dignitatis, ut essent causae inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius, et communicare ei suam perfectionem.

Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit; et ita ipse immediate non produxit nisi unam creaturam aliis superiorem, quaecumque sit illa.

AG21

Praeterea, quanto aliquae formae sunt magis immateriales, tanto sunt magis activae, utpote magis a potentia separatae; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formae rerum quae sunt in mente Angeli, sunt magis immateriales quam formae quae sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formae naturales sint causae formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formae quae sunt in mente Angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diversitas autem rerum, et per consequens multitudo, est ex forma.

Ergo videtur quod multitudo non processerit a Deo nisi mediantibus superioribus creaturis.

AG22

Praeterea, quidquid Deus facit, est unum. Ergo ab eo non est nisi unum; et ita ipse non erit causa multitudinis.

AG23

Praeterea, Deus non intelligit nisi unum: quia nihil intelligit extra se, ut probatur in XII metaph.. Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. Ergo ipse non causat nisi unum.

AG24

Praeterea, Anselmus dicit, quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura in Deo est tantum una.

Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso praecessit. Ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur sapient.

Cap. XI, 21: omnia in numero et pondere et mensura disposuisti, Domine. Sed numerus non est sine multitudine.

Ergo a Deo procedit multitudo.

SC2

Praeterea, virtus Dei praecedat virtutem cuiuslibet alterius rei. Sed unum punctum potest esse principium multarum linearum. Ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum.

SC3

Praeterea, illud quod est proprium uni in quantum est unum, maxime competit ei quod est maxime unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat.

SC4

Praeterea, boetius dicit in principio arithmeticae, quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res sub multitudine et numero.

SC5

Praeterea, in Psal. Ciii, 24, dicitur: omnia in sapientia fecisti. Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprie, videtur esse ex determinatione causae ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Causae autem sunt quatuor, quarum duae, scilicet materia et efficiens, praecedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati; sed in quantum etiam ipsa est finis, praecedat in intentione agentis.

Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma eius est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio eius, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio.

Debitum igitur essendi tale causatum non potest esse ex forma in quantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causae efficientis, vel ex materia vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus eius habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens praesupponitur eius actioni, ut sic ex dispositione materiae necesse sit dicere talem vel talem eius esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva.

Nam cum eius activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset aequale sibi, quod nulli effectui competere potest.

Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiae gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci.

Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repraesentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente.

Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine neque ex potentia efficientis, neque materiae, ut ostensum est.

Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles.

Hoc autem quidam Philosophi non considerantes, diversimode a veritate deviaverunt.

Quidam namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex eius necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiae res diversificantes, ut antiquissimi naturalium Philosophorum, qui tantum causam materialem perceperunt; vel secundum actionem alicuius causae efficientis, quae secundum diversitatem materiae diversos effectus producebat, sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat, eas a commixtione materiae segregando, et sicut empedocles, qui per amicitiam et litem, secundum diversitatem materiae diversos effectus vario modo distinctos vel coniunctos ponebat.

Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quaestione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo essent a casu; quia sic necesse erat propter materiae necessitatem.

Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna, et eius sequaces. Posuit enim, quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior, in quantum vero intelligit potentiam suam procedit ab ea corpus caeli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversae.

Sed haec etiam positio stare non potest.

Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione, art. 4, ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus.

Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt, sicut Plato, et eius sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret.

Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt.

Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.

Quidam etiam debitum causae formalis non attendentes, sed solum debitum divinae bonitatis, erraverunt, sicut Manichaei; qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas quae inter alias sunt optimae, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error, licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et iustum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et aequales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens: illas rationales creaturas quae ad Deum conversae sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quae per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas; quasdam quidem soli, lunae et stellis, quae minus peccaverunt; quasdam vero corporibus hominum; quasdam in Daemones esse conversas.

Uterque enim error ordinem universi praeterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes eius. Ex ipso enim ordine universi potuisset eius ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum

differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset complementum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent; sicut si omnes partes humani corporis essent oculus, aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus et caumatibus defendere posset.

Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur.

Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quae sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quae est extra essentiam generis.

Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius; unde non oportet quod illud quod est causa animalis in quantum est animal, sit causa rationalis in quantum huiusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

RA5

Ad quintum dicendum, quod appropriatio causae ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei; sicut artificata simulantur artificii in quantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem.

Sic igitur Deus propria causa est uniuscuiusque creaturae, in quantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adaequationem; quod in proposito non contingit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet sit quaedam similitudo creaturae ad Deum, non tamen adaequatio; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturae unitatem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam; et

ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, huiusmodi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura Deum in unitate imitetur.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est eius essentia; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi; quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiae et arbitrium voluntatis.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, in quantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar.

Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc filius, qui perfecte imitatur patrem, non potest esse nisi unus.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturae diversimode formam divini intellectus imitari.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat; quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia; sed sunt ibi multa, ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit; et per consequens intelligit diversos respectus creaturae ad Deum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos, secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet multitudo praeter multa, non sit nisi in ratione, multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura: sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus: et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adaequationis; quod in proposito non contingit.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod illa ratio est Origenis, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra iustitiam quod inaequalia aequalibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod eius sapientia requirit.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod licet creaturae aliae sint Angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, in quantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex praeiacenti materia factae. Et ideo omnes creaturae, quae non sunt factae ex praeiacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur, ab Angelis formas habere, cum omne esse sit a forma.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen haec unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cuius unum est pars.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod verbum Philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quae sunt extra ipsum non intelligat; sed quia illa etiam quae extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod iam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur.

Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur iohannis I, 3: quod factum est in ipso vita erat. Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multae. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas.

¶a17 Articulus 17

TTA

Decimoseptimo quaeritur utrum mundus semper fuerit.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia proprium semper consequitur id cuius est proprium. Sed, sicut dicit dionysius, proprium est divinae bonitatis ad communicationem sui ea quae sunt vocare; quod quidem fit creaturas producendo.

Cum ergo divina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit; et ita videtur quod semper fuerit mundus.

AG2

Praeterea, Deus non denegavit alicui creaturae id cuius est capax secundum suam naturam. Sed aliquae creaturae sunt quarum natura est capax ut semper fuerit; sicut caelum. Ergo videtur quod hoc fuerit caelo collatum ut semper esset. Sed caelo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus, in II de caelo et mundo.

Ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut sit semper: quia si haberet virtutem ut esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper: et ita non esset incorruptibile. Caelum autem est incorruptibile. Ergo habet naturam quod sit semper.

AG3

Sed dicendum, quod caelum non est simpliciter incorruptibile; decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse. Sed contra, non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, propter hoc quod eius destructio sequitur ex destructione consequentis; licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen destructio eius sequitur ad destructionem huius consequentis hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici caelum esse corruptibile, quia eius non esse sequitur ad aliquam positionem qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

AG4

Praeterea, sicut Avicenna probat in sua metaphysic., quilibet effectus, in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod praeter causam praedictam sit aliqua alia causa quae faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni.

Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper.

AG5

Praeterea, omne quod est ante tempus, est aeternum; aevum enim non est ante tempus, sed incepit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus, fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus; dicitur enim genes. I, 1: in principio creavit Deus caelum et terram, id est in principio temporis.

Ergo mundus fuit ab aeterno.

AG6

Praeterea, idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet, sicut in Ps. Ci, 28, legitur: tu autem idem ipse es. Cum igitur in sua actione impedi non possit propter infinitatem suae potentiae, videtur quod semper idem faciat. Et ita, cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam semper ab aeterno produxerit.

AG7

Praeterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem et quod ad eam pertinet.

Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in esse. Ergo hoc Deus necessitate vult; et ita videtur quod ab aeterno producere creaturas voluerit, sicut voluit ab aeterno bonitatem suam esse.

AG8

Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturae producantur in esse, non autem quod producantur in esse ab aeterno.

Sed contra, maioris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinae bonitatis est infinita. Ergo videtur quod ab aeterno esse creaturis dederit.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit: illud dico te velle quod facis si potes. Sed Deus ab aeterno voluit mundum producere; alias fuisset mutatus, si accessisset ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab aeterno mundum produxerit.

AG10

Praeterea, si mundus non semper fuit; antequam mundus esset, aut erat possibile ipsum esse, aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic nunquam fuisset in esse productus.

Si autem possibile erat eum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius; et ita erat aliquod subiectum sive materia, cum potentia non nisi in subiecto esse possit. Sed si fuit materia fuit et forma; cum materia non possit omnino esse a forma denudata.

Ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia et forma, et ex consequenti fuit totum universum.

AG11

Praeterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri, educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset, oportet dicere mundum eductum esse de potentia in actum; et ita materiam praecessisse, et fuisse aeternam: ex quo sequitur idem quod prius.

AG12

Praeterea, omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum.

Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere, sed quod ab aeterno mundum produxerit.

AG13

Praeterea, agens per voluntatem, si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat; quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit praeter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum.

Cum ergo ab aeterno voluerit mundum facere (alias voluntati eius aliquid accrevisset), videtur quod ab aeterno fecerit.

AG14

Praeterea, nihil movet voluntatem divinam ad agendum nisi bonitas eius. Sed bonitas divina semper eodem modo se habet.

Ergo et voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum; et ita ab aeterno creaturas produxit.

AG15

Praeterea, illud quod est semper in principio et in fine sui nunquam incipit nec desinit: quia unaquaeque res est post sui principium et ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio et in sui fine; nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est; et per consequens motus semper, et mobile semper, et totus mundus; tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo.

AG16

Sed dicendum, quod primum instans temporis non est finis praeteriti, nec ultimum principium futuri. Sed contra, nunc temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a nunc aeternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet omne nunc a priori nunc in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquod primum vel ultimum nunc.

AG17

Praeterea, motus sequitur mobile, et tempus sequitur motum. Sed primum mobile, cum sit circulare, non habet principium neque finem: quia in circulo non est accipere principium et finem in actu. Ergo neque motus neque tempus habent principium; et sic idem quod prius.

AG18

Sed dicendum, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis.

Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis: quia, secundum Philosophum, quanta est magnitudo, tantum est et motus, et tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus et temporis erit principium, et per consequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, et praecipue temporis, sit eorum magnitudo.

AG19

Praeterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. Cum igitur relativa sint simul natura, et scientia Dei sit aeterna, videtur quod res sint ab ipso ab aeterno productae.

AG20

Praeterea, aut Deus praecedit mundum natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum sibi coevum, videtur quod cum Deus fuerit ab aeterno, et creaturae fuerint ab aeterno. Si autem praecedit mundum duratione, si ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quae se habet ad durationem mundi ut prius ad posterius. Sed duratio quae habet prius et posterius est tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, et per consequens motus et mobile; et sic idem quod prius.

AG21

Praeterea, Augustinus dicit: Deum ab aeterno Dominum non fuisse dicere nolo. Sed quandocumque fuit Dominus, habuit creaturam sibi subiectam. Ergo non est dicendum, quod creatura non fuerit ab aeterno.

AG22

Praeterea, Deus potuit mundum producere antequam produxerit; alias impotens fuisset. Scivit etiam ante producere; alias ignorans esset. Videtur etiam quod voluit, alias invidus fuisset. Ergo videtur quod non incepit de novo producere creaturas.

AG23

Praeterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturae. Sed aeternitas est quoddam finitum; alias nihil posset esse ultra aeternitatem: dicitur enim Exod. XV, 18: Dominus regnabit in aeternum et ultra. Ergo videtur quod creatura fuerit aeternitatis capax; et sic conveniens fuit divinae bonitati quod creaturam ab aeterno produxerit.

AG24

Praeterea, omne quod incipit, habet mensuram suae durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suae durationis: non enim mensuratur aeternitate, quia sic semper fuisset: nec aevo, quia sic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil est mensura sui ipsius. Ergo tempus non incipit esse, et ita nec mobile nec mundus.

AG25

Praeterea, si tempus incepit esse, aut incepit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incepit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est; nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset; nihil enim rei est antequam res esse incipiat.

Ergo tempus non incepit esse: et sic idem quod prius.

AG26

Praeterea, Deus ab aeterno fuit causa rerum: alias oporteret dicere, quod prius fuit causa in potentia, et postea in actu; et sic esset aliquid prius quod reduceret ipsum de potentia in actum, quod est impossibile. Nihil autem est causa, nisi causatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab aeterno creatus.

AG27

Praeterea, verum et ens convertuntur.

Sed multa sunt vera ab aeterno; sicut hominem non esse asinum, et mundum futurum esse, et multa similia. Ergo videtur quod multa sunt entia ab aeterno; et non solum Deus.

AG28

Sed dicendum, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quae Deus est. Sed contra, alia veritas est huius propositionis, mundum futurum esse, et huius, hominem non esse asinum: quia posito per impossibile quod una sit falsa, adhuc reliqua erit vera.

Sed veritas prima non est alia et alia. Ergo non sunt vera veritate prima.

AG29

Praeterea, secundum Philosophum in praedicamentis, ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multae propositiones verae sint ab aeterno, videtur quod res per eas signatae ab aeterno extiterint.

AG30

Praeterea Deo idem est dicere quod facere; unde in Ps. 148, 5: dixit, et facta sunt. Sed dicere Dei est aeternum: alias filius qui est verbum patris non esset patri coaeternus. Ergo et facere Dei est aeternum, et ita mundus est factus ab aeterno.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur proverb.

Cap. VIII, 24, ex ore divinae sapientiae: nondum erant abissi, et ego iam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant; ante omnes colles ego parturiebar; adhuc terram non fecerat et flumina et cardines orbis terrae. Ergo cardines orbis terrae et flumina et terra non semper fuerunt.

SC2

Praeterea, secundum priscinianum quanto tempore iuniores, tanto intellectu perspicaciores.

Sed perspicacitas non est infinita.

Ergo nec tempus quo perspicacitas creavit fuit infinitum, et per consequens nec mundus.

SC3

Praeterea, iob XIV, 19: alluvione paulatim terra consumitur. Sed terra non est infinita.

Si ergo fuisset tempus infinitum, iam totaliter esset consumpta: quod patet esse falsum.

SC4

Praeterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem, sicut causam effectum. Sed in Deo idem est duratio et natura. Ergo Deus duratione prior est mundo, et ita mundus non semper fuit.

CO

Respondeo. Dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut in quaestione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causae materialis, neque potentiae activae agentis, nec ex parte finis ultimi, sed solum ex parte formae quae est finis operationis, ex cuius praesuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formae.

Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si quaeratur, quare quantitas caeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis.

Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyses dicit, divina Scriptura inducit homines ad considerationem caelestium corporum, per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subiacent voluntati et providentiae creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua huiusmodi quae in dispositione caeli considerata occurrunt, nisi ex ordine sapientiae Dei; unde dicitur Is. XL, 26: levate in excelsum oculos vestros; et videte quis creavit haec.

Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam caeli vel caelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas, quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur.

Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura caeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam.

Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in caelo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in ubi; unde non potest dici, quod neque tempus neque ubi consequatur naturam eius, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis.

Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.

Quidam vero non considerantes exitum universi a Deo, coacti sunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem praetermittentes, solam materiam a nullo creatam ponentes, quae omnium causa esset, sicut antiquissimi naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse; et hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia quae determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur; vel cum interruptione sicut democritus; qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos et dissolutos casu, propter causalem motum atomorum.

Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiae et utilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inveniantur; quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur, et praecipue cum inveniatur quidam effectus ad quos causalitas materiae non sufficit; ideo alii posuerunt causam agentem, sicut Anaxagoras intellectum, et empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt huiusmodi causas agentes universi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quae agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset aeterna, utpote non habens causam sui esse; sed mundum incepisse: quia omnis effectus causae agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus.

Aristoteles vero, considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes eius apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde et in principio VIII phys., mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et empedoclis, contra quas disputare intendit.



Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum, conati sunt ostendere mundi aeternitatem per hoc quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc et non prius.

Sed isti etiam in defectum similem inciderunt in quem et praedicti. Consideraverunt enim primum agens ad similitudinem alicuius agentis quod suam actionem exercet in tempore quamvis per voluntatem agat; quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus praesupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam et ipsum tempus in universitate eorum quae a Deo facta sunt continetur; unde cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum, quod tunc et non prius fecerit.

Ista enim consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subiicit factioni.

Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset maius vel minus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cuius est obiectum; unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis divinae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in corpore caelesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit praeteritum, sed solum praesens vel futurum; nullus enim habet virtutem ad quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quae inest caelo, non respicit praeteritum, sed futurum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non potest dici, simpliciter loquendo, caelum esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex necessitate naturae, ut possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione divinae voluntatis, quae hoc immobiliter statuit, potest concedi secundum quid corruptibile esse caelum, cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra dictum est, unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eundem quo voluit ut esset.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, et ante omne id quod est temporis; et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus.

Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem; quod non completur nisi in instanti ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc quod sit aeternus; quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est aeternum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causae retineat. Sicut autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem eius prout habet formam similem formae agentis; ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem eius, prout habet formam similem causae, secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiato respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione, et omnibus conditionibus eius; unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet igitur voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio; unde ratio non sequitur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alio eductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subiacent voluntati.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deus aeternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.

RA10

Ad decimum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam activam agentis. Vel potest dici, quod fuit possibile non per aliquam potentiam, sed quia termini non sunt invicem discohaerentes, huiusmodi scilicet propositionis: mundus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, ut patet per Philosophum, in V metaph..

RA11

Et per hoc patet solutio ad undecimum.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; sed Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium; sicut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod ita facit effectum suum in tempore, quod tamen non est temporis causa; quod in Deo locum non habet, ut ex supra dictis, patet.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod si motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; sed metaphorice loquendo dicitur moveri a suo volito; et sic sola Dei bonitas movet ipsam, secundum quod Augustinus dicit quod Deus movet se ipsum sine loco et tempore. Nec tamen sequitur quod quodcumque fuit bonitas eius, tunc esset creaturarum productio; quia creaturae non procedunt a Deo ex debito vel necessitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat, sed ex simplici voluntate.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, ut dicitur in IV phys., secundum hoc verum est quod omne instans et est principium et finis temporis, dicendum quod verum est quod omne momentum est principium et finis motus; unde si supponamus motum non semper fuisse nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium et finis temporis; sed erit aliquod instans quod est tantum principium, et aliquod quod tantum finis. Unde patet quod ratio ista est circularis, et propter hoc non est demonstratio; sed tamen est efficax secundum intentionem Aristotelis, qui eam inducit contra positionem, ut dictum est, in corp. Art.. Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod instans semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, sicut ultimum instans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, sicut primum instans.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit, sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi; unde Aristoteles, non probat ex circulatione motus, eius aeternitatem; sed supposito quod sit aeternus, ostendit quod est circularis; quia nullus alius motus potest esse aeternus.

RA18

Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut et scibile est causa scientiae nostrae; unde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente, ut dicitur in praedicamentis, ita Dei scientia esse potest, scibili non existente.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod Deus praecedit mundum duratione, non quidem temporis, sed aeternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia, aeternitate existente, potuisse revolvi ante temporis inceptionem.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod si relatio dominii intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, sic non est ab aeterno Dominus. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi, sic competit ei ab aeterno. Nec tamen oportet creaturas ab aeterno ponere, nisi in potentia.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratione illa utitur Augustinus, ad probandum coaeternitatem et coaequalitatem filii ad patrem; quae tamen ratio non est efficax de mundo; quia cum natura filii sit eadem cum patre, requirit aeternitatem et aequalitatem patris; quae si sibi subtraheretur, invidiae esset. Non autem hoc requirit natura creaturae; et ideo non est simile.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod secundum Graecos dicitur: Dominus regnavit in saeculum saeculi, et adhuc; quod exponens Origenes in Glossa, dicit, quod saeculum intelligitur spatium unius generationis, cuius finis notus est nobis: per saeculum saeculi immensum spatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum; sed adhuc ultra illud, regnum Dei extenditur. Et sic aeternum exponitur pro tempore diuturno. Anselmus autem in proslog., exponit aeternum pro aevo, quod nunquam finem habet; et tamen ultra illud Deus esse dicitur propter hoc: primo, quia aeviterna possunt intelligi non esse. Secundo, quia non essent, nisi a Deo continerentur; et sic de se non sunt.

Tertio, quia non habent totum esse suum simul, cum in eis sit aliqua mutationis successio.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere mensuram durationis, quia incipit per motum.

Sic autem tempus non incipit per creationem, unde ratio non sequitur; et tamen potest dici, quod omnis mensura in suo genere seipsa mensuratur, sicut linea per lineam, et similiter tempus per tempus.

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum, quod tempus non se habet sicut permanentia, quorum substantia est tota simul; unde non oportet quod totum tempus sit quando incipit esse; et sic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in instanti esse.

RA26

Ad vicesimumsextum dicendum, quod actio Dei est aeterna, sed effectus non est aeternus, ut supra dictum est; unde licet Deus non semper fuerit causa, cum non semper fuerit effectus, non tamen sequitur quod non fuerit causa in potentia, quia actio eius semper fuit, nisi potentia ad effectum referatur.

RA27

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod secundum Philosophum, verum est in mente, non in rebus; est enim adaequatio intellectus ad res. Unde omnia quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quae est aeterna.

RA28

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod omnia illa quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

RA29

Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum etiam Philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum.

RA30

Ad tricesimum dicendum, quod ex parte ipsius Dei facere non importat aliquid quod sit aliud quam suum dicere; non enim actio Dei est accidens, sed eius substantia; sed facere importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per dicere non importatur.

RC

Argumenta vero quae obiiciuntur in contrarium, licet verum concludant, non tamen necessario, praeter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, et postmodum post longa tempora quasi de novo incepta, ut Philosophus etiam dicit. Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte consumitur, quin etiam per mutuam elementorum conversionem ex parte alia augmentetur; duratio etiam Dei, licet sit idem quod eius natura secundum rem, tamen differt ratione; unde non oportet quod sit prior duratione, si est prior natura.

|a18 Articulus 18

TTA

Decimooctavo quaeritur utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitavit angelicas virtutes et caelestes; et excogitatio fuit opus eius. Ergo prius fecit Angelos quam mundum visibilem conderet.

AG2

Sed dicendum, quod Iy primum dicit ordinem naturae, non durationis. Sed contra, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones: quarum una ponit, Angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla unquam opinio posuit, quin Angeli natura priores essent visibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

AG3

Praeterea, basilius dicit in principio Hexameron: erat quaedam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis; quod postmodum exponit de Angelis; ergo videtur quod ante hunc mundum Angeli sint creati.

AG4

Praeterea, ea quae cum mundo visibili facta sunt, Scriptura in principio Genesis prosequitur.

Sed de Angelis nullam facit mentionem.

Ergo videtur quod Angeli non fuerunt creati cum mundo, sed ante mundum.

AG5

Praeterea, illud quod ordinatur ad perfectionem alicuius sicut ad finem, est eo posterius.

Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturae: quia, ut Ambrosius dicit, Deus, qui natura invisibilis est, opus visibile fecit, per quod cognosci posset. Et non nisi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

AG6

Praeterea, quidquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili incepit. Sed Angeli creati sunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; Angeli autem creati sunt ante diem, ut Augustinus dicit.

Ergo Angeli creati sunt ante mundum visibilem.

AG7

Praeterea, Hieronymus dicit super epistolam ad titum, cap. I: sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli Deo servierunt, et eo iubente substiterunt? sed mundus visibilis cum nostro tempore incepit. Ergo Angeli ante mundum visibilem fuerunt.

AG8

Praeterea, sapientis est ordinate suum effectum producere. Sed Angeli praecedunt nobilitatem creaturarum visibilium. Ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

AG9

Praeterea, Deus, in quantum bonus est, suae bonitatis alios participes facit. Sed huius dignitatis capaces erant Angeli, quod creaturam visibilem duratione praecederent. Ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

AG10

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia maioris mundi similitudinem gerit. Sed in homine pars eius nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, ut Philosophus dicit.

Ergo videtur quod Angeli, qui sunt nobilior pars maioris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

AG11

Praeterea, ut Augustinus dicit, in opere secundae diei et Deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat.

Dicit enim primo: dixit Deus, fiat firmamentum.

Secundo: et factum est ita. Tertio vero: fecit Deus firmamentum. Quorum primum refertur ad esse rerum in verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica, prout Angeli accipiunt cognitionem creaturae fiendae; tertium vero ad esse creaturae in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda, nondum erat. Ergo Angeli fuerunt et habuerunt cognitionem naturae visibilis antequam esset.

AG12

Sed dicendum, quod hic intelligitur de factione creaturae quantum ad eius formationem, non quantum ad primam creationem.

Sed contra, secundum opinionem Augustini, creatio naturae visibilis non praecedit tempore eiusdem formationem. Si ergo Angelus fuit ante formationem creaturae visibilis, fuit et ante eius creationem.

AG13

Praeterea, dicere Dei est causa creaturae fiendae; quod non videtur posse intelligi de aeterna verbi genitura quia illa ab aeterno fuit, nec per vices temporum repetitur; cum tamen in singulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali; tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuisse, cum vox corporalis non fiat nisi per alicuius corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de spirituali locutione qua Deus ad Angelos loquitur; et sic videtur quod Angelorum cognitio praesupponatur ut causa ad creaturarum visibilium productionem.

AG14

Praeterea ut supra dictum est, sacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad esse rerum in verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura.

Sed primum horum praecedit secundum et duratione et causa. Ergo similiter secundum praecedit tertium duratione et causa, scilicet cognitio angelica existentiam visibilis creaturae.

AG15

Praeterea, non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, haec est lex divinitatis statuta, ut dionysius dicit, quod ultima reducantur in finem per media. Ergo simpliciter creaturae corporales quae sunt infimae, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quae sunt mediae; et sic Angeli corporales creaturas praecedunt, sicut causae effectum.

AG16

Praeterea, eis quae sunt omnino disparata, non competit associatio. Sed Angeli et creaturae visibiles sunt omnino disparata. Ergo non sunt associati in creatione, ut simul fierent. Inordinatum etiam esset quod Angeli post creaturas visibiles fierent. Ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

AG17

Praeterea, Eccli. I, 4, dicitur: primo omnium creata est sapientia; quod non potest intelligi de filio Dei, qui est patris sapientia; cum ipse non sit creatus, sed genitus. Ergo sapientia angelica, quae est creatura, est ante omnia alia facta.

AG18

Praeterea Hilarius dicit in Lib. De trinitate: quid mirum, si Dominum nostrum Jesum Christum ante saecula fuisse confiteamur, cum etiam Deus Angelos fecerit ante mundum? sed Dei filius non solum ordine dignitatis, sed etiam durationis omnia saecula praecessit. Ergo et Angeli mundum visibilem.

AG19

Praeterea, creatura angelica media est inter naturam divinam et corpoream: aevum etiam, quod est Angeli mensura, medium est inter aeternitatem et tempus. Sed Deus sua aeternitate fuit ante Angelos et visibilem creaturam.

Ergo et Angeli suo aevo fuerunt ante mundum visibilem.

AG20

Praeterea, Augustinus dicit, quod Angeli semper fuerunt.

Sed non potest dici quod creatura corporalis semper fuerit. Ergo Angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

AG21

Praeterea, motus creaturae corporeae peraguntur per ministerium spiritualis creaturae, ut patet per Augustinum, et per Gregorium.

Sed motor praecedit mobile. Ergo Angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

AG22

Praeterea, dionysius assimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quae ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo et divina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo distantes; et sic Angeli ante mundum fuerunt.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur in principio genes. I, 1: in principio creavit Deus caelum et terram; ubi Glossa Augustini dicit, quod per caelum intelligitur natura angelica, per terram vero natura corporalis. Ergo Angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

SC2

Praeterea, Glossa strabonis ibidem dicit, quod per caelum ibi intelligitur caelum empyreum, quod mox factum sanctis Angelis est repletum. Ergo Angeli simul fuerunt facti cum caelo empyreo, quod est visibilis creatura.

SC3

Praeterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem maioris mundi. Sed in homine simul fit corpus et anima. Ergo et in mundo maiori simul fit angelica et corporalis creatura.

CO

Respondeo. Dicendum quod in hoc omnes catholici doctores consenserunt, quod Angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti.

Quidam tamen posuerunt Angelos non simul cum mundo visibili, sed ante mundum visibilem incepisse. Ad hoc autem ponendum diversis rationibus sunt moti.

Quidam namque aestimaverunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionem eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturae Deum habuisse dixerunt. Posuit enim Origenes, a principio simul creatas esse omnes creaturas immateriales et rationales, et eas fuisse aequales, divina iustitia hoc exigente. Non enim videtur quod inaequalitas possit esse in datis, iustitia servata, nisi propter meriti vel demeriti diversitatem. Unde diversitatem creaturarum (quam videmus) praecessisse posuit meriti et demeriti diversitatem, ut secundum quod spiritualium creaturarum quaedam magis Deo adhaeserunt, in altiores ordines Angelorum sint promotae; quae vero magis peccaverunt, grossioribus et ignobilioribus corporibus sint alligatae; quasi ipsa meritorum diversitas exegerit diversos gradus corporum a Deo produci.

Hanc autem positionem Augustinus reprobat.

Causam enim creaturarum condendarum, tam spiritualium quam corporalium, constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, in quantum creaturae suae, sua bonitate creatae, bonitatem increatam secundum suum modum repraesentant.

Propter quod Scriptura dicit de singulis Dei operibus, et postmodum de omnibus simul: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona; quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem praedictam non ad hoc conditae fuissent creaturae corporales quia bonum esset eas esse, sed ut malitia spiritualis creaturae puniretur.

Sequeretur etiam quod ordo universi quem nunc videmus a casu existeret, in quantum accidit quod diversae rationales creaturae diversimode peccaverunt. Si enim omnes peccassent aequaliter, nulla diversitas naturarum in corporibus esset, secundum eos.

Unde hac positione remota, alii ex consideratione naturae spiritualium substantiarum, quae est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse; ut sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturae inter Deum et creaturam corporalem, ita etiam sit media duratione.

Haec autem opinio cum fuerit magnorum doctorum, scilicet basilii, Gregorii Nazianzeni, et quorundam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda.

Sed si diligenter consideretur alia opinio, quae est Augustini et aliorum doctorum, quae etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum essent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturae corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod Angeli simul cum creatura corporali sunt conditi; tamen sine alterius opinionis praeiudicio.

RA1

Et per hoc patet responsio ad tria prima: quia procedunt secundum mediam opinionem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut basilius dicit in primo Hexameron, Moyses legislator in principio Genesis exordium visibilis creaturae incepit exponere praetermissa creatura spirituali quae ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritualem per caelum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dicit: in principio creavit Deus caelum et terram. Quare autem sub metaphora caeli et non expresse creationem Angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari quae et supra, scilicet ex populi ruditate, et iterum ad vitandam idololatriam in quam proni erant; ad quam daretur eis occasio si plures substantiae spirituales ponerentur praeter unum Deum, quae essent caelo nobiliores; et praecipue cum huiusmodi substantiae a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero strabonem, et alios priores, per caelum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur caelum empyreum quod est habitaculum sanctorum Angelorum, per metonymiam sicut quando ponitur continens pro contento.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Augustinus, Angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis; unde creaturae visibiles non sunt factae ut Deum ostenderent Angelis, sed rationali creaturae quae est homo; unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit prius in intentione, est tamen ultimus in operatione; unde et homo ultimo factus fuit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum, creatio caeli et terrae non praecessit duratione lucis formationem seu productionem; et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturae fuerit ante primum diem duratione, sed quodam naturae ordine; quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam considerata, alterationibus temporum non subiacent; unde per hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturae corporalis, quae per terram intelligitur. Secundum vero alios creatio caeli et terrae ad primum diem pertinet; quia cum caelo et terra creatum est tempus; licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem inceperit per lucem: unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quae sunt natura angelica, caelum empyreum, materia informis et tempus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si unaquaeque creatura produceretur ut existens per se absolute; sic enim conveniens esset ut unaquaeque separatim crearetur secundum gradum suae bonitatis. Sed quia omnes creaturae producuntur ut partes unius universi, conveniens est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturae spiritualis pertineret, si ante creaturam visibilem esset creata; non tamen competeret dignitati et unitati universi.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio, non quod seorsum una generatione formetur cor, et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interiectis.

Hoc autem non potest dici in creatione Angelorum et corporalium creaturarum, quod una productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue universum sit productum; producere enim successive est in producendis his quae ex materia producuntur, in qua est una pars vicinior complemento quam alia; unde in prima rerum creatione successio locum non habet, etsi in formatione rerum ex materia creata possit locum habere; unde et doctores qui posuerunt Angelos ante mundum creatos, posuerunt omnino distinctam creationem Angelorum et corporum, et multam durationem mediam intervenisse.

Et praeterea cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum.

Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Unde et Commentator imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit Angelos, et postea commisit eis creationem corporalium creaturarum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium, non quantum ad primam creationem, sed quantum ad formationem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma et materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturae corporalis fiendae, non quia eius formatio esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in principiis ex quibus fit, potest dici eam cognoscere ut fiendam.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de aeterna verbi Dei generatione, in quo ab aeterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, dixit Deus, quasi temporaliter dixerit; sed quia licet verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus praemittitur Dei verbum sicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere necesse sit quaerere quare tale opus sit factum, cum ante operis conditionem sit dictum, dixit Deus; sicut cum aliquis volens assignare alicuius rei causam, incipit a causae cognitione.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura; sed esse rerum in cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura; et ideo non est simile.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per suam operationem.

Non autem producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causae agentis. Unde magis est conveniens quod creaturae superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet creaturae corporales et spirituales sint disparatae secundum proprias naturas, tamen sunt connexae secundum ordinem universi; et ideo oportuit quod simul crearentur.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli., secundum Augustinum, intelligitur de sapientia creata quae est in natura angelica, quae tamen secundum ipsum non prius creata est tempore sed dignitate. Secundum vero Hilarium in Lib. De synodis intelligitur de sapientia increata, quae est filius Dei; quae quidem simul dicitur et creata et genita, ut patet Prov. VIII, 22, sq., et in diversis Scripturae locis, ut omnis imperfectio a nativitate filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, in quantum de nihilo in esse educitur; sed perfectio ex parte creantis, qui absque sui immutatione creaturas producit. In nativitate vero est e contrario; quia importatur perfectio ex parte nati in quantum accipit naturam generantis; sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis, in quantum generat cum sui immutatione, vel divisione suae substantiae. Et ideo simul filius Dei et creatus et genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, et ex nativitate geniti imperfectio, ut ex utroque unus intellectus constituatur perfectus.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod Hilarius loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod Deus est causa naturae angelicae; non autem natura angelica causa est naturae corporalis; et ideo non est simile.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod Angeli dicuntur semper fuisse, non quia ab aeterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt: quia quaecumque fuit tempus, fuerunt Angeli.

Et per hunc etiam modum creaturae corporales semper fuerunt.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motor non de necessitate praecedat tempore mobile, sed dignitate, sicut patet in anima et corpore.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus; scilicet situs, et temporis. Ordo situs est in omni actione eius eo quod omnis actio eius est situata et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet; unde ulterius procedendo in tantum debilitatur eius effectus, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni eius actione, sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpora, in calefactione servatur ordo situs et temporis; sed in illuminatione, quae non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu, non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinem situs. Item enim est in actione spirituali diversus gradus naturae, quod in actione corporali diversus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo dionysii, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit, ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis, copiosius suam bonitatem distribuit.

19 Articulus 19

TTA

Decimonono quaeritur utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quaecumque enim ita se habent quod duo ex ipsis non possunt esse in uno loco distincta, requirunt loci diversitatem. Sed duo Angeli non possunt esse in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non potest intelligi quod essent duo Angeli distincti nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus, secundum Philosophum, non sit nisi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum visibilem Angeli esse non potuerunt.

AG2

Praeterea, productio creaturae corporalis Angelis nihil de eorum virtute naturali ademit.

Si ergo non factis mundo visibili Angeli absque loco esse potuerunt, etiam nunc mundo visibili factis absque loco esse possent; quod videtur esse falsum; quia si non essent in loco, nusquam essent, et sic viderentur non esse.

AG3

Praeterea, boetius dicit, quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed Angelus est spiritus creatus. Ergo indiget corpore, et ita ante creaturam corporalem esse non potuit.

AG4

Sed diceretur, quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium.

Sed contra, ministerium Angelorum exercetur ubi nos sumus, scilicet in hoc mundo.

Sed Angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram, scilicet caelum empyreum. Ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum.

AG5

Praeterea, impossibile est imaginari prius et posterius sine tempore. Sed si Angeli fuissent ante mundum, prius fuisset principium quo Angeli esse coeperunt, quam principium quo mundus visibilis esse coepit. Ergo tempus incepisset ante mundum visibilem; quod est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, et motus ad mobile. Ergo impossibile est quod Angeli fuerint ante mundum.

SC

Sed contra, illud quod in creaturis contradictionem non implicat, est Deo possibile.

Sed Angelos esse, creatura visibili non existente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impossibile producere Angelos ante mundum.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut boetius dicit, in divinis non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quae est qualitatum sensibilium subiectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei situatae, et propter hoc quidam antiqui dixerunt, quod illud quod non est in loco, non est, ut in IV physic. dicitur.

Et ex simili errore quidam moderni dixerunt, quod Angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes Angelos tamquam ea quae imaginaverunt situatae distincta; quod quidem praeiudicat sententiae antiquorum, qui Angelos ante mundum fuisse posuerunt; praeiudicat etiam dignitati angelicae naturae quae cum



naturaliter sit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus, quod Angeli esse potuerunt ante mundum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod duos Angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio; unde ratio non sequitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem quo creatura spiritualis praesidet corporali, secundum Augustinum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut ipse boetius exponit, Angeli indigent corpore solum quantum ad ministerium non quantum ad naturae complementum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Angeli sunt in caelo empyreo, ut in loco qui est contemplationi congruus, non tamen de necessitate contemplationis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa prioritas et posterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, sed solum tempus imaginarium, ut in quaestione de aeternitate vel creatione mundi, art. 17, dictum est.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum.

PR2

Secundo utrum materia informis tota simul fuerit, an successive.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, sicut dicit Augustinus, materia informis praecedit formatam ex ea, sicut vox cantum. Sed vox non praecedit cantum duratione, sed solum natura. Ergo materia informis, non praecedit res formatas duratione, sed solum natura.

AG2

Sed diceretur, quod Augustinus loquitur de materia respectu formationis, quae est per formas elementorum; quae quidem formae statim a principio in materia fuerunt.

Sed contra, sicut aqua et terra sunt elementa, ita etiam ignis et aer. Sed Scriptura tradens informitatem materiae facit mentionem de terra et aqua. Ergo si materia a principio habuisset formas elementares, pari ratione fecisset mentionem de aere et igne.

AG3

Praeterea, forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitatum, ut patet per Philosophum, in I phys.. Sed qualitates activae et passivae sunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formae substantiales fuerunt a principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates activae et passivae; et ita nulla restabat informitas, ut videtur.

AG4

Sed diceretur, quod erat informitas sive confusio quantum ad elementorum situm.

Sed contra, secundum Philosophum, quantum unumquodque elementorum habet de specie, tantum habet de ubi; elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formae. Si ergo materia a principio habebat formas substantiales, tunc ex consequenti unumquodque elementorum suum situm habebat; et ita nulla confusio in elementis restabat, secundum quam materia posset dici informis.

AG5

Praeterea, si pro tanto materia informis dicitur, quod elementa nondum proprium et naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc eius formatio intelligitur quod elementis naturalis situs attribuitur.

Sed hoc non videtur in rerum distinctione; nam aquae aliquae supra caelos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate; ut patet IV caeli et mundi. Ergo non intelligitur materiae informitas propter confusionem situs praedictam.

AG6

Sed dicendum, quod aquae dicuntur esse supra caelos, in quantum vaporabiliter elevantur ut sint supra caelos. Sed contra, aquae vaporabiles non possunt supra totum aerem elevari, ut a philosophis probatur; immo solum

usque ad medium aeris interstitium ascendunt. Multo ergo minus possunt elevari supra ignem, ut ulterius supra caelum.

AG7

Praeterea, informitas materiae designatur in hoc quod dicitur: terra erat inanis et vacua. Sed inanitas materiae attribuitur respectu virtutis generativae, et vacuitas respectu ornatus, ut a sanctis exponitur, quod consistit in his quae in terra moventur.

Ergo informitas materiae non attenditur quantum ad situm, ut sic dici possit quod materiae informitas duratione formationem praecesserit.

AG8

Praeterea, qui potest dare aliquid simul, minus liberaliter agit si dat successive; unde Prov. III, 28: ne dicas amico tuo: vade, et revertere; cras dabo tibi. Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum. Ergo cum sit liberalissimus, non fecit materiam informem ante eius formationem.

AG9

Praeterea, motus a centro ad centrum sequitur elementa secundum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informitate materiae apparet quod ibi fuisset motus a centro ad centrum, quia aquae vaporabiles super terram elevabantur, ut dicitur. Ergo elementa iam habebant suos naturales situs.

AG10

Praeterea, rarum et densum sunt causa gravis et levis, ut patet IV phys..

Sed iam erat rarum et densum in elementis; quia dicitur, quod aquae erant rariores quam modo sint. Ergo erat grave et leve, et elementa habebant sua ubi, quae eis attribuuntur ratione levitatis et gravitatis.

AG11

Praeterea, in illa rerum informitate manifeste apparet quod terra suum situm habebat, et datur intelligi quod terra erat aquis cooperta, per hoc quod dicitur, Gen. I, 9: congregentur aquae in unum locum; et appareat arida. Ergo pari ratione et alia elementa suum situm habebant; et ita nulla informitas in materia erat.

AG12

Praeterea, a perfecto agente educitur perfectus effectus; quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens.

Ergo a principio materiam perfectam produxit, et ita formatam, cum forma sit perfectio materiae.

AG13

Praeterea, si materia informis formationem rerum duratione praecessit; aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia et non in actu; et ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diversas. Si diversas, ergo iam erat diversitas per diversas elementares formas. Si unam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliae; et ita unum elementum erat principium aliorum elementorum, sicut antiquissimi naturales posuerunt dicentes unum tantum elementum esse; quod a Philosopho improbatur.

Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quam forma elementorum; quod patet esse falsum; quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non potest esse quod materia fuerit prius informis quam formata.

AG14

Sed dices, quod materia habebat formas elementorum; sed non secundum illum modum quo nunc sunt, quia aquae erant rariores, et in modum vaporis aeri permixtae.

Sed contra, forma uniuscuiusque elementi requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis, sine qua esse non potest. Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aeris excedit conditionem aquae; quia natura aquae est ut sit gravis respectu aeris. Ergo si erat tanta subtilitas quod aquae evaporabiliter ad locum aeris ascenderent, non habebant speciem aquae; et ita non erant in materia formae elementares, cuius contrarium supra dictum est.

AG15

Praeterea, per opera sex dierum, formata sunt ex informi materia diversa rerum genera. Sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informis subiacebat elementaribus formis sequetur quod caelum sit factum ex quatuor elementis; quod a Philosopho improbatur.

AG16

Praeterea, sicut se habet corpus naturale ad figuram, ita se habet materia ad formam.

Sed corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam figuram. Ergo nec materia potest esse quin sit formata.

AG17

Praeterea, si formatio materiae a principio suae creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quae tertio die legitur, non semper fuit. Sed hoc videtur impossibile; quia si aquae undique operiebant terram, non erat ubi possent congregari. Ergo videtur quod materia informis rerum formationem non praecesserit. Quod autem aqua undique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, ut probatur in III caeli et mundi.

AG18

Sed diceretur, quod erat aliqua concavitas infra terram, in quam partes descenderunt et ita terram locum praebuit aquis.

Sed contra, huiusmodi concavitates vel cavernositates in terra causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terrae retinentur, ne ad centrum descendant; quod quidem tunc esse non poterat; quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. Ergo huiusmodi cavernositates esse non poterant.

AG19

Praeterea, si cavernositates aliquae erant in terra, non poterant esse vacuae. Ergo erant plenae aere, vel aqua; quod videtur impossibile, cum subsidere terrae sit contra naturam utriusque.

AG20

Praeterea, aut aqua cooperiens terram undique naturalem situm habebat, aut non.

Si naturalem situm habebat, ergo ab illa dispositione non poterat removeri, nisi per violentiam; quia a loco in quo corpus quiescit naturaliter, non movetur nisi per violentiam.

Hoc autem non competit primae rerum institutioni, per quam natura instituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquae violentus, per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat; quia a loco in quo quiescit aliquid violenter, movetur naturaliter; et ita non oportebat poni inter opera formationis quod aquae in unum locum congregarentur.

AG21

Praeterea, secundum hunc ordinem res institutae sunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito.

Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione, et postmodum distinguerentur.

AG22

Praeterea, processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni, sed magis corruptioni; res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formae mixti. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod prius fierent in quadam confusione et mixtione, et postmodum distinguerentur.

AG23

Praeterea, hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum Philosophorum; scilicet opinioni empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi esse ad invicem distinctas, cum prius fuerint confusae per amicitiam; et Anaxagorae, qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso et commixto. Quae quidem opiniones sufficienter a philosophis posterioribus improbantur. Ergo non est ponendum quod informitas vel confusio materiae rerum formationem duratione praecederet.

SC1

Sed contra. Est quod Gregorius exponens illud Eccli. XVIII, 1: qui vivit in aeternum, creavit omnia simul, dicit quod omnia sunt simul creata per substantiam materiae, sed non per speciem formae; quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiae quam species formae inesset.

Ergo materia informis duratione praecessit rerum formationem.

SC2

Praeterea, illud quod non est, non potest habere aliquam operationem. Sed materia informis habet aliquam operationem; appetit enim formam, ut dicitur III phys..

Ergo materia potest esse sine forma; et ita non est inconveniens, si materia informis ponatur duratione rerum formationem praecessisse.

SC3

Praeterea, Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma existentem.

SC4

Praeterea, quod Scriptura sacra dicit fuisse aliquando, non est dicendum non fuisse; quia ut Augustinus dicit, contra Scripturam sacram nemo Christianus sentit. Scriptura autem divina dicit, terram aliquando fuisse inanem et vacuum. Ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis et vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiae, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando substantia materiae praecessit formationem; alias nunquam informis fuisset.

SC5

Praeterea, simul condita est spiritualis et corporalis creatura, ut ex superiori quaestione iam patuit. In spirituali autem creatura informitas formationem praecessit etiam duratione. Ergo eadem ratione et in corporali. Probatio mediae. Formatio creaturae spiritualis intelligitur secundum quod ad verbum convertitur, quod est eius illuminatio.

Simul autem facta luce divisum est inter lucem et tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur.

Peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis Angelorum, quia tunc Daemones nunquam fuissent boni. Ergo spiritualis creatura non fuit formata in primo instanti suae creationis.

SC6

Praeterea, illud ex quo est aliquid, etiam tempore praecedit quod est ex eo. Sed Deus ex invisa materia, quae est materia informis secundum Augustinum, creavit orbem terrarum, ut dicitur sapientiae XI, 18. Ergo materia informis tempore praecessit orbem terrarum formatum.

Probatio primae. Secundum Philosophum, fieri rerum dupliciter exprimi potest. Uno modo ut dicatur: hoc fit hoc per se, quod convenit subiecto; ut cum dicimus, homo fit albus; per accidens autem, ut ex privatione et contrario, ut cum dicitur: non album, vel nigrum fit album. Alio modo, ut dicatur: ex hoc fit hoc; quod quidem subiecto non competit nisi ratione privationis.

Non enim dicimus quod ex homine fiat albus; sed quod ex non albo vel nigro, fit album; vel etiam ex homine nigro vel non albo.

Id igitur ex quo est aliquid, vel est privatio sive contrarium, vel est materia privationi vel contrario subiecta. Utroque autem modo oportet tempore praecedere ex quo aliquid fit; quia opposita non possunt esse simul, nec materia simul tempore potest subesse privationi et formae. Ergo id ex quo aliquid fit, tempore praecedit id quod fit ex eo.

SC7

Praeterea, operatio naturae imitatur in quantum potest operationem Dei, sicut operatio causae secundae operationem causae primae.

Sed naturae processus in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfectum; et sic informis materia formationem praecessit.

SC8

Praeterea, Augustinus dicit, quod ubi Scriptura in principio terram et aquam commemorat, cum dicitur genes. I, 2: terra erat inanis et vacua, et spiritus Domini ferebatur super aquas; non ideo nominatur terra et aqua quia iam talis erat, sed quia talis esse poterat. Ergo aliquando materia prima nondum habebat speciem aquae vel terrae, sed tantum habere poterat; et sic materia informis formationem praecessit.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dicit Augustinus, circa hanc quaestionem potest esse duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate; alia de sensu litterae, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit.

Quoad primam disceptationem duo sunt vitanda; quorum unum est ne in hac quaestione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere; quia, ut Augustinus dicit: obest, si ad ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.

Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam ad fidem pertinens proponitur aliquid quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I super genes. Ad litteram.

Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturae enim divinae a spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur.

Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium eius sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus.

His ergo suppositis, sciendum est quod diversi expositores sacrae Scripturae diversos sensus ex principio Genesis acceperunt; quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad praesentem pertinet quaestionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informatam materiae accipientes, quae signatur in principio Genesis ubi dicit: terra autem erat inanis et vacua.

Quidam namque intellexerunt, praedictis verbis talem informatam materiae significari, secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas; talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus eius; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri.

Et iterum, cum nihil possit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem praecesserit, sed praecessit tantum ordine naturae, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox est prior creata. Et haec fuit opinio Augustini.

Alii vero intellexerunt informitatem materiae non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe quod nondum habet ultimum suae naturae complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem praecesserit. Quod quidem si ponatur, ordini sapientiae artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producit in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; et postea eas ad perfectum adduxit; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis alii adscribunt. Et hoc intellexit magnus basilius, Gregorius, et alii sequaces eorum. Quia ergo neutrum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur; utrumque sustinentes ad utrasque rationes respondeamus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma; et sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturae formationem praecedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in sequenti articulo ostendetur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati.

Plato enim Scripturam Genesis videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum et ordinem ibi significari, ut terra et aqua propriis nominibus exprimantur. Aqua autem super terram esse intelligitur, ex hoc quod ibi, scriptum est: congregentur aquae in locum unum; et appareat arida. Supra quae duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur: spiritus Domini ferebatur super aquas, aerem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine caeli intellexit, quod omnibus supereminet.

Sed quia, secundum Aristotelis probationes, caelum igneae naturae esse non potest, ut eius motus circularis demonstrat, Rabbi Moyses Aristotelis sententiam sequens, cum Platone in tribus primis concordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphaera non luceat; et situs eius declaratur in hoc quod dicitur: super faciem abyssi. Quintam vero essentiam nomine caeli significatam esse intelligit.

Sed quia, ut dicit basilius in Hexameron, non est consuetudo sacrae Scripturae, ut per spiritum Domini aer intelligatur, per corpora extrema quae posuit, dedit intelligere media; et praecipue quia aquam et terram sensui manifestum est corpora esse, aer vero et ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instruendis Scriptura tradebatur.

Secundum vero Augustinum, per nomina terrae et aquae, quae commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per haec duo materiae informitas exprimitur quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, et minus de forma; et quia etiam nobis magis sunt nota, et manifestius nobis materiam aliorum ostendunt.

Ideo vero non per unum tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio informitate quadam in rebus existente secundum opinionem basili et aliorum sanctorum, non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed utraque habebant formas, substantiales scilicet, et accidentales.

RA4

Ad quartum dicendum, quod situs elementorum dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad naturam propriam; et sic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, et aqua terram. Alio modo quantum ad necessitatem generationis, quae est circa locum medium; et sic necessarium est ut superficies terrae quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta; ut ibi conveniens generatio et conservatio mixtorum esse possit, et praecipue animalium perfectorum, quae aere indigent propter respirationem. Dicendum est ergo, quod illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se (hunc enim situm omnia elementa habebant), sed quantum ad illum situm qui elementis competit secundum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa corpora mixta adhuc prodierant.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de aquis quae supra caelos sunt diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam namque dixerunt, aquas illas esse spirituales naturas, quod imponitur Origeni.

Sed hoc quidem non videtur ad litteram posse intelligi, cum spiritualibus naturis situs non competat; ut sic inter eas et inferiores aquas corporeas dividat firmamentum, ut Scriptura tradit.

Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur caelum aereum nobis vicinum, supra quod elevantur per vaporum ascensionem aquae vaporabiles, quae sunt materia pluviarum: ut sic inter aquas superiores quae sunt in medio aeris interstitio vaporabiliter suspensae, et aquas corporeas quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum caelum.

Et huic etiam expositioni concordat Rabbi Moyses. Sed hanc non videtur pati litterae circumstantia. Nam postea subditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna, et stellas; et posuit eas in firmamento caeli.

Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur caelum sidereum, et quod aquae super caelos existentes sunt de natura aquarum elementarium, et sunt ibi positae ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum caelum constare dicebant, ut basilius tangit. Et ad hoc astruendum, duplex argumentum Augustinus dicit a quibusdam induci.

Quorum unum est, quod si aqua, aliqua rarefactione facta, potest ascendere usque ad medium aeris interstitium ubi pluviae generantur, si amplius divisa rareseat (quia est in infinitum divisibilis, sicut et omne continuum) poterit sua subtilitate supra caelum sidereum conscendere, et ibi convenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quae deberet esse calidissima propter velocissimum motum, in quantum eius circulus est maior, invenitur frigidi effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquae contingere praedictam stellam infrigidantis.

Sed haec expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quaedam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quae videtur naturalem situm corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturae congruere ut aqua, quae inter omnia corpora est materialior praeter terram, etiam supra ipsum caelum sidereum collocetur; et iterum ut ea quae sunt unius speciei, diversum locum naturalem sortiantur; quod erit, si una pars elementi aquae erit immediate supra terram, alia vero supra caelum. Nec est sufficiens responsio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam supra caelum sustinet; quia nunc quaeritur qualiter Deus instituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquod miraculum potentiae suae velit operari, ut Augustinus in eodem libro dicit.

Secundo, quia ratio de rarefactione vel divisione aquarum videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest; sed usque ad terminum certum qui est in raritate ignis.

Et praeterea aqua tantum rarefieri posset quod iam non esset aqua, sed aer vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquae. Nec posset naturaliter excedere aeris et ignis spatia, nisi, natura aquae amissa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile ut corpus elementare, quod est corruptibile, formalius fieret caelo sidereo, quod est incorruptibile, et sic supra ipsum naturaliter collocaretur.

Tertio, quia secunda ratio omnino frivola apparet. Nam corpora caelestia non sunt susceptiva peregrinae impressionis ut a philosophis probatur. Nec esset possibile stellam Saturni ab illis aquis infrigidari, nisi etiam omnes stellae quae sunt in octava sphaera, infrigidarentur: quarum tamen plurimae inveniuntur esse calidae secundum effectum.

Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc quod Scripturae veritas ab omni calumnia defendatur; ut dicamus, quod aquae illae non sint de natura harum aquarum elementarium, sed sint de natura quintae essentiae, habentes communem cum nostris aquis diaphaneitatem, sicut et caelum empyreum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidam vocant caelum crystallinum; non quia fit de aqua congelata in modum crystalli, quia, ut dicit basilius in Hexameron, puerilis dementiae et insipientis mentis est, talem de caelestibus capere opinionem; sed propter illius caeli soliditatem, sicut et de omnibus caelis dicitur iob, XXXVII, 18, quod solidissimi quasi aere fusi sunt. Et hoc caelum etiam ab astrologis ponitur nona sphaera. Unde nec Augustinus aliquam de praemissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit, dicens in eodem Lib.: quomodo libet, et quales aquae ibi sint, esse ibi eas, minime dubitemus. Maior est quippe Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.

RA6

Sextum concedimus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si intelligatur secundum expositionem basillii, et sequacium eius, per terram ipsum terrae elementum; sic considerari potest et in quantum est principium quarumdam rerum, scilicet plantarum, quarum ipsa est ut mater, sicut dicitur in libro de veget., et sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret; inane enim vel vanum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari in quantum est habitaculum quoddam et locus animalium, respectu quorum vacua fuisse dicitur.

Vel secundum litteram septuaginta, quae habet, invisibilis et incomposita, fuit quaedam terra invisibilis, in quantum erat aqua cooperta, etiam in quantum nondum erat lux producta, per quam posset videri; incomposita vero in quantum carebat et plantarum et animalium ornatu, et situ conveniente ad eorum generationem et conservationem. Si vero per terram intelligatur prima materia secundum opinionem Augustini, sic dicitur inanis per comparisonem eius ad compositum in quo subsistit; nam inanitas firmitati et soliditati opponitur; vacua vero

per comparationem ad formas quibus eius potentia non replebatur. Unde et Plato, receptionem materiae comparavit loco, secundum quod in eo locatum recipitur.

Vacuum autem et plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata invisibilis, secundum quod caret forma, quae est omnis cognitionis principium; incomposita vero in quantum sine composito non subsistit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det, sed etiam quod ordinate et quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur: cum statim possis dare, non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute, sed etiam qua possumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conservandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit, ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

RA9

Ad nonum dicendum, quod situs qui pertinet ad naturam elementorum, in elementis erat, ut dictum est; unde obiectio contra praedictam opinionem non procedit.

RA10

Et similiter dicendum ad decimum et undecimum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere.

Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suae naturae modum, sed sufficit quod sit secundum tempus illud; quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad praesens, quia omni careret forma, vel quia haberet unam tantum formam, quae esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui naturales ponentes unum principium; vel sub qua containerentur plures formae virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat in diversis partibus formas elementares diversas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae mixtorum corporum supervenerant materiae; ad quas formae elementares sunt in potentia; nec etiam erat situs elementorum adhuc conveniens eorum generationi sicut prius dictum est.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod nihil cogit nos dicere, nec Scripturae Genesis auctoritas, nec aliqua ratio, quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset quam modo; etsi possibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in locum aeris, sicut et modo contingit, et forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex invenitur opinio.

Quidam namque dicunt, hoc firmamentum non esse aliud a caelo, quod prima die legitur factum; sed dicunt, quod Scriptura in principio summam commemoravit facta, de quibus per senarium dierum explicavit quomodo sint facta. Et haec est opinio basilii in Hexameron.

Alii vero dicunt, aliud esse firmamentum quod secundo die est factum, et aliud caelum, quod primo dicitur creatum; et hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per caelum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritualis creatura vel formata, vel adhuc informis; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur caelum corporeum quod videmus. Et haec est opinio Augustini, ut patet in Lib. Super Genesim ad litteram, et XII confess..

Alii vero dicunt, quod per caelum quod prima die creatum legitur, intelligitur caelum empyreum; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur caelum sidereum quod videmus. Et haec est opinio strabi, ut patet in Glossa genes. I.

Alii vero dicunt, quod per caelum primo die factum, intelligitur caelum sidereum; per firmamentum autem quod factum est secunda die, intelligitur istius aeris spatium terrae vicinum, quod dividit inter aquas et aquas, ut supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Augustinus super genes. Ad litteram, et tenet eam Rabbi Moyses.

Secundum ergo hanc ultimam facile est solvere: quia firmamentum, quod secundo die est factum, non est de natura quintae essentiae; unde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem, vel quantum ad eius subtiliationem, vaporibus ab aquis elevatis diminutis per aquarum congregationem in unum, vel quantum ad situm, dum in locum aquae recedentis aer successit.

Sed secundum tres opiniones primas, quae per firmamentum caelum sidereum intelligunt, non oportet dicere processum esse in caelo, de informitate ad formationem, quasi novam formam acquisierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit Scriptura; sed ut intelligamus firmamento virtutem esse collatam ad mixtorum generationem, et quantum ad hoc formationem eius intelligi; sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, ut dictum est, quantum ad mixtorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materia mixtorum, ita firmamentum est causa mixtorum activa.

Unde divisio aquarum inferiorum a superioribus, intelligi potest per modum quo medium in confinio duorum extremorum existens, inter utrumque distinguit. Inferiores enim aquae variationi subiectae sunt, in quantum

mixtionis materia fiunt per motum firmamenti, non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augustini, si ponatur materia informis prius fuisse tempore, nihil grave occurrit; quia oportet aliquo modo materia in corpore caelesti poni, in quo invenitur etiam motus. Unde nihil prohibet eam ordine naturae intelligi ante formam, licet ex tempore nihil formationis accesserit.

Nec cogimur propter hoc dicere, unam esse communem naturam corpori caelesti et inferioribus elementis; etsi aliquo uno nomine significetur, ut terrae vel aquae secundum sententiam Augustini; quia unitas ista non intelligitur secundum substantiam, sed secundum proportionem prout quaelibet materia consideratur ut in potentia ad formam.

RA16

Ad decimumsextum patet solutio ex dictis.

Non enim intelligitur informitas materiae quia omni forma caret, sed sicut dictum est.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum quod secundum sententiam Augustini, qui ponit per terram et aquam prius commemoratas non elementa, sed materiam primam significatam fuisse, nihil inconueniens sequitur de aquarum congregatione.

Nam, sicut ipse dicit, sicut cum dictum est: fiat firmamentum, in secunda die, significata est formatio caelestium corporum; ita cum dicitur: congregentur aquae, in tertia die, significatur formatio elementorum inferiorum; et per hoc quod dicitur: congregentur aquae, significetur quod aqua suam formam acceperit; per hoc vero quod dicitur: appareat arida, significetur idem de terra. Ideo vero his verbis usus est in horum elementorum formatione, et non verbo factionis, sicut in caelo, ut diceret: fiat aqua et terra, sicut dixerat: fiat firmamentum, ut significaret imperfectionem harum formarum, et earum propinquitatem ad informem materiam. Verbo enim congregationis usus est ad aquam, ut significaret eius mobilitatem; verbo apparentiae in terra, ut significetur eius stabilitas; unde ipse dicit: ideo de aqua dictum est, congregetur; de terra, appareat, quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter fixa.

Si vero secundum opinionem basilii et aliorum sanctorum dicatur, quod eadem terra hic et ibi significatur, et similiter eadem aqua, sed alio modo disposita prius et postea, multipliciter respondetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terrae erat quae aquis non erat cooperta; in quam aqua quae terram habitabilem occupabat, Deo iubente, congregata est. Sed hoc reprobatur Augustinus ex ipsa littera, dicens: si aliquid erat nudum terrae, ubi congregarentur aquae, iam prius arida apparebat, quod est contra circumstantiam litterae. Unde alii dixerunt, quod aqua rarior erat sicut nebula, et postea inspissata in minorem locum collocata est. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem; tum quia non vere erat aqua, si formam vaporis assumpserat; tum etiam quia locum aeris occupasset, et similis difficultas relinqueretur de aere. Et ideo alii dicunt, quod terra quasdam cavernositates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur esse, quia hoc per accidens est quod aliqua pars terrae longius distet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura suum modum accepit, ut Augustinus in eodem Lib. Dicit.

Et ideo melius videtur dicendum, sicut basilii dicit, quod aquae in multas divisiones erant dispersae, et postmodum in unum congregatae; quod etiam ipse textus verbo congregationis utens, significare videtur. Etsi enim totam terram aqua tegebat, non oportet quod tanta profunditate tegeretur prius ubique, quanta nunc invenitur in aliquibus locis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod quia corpora mineralia non habent aliquam evidentem perfectionis excellentiam supra elementa, sicut habent viventia, non seorsum ab elementis formata describuntur; sed in ipsa elementorum institutione possunt intelligi esse producta. Unde nihil prohibet aliquas cavernositates fuisse ante congregationem aquarum; ut postea terra compressa in sui superficie, aquae congregatae locum praeberet. Tamen verba Augustini hanc opinionem tangentis, videntur sonare magis quod huiusmodi concavitates non praeextiterint infra terram, sed magis in superficie terrae tunc factae fuerint, cum aquae sunt congregatae. Sic enim dicit: terra longe lateque subsidens potuit alias partes praebere concavas, quibus confluentes et corruentes aquae reciperentur, et appareret arida ex his partibus unde humor abscederet; cui etiam consonant verba basilii Hexameron, dicentis: quando praeceptio data est ut in unam congregationem aquae coirent, tunc et susceptionis earum causa praecessit; et ita iussu Dei capacitas sufficiens parata est, unde aquarum ibi multitudo conflueret. Haec autem capacitas potest intelligi per quarumdam partium terrae depressionem; cum videamus etiam in aliquibus maiorem elevationem accidentalem, ut patet in collibus et montibus.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod si cavernositates non praeexistebant in terra, secundum illud quod ultimo dictum est, obiectio praesens locum non habet. Si autem praeexistebant, tunc dicendum est, quod licet sit contra naturam aeris vel aquae subesse terrae sibi relictas, non tamen si terra sit a suo motu aliquid impedita. Sic enim videmus in cavernis quae fiunt sub terra, terram aliquibus sustentaculis suspensam aerem subingredi, eo quod natura non patitur vacuum.



Si tamen dicatur, quod aquae quae erant in minori profunditate super totam terrae superficiem sparsae, sunt postmodum super aliquam partem terrae in maiorem altitudinem congregatae, ut supra dictum est, praedictae obiectiones cessabunt.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod si consideretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute, sic naturale est aquae quod totam terram undique contineat, sicut et aer continet aquam.

Si autem considerentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam caelestia corpora movent; sic talis situs competit, qualis postea institutus est. Unde statim apparente arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione caelestium corporum accidit, non est contra naturam, ut dicit Commentator in III de caelo et mundo, ut patet in fluxu et refluxu maris; qui licet non sit naturalis motus aquae, in quantum gravis est, eo quod non est ad medium, est tamen naturalis motus eius in quantum est a corpore caelesti mota, sicut eius instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quae fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura subsistit. In praesenti autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem; et divina virtutis principaliter, et secundario virtus caelestis. Unde statim post firmamenti institutionem subiungitur de aquarum congregatione. Potest tamen et ex ipsa natura aquae aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens sit formaliter contento, ut patet per Philosophum in VIII physic., aqua in tantum deficit a perfecta terrae continentia, in quantum et ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis et aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem quam ad igneam raritatem.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum quod confusio quae in mundo inchoato praecessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mixtionem elementorum, sed per oppositum ad illam distinctionem quae nunc est in partibus mundi, competens viventium generationi et conservationi.

RA22

Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum et vicesimumtertium.

RC1

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, secundum opinionem Augustini consequenter respondendum est.

Ad primum dicendum est, quod Gregorius loquitur secundum opinionem quam prius sustinuimus. Non tamen sic sunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione sit omnium rerum materia facta absque omni specie formae, sed absque formis quibusdam, scilicet rerum viventium, et ordinis ad eorum generationem, sicut supra est expositum.

RC2

Ad secundum dicendum, quod appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam, sicut Commentator exponit in primo physic..

RC3

Ad tertium dicendum, quod si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quae facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo; et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum: quia quod factum est, oporteret esse cum est, ut probatur in VI phys.. Quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est.

RC4

Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit: terra erat inanis et vacua, si accipiatur de materia omnino informi, secundum Augustinum, non est intelligendum quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua, si absque formis inhaerentibus consideretur.

RC5

Ad quintum dicendum, quod formatio spiritualis creaturae dupliciter potest intelligi: una per gratiae infusionem, et alia per gloriae consummationem. Prima quidem formatio, secundum sententiam Augustini, statim creaturae spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum; sed infortitas naturae, quae nondum erat formata, sed erat consequentibus operibus formanda, ut dicitur in I super genes. Ad litteram, vel, sicut dicitur quarto eiusdem libri, per diem significatur Dei cognitio, per noctem vero cognitio creaturae, quae quidem tenebra est respectu divinae cognitionis.

Vel si per tenebras intelligamus Angelos peccantes, ista divisio non ad praesens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei praescientia: unde dicit in libro ad Orosium: quia ex Angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros; per incommutabilem praescientiae suae ordinem divisit inter bonos et malos, malos tenebras appellans, et bonos lucem. Secunda vero formatio non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur.

Hoc enim ultimum verum est, secundum Augustinum, de omnibus in quibus operatio naturae requiritur, quod in hac formatione necesse est provenisse; quia per motum liberi arbitrii aliqui sunt conversi ut starent; aliqui aversi ut caderent.

RC6

Ad sextum dicendum, quod mundus dicitur factus ex invisa materia, non quia informis materia tempore praecesserit, sed ordine naturae. Et similiter privatio non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, sed quia materia absque forma intellecta cum privatione etiam intelligitur.

RC7

Ad septimum dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturae operantis per motum quod ex imperfecto ad perfectum procedit; motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suae virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere; et ideo non est simile.

RC8

Ad octavum dicendum, quod verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam earum habens; sed quia in sua essentia considerata, nullam formam actu includit ad omnes in potentia existens.

¶a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum materiae formatio tota simul fuerit, an successive.

TTB

Et videtur quod successive.

AG1

Dicitur enim Iudith, IX, 4: tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti. Excogitatio autem Dei est eius operatio, ut Damascenus dicit; unde et in praedicta auctoritate subditur: et hoc factum est quod ipse voluisti. Ergo res quodam ordine, et non simul, sunt factae.

AG2

Praeterea, plures partes temporis non possunt esse simul: quia totum tempus sub quadam successione agitur. Sed rerum formatio in diversis partibus temporis facta commemoratur genes. I. Ergo videtur quod rerum formatio facta sit successive, et non tota simul.

AG3

Sed dicendum, quod per illos sex dies, secundum sententiam Augustini, non intelliguntur dies consueti nobis qui sunt temporis partes, sed secundum cognitionem angelicam sexies rebus cognoscendis praesentatam, secundum rerum sex genera. Sed contra, dies ex praesentia lucis causatur; unde dicitur genes.

I, 5, quod Deus vocavit lucem diem.

Sed lux non proprie in spiritualibus invenitur, sed solum metaphorice. Ergo nec dies proprie potest intelligi Angelorum cognitio.

Non videtur ergo esse litteralis expositio, quod per diem Angelorum cognitio intelligatur.

Probatio mediae. Nullum per se sensibile potest in spiritualibus proprie accipi: ea enim quae sensibilibus et spiritualibus sunt communia, non sunt sensibilia nisi per accidens; sicut substantia, potentia, virtus et huiusmodi.

Lux autem est per se sensibilis visu.

Ergo proprie non potest in spiritualibus accipi.

AG4

Praeterea, cum Angelus dupliciter res cognoscat, scilicet in verbo et in propria natura; oportet quod per alteram istarum cognitionum dies intelligatur. Non autem potest intelligi de cognitione qua cognoscit rem in verbo, quia haec cognitio est una tantum de omnibus; simul enim in verbo cognoscit Angelus quaecumque cognoscit, et una cognitione, quia scilicet verbum videt.

Non ergo esset nisi una dies. Si autem intelligitur de cognitione qua cognoscit res in propria natura, sequitur quod sint multo plures quam sex dies, cum sint plura genera et species creaturarum. Non ergo videtur quod dierum senarius ad cognitionem angelicam referri possit.

AG5

Praeterea, Exod. XX, 9, dicitur: sex diebus operaberis, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus; et postea subditur ratio: sex enim diebus fecit Deus caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt, et requievit in die septimo. Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur in quorum sex permittit operari, in septimo prohibet. Ergo et hoc quod dicitur de Dei operatione ad dies materiales referendum est.

AG6

Praeterea, si per diem cognitio Angeli intelligitur; facere ergo aliquid in die non est aliud quam facere in angelica cognitione. Per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione non sequitur quod in sua natura existat, sed solum quod ab Angelo cognoscatur. Ergo per hoc non ostenderetur rerum in propriis naturis institutio; quod est contra Scripturam.

AG7

Praeterea, cuiuslibet Angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, oportet tot dies ponere quot sunt Angeli, et non solum sex ut Scriptura tradit.

AG8

Praeterea, Augustinus, II super genes.

Ad litteram, dicit, quod per hoc quod dicitur: dixit Deus, fiat, intelligitur quod res fiendae praeextiterunt in verbo, per hoc quod dicitur: est ita factum, intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali: per hoc quod dicitur: fecit Deus, intelligitur in suo genere fieri creatura.

Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, postquam dixerat de aliquo opere: et factum est ita, in quo cognitio angelica intelligitur, superflue adderetur: factum est vespere et mane dies unus vel dies secundus.

AG9

Sed dicendum, quod hoc additur ad ostendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali. Unus est quo cognoscit res in verbo; et secundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina: alius quo cognoscit res in propria natura; et secundum hoc dicitur vespere, vel cognitio vespertina.

Sed contra, licet Angelus posset simul plura considerare in verbo, non tamen potest simul plura intelligere in propria natura, cum per diversas species diversa in suis naturis intelligat. Si ergo quilibet sex dierum non solum habet mane, sed etiam vespere; oportebit in sex diebus aliquam successionem considerare; et sic rerum formatio non tota simul fuit facta.

AG10

Praeterea, ab una potentia non possunt esse simul plures operationes, sicut nec una linea recta terminatur ex una parte nisi ad unum punctum: per operationem enim potentia terminatur. Sed considerare rem in verbo et in propria natura, non est una operatio, sed plures. Ergo non simul est matutina et vespertina cognitio; et sic adhuc sequitur quod in illis sex diebus sit successio.

AG11

Praeterea, sicut supra dictum est, art.

Praeced., distinctio lucis a tenebris exponitur ab Augustino distinctio creaturae formatae, alia ab informitate materiae quae adhuc restabat formanda. Una ergo ex parte materiae formata, altera adhuc remanebat formanda: non ergo tota materia est simul formata.

AG12

Praeterea, cognitio matutina secundum Augustinum, intelligitur cognitio verbi in quo Angelus accipit cognitionem creaturae fiendae.

Hoc autem non esset si creaturae, quarum formatio diebus sequentibus deputatur, simul cum Angelo formatae essent. Ergo non omnes res sunt simul creatae.

AG13

Praeterea, dies in spiritualibus dicuntur ad similitudinem sensibilibus dierum. Sed in sensibilibus diebus mane praecedit vespere.

Ergo in istis non debet vespere praeponi ad mane, cum dicitur: factum est vespere et mane dies unus.

AG14

Praeterea, inter vespere et mane est nox, et inter mane et vespere est meridies.

Ergo sicut fecit Scriptura de vespere et mane mentionem, ita debuit facere de meridie.

AG15

Praeterea, omnes dies sensibiles habent et vespere et mane. Hoc autem non invenitur in istis septem diebus; nam primus dies non habet mane, septimus non habet vespere. Ergo non convenienter dicuntur dies ad similitudinem horum dierum.

AG16

Sed dicendum, quod ideo primus dies non habet mane, quia per mane intelligitur cognitio creaturae fiendae, quam accepit Angelus in verbo: ipsa autem spiritualis creatura sui ipsius fiendae non potuit cognitionem in verbo accipere antequam esset.

Sed contra, secundum hoc habetur quod Angelus aliquando fuit, et aliae creaturae nondum erant factae, sed fiendae. Non ergo omnia sunt simul formata.

AG17

Praeterea, creatura spiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipsis. Ergo non indiget rerum praesentia ad hoc quod eas cognoscat. Potuit ergo eas ut fiendas cognoscere in propria natura antequam fierent, et non solum in verbo; et sic cognitio rei fiendae videtur pertinere ad vespertinam cognitionem, sicut ad matutinam; et sic secundum rationem praedictam secundus dies nec mane nec vespere debuit habere.

AG18

Praeterea, Angelo sunt prius nota ea quae sunt priora simpliciter; quod enim ea quae sunt posteriora sint nobis prius nota, provenit ex hoc quod cognitionem a sensu accipimus. Sed rationes rerum in verbo priores sunt simpliciter ipsis rebus. Ergo per prius cognoscit Angelos res in verbo quam in propria natura; et sic mane deberet praedordinari ad vespere, cuius contrarium in Scriptura apparet.

AG19

Praeterea, ea quae non sunt unius rationis non possunt aliquod unum constituere.

Sed cognitio rerum in verbo et in propria natura est alterius et alterius rationis, cum medium cognoscendi sit omnino diversum.

Ergo ex mane et vespere, secundum praedictam expositionem, non posset unus dies perfici.

AG20

Praeterea, I ad corinth. XIII, 8, dicit apostolus, quod in patria scientia destruetur: quod non potest intelligi nisi de scientia rerum in propriis naturis, quae est vespertina.

In patria autem erimus similes Angelis, ut dicitur Matth. Cap. XXII, 30. Ergo in Angelis non est cognitio vespertina.

AG21

Praeterea, cognitio rerum in verbo plus excedit cognitionem rerum in propriis naturis quam claritas solis excedat lumen candelae.

Sed lux solis offuscat lumen candelae. Ergo multo magis matutina cognitio vespertinam.

AG22

Praeterea, Augustinus movet quaestionem, utrum anima Adae cum Angelis facta fuerit extra corpus, an fuerit facta in corpore. Haec autem quaestio frustra moveretur si omnia simul fuissent formata; quia sic etiam corpus humanum simul fuisset formatum quando Angeli sunt facti. Ergo videtur quod non omnia fuerunt formata simul, etiam secundum sententiam Augustini.

AG23

Praeterea, pars terrae de qua factum est corpus humanum, habuit aliquam formam secundum limitationem, quia de ea dicitur genes. I, corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis.

Ergo non omnes formae simul sunt inditae materiae.

AG24

Praeterea, cognitio rerum in propria natura in Angelis non potest intelligi nisi cognitio quae est per species eis naturaliter inditas; non enim potest dici quod a rebus cognitae species aliquas accipiant, cum careant sensuum instrumentis. Species autem illae quae sunt Angelis inditae, a rebus corporalibus non dependent. Ergo antequam res essent, potuit eas Angelus etiam in propriis naturis cognoscere. Et ita per hoc quod Angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura, non datur intelligi res illas in esse produci; et sic praedicta expositio videtur inconueniens.

AG25

Praeterea, cognitio matutina, qua res Angelus in verbo cognovit, oportet quod per aliquam speciem fuerit; cum omnis cognitio huiusmodi sit. Non autem potuit esse per aliquam speciem a verbo effluxam, quia illa species creatura esset; et sic illa cognitio magis esset vespertina quam matutina; nam ad vespertinam cognitionem pertinet cognitio quae fit per creaturam. Nec etiam potest dici, quod praedicta cognitio fuerit per speciem quae est ipsum verbum, quia sic oportuisset quod Angelus ipsum verbum videret, quod non fuit antequam Angelus esset beatus; verbi enim visio beatos facit. Non autem in primo instanti suae creationis Angeli beati fuerunt, sicut nec e contrario Daemones in primo instanti peccaverunt. Ergo, si per mane intelligatur cognitio rerum quam Angeli habuerunt in verbo, oportet dicere, quod non omnia simul fuerunt facta.

AG26

Sed dicendum, quod Angelus in statu illo videbat verbum, prout est ratio fiendorum, non autem prout est finis beatorum.

Sed contra, quod verbum dicitur finis et ratio, non differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam non facit beatos; cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturae; sed sola visio divinae essentiae beatos facit. Ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt utrum videatur ut finis beatitudinis vel ut ratio.

AG27

Praeterea, prophetae etiam dicuntur, in speculo aeternitatis futura vidisse, secundum quod ipsi viderunt divinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem Angeli matutinam et cognitionem prophetae.

AG28

Praeterea, genes. II, 5, dicitur, quod Deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra, et omnem herbam regionis priusquam germinaret. Sed germinatio herbarum fuit in tertia die. Ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem; et ita non omnia facta sunt simul.

AG29

Praeterea, ut in Psalmo CIII, 24, dicitur, Deus omnia in sapientia fecit. Sed sapientis est ordinare, ut dicitur in principio metaphys..

Ergo videtur quo Deus non omnia simul fecerit, sed secundum ordinem temporis successive.

AG30

Sed dicendum, quod in rerum productione etsi non fuerit servatus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo naturae. Sed contra, secundum ordinem naturae sol et luna et stellae priores sunt plantis, cum manifestae sint causae plantarum; et tamen posterius commemorantur facta luminaria caeli quam plantae. Ergo non est observatus ordo naturae.

AG31

Praeterea, firmamentum caeli naturaliter est prius terra et aqua; tamen prius fit mentio in Scriptura de terra et aqua quam de firmamento, quod legitur secunda die factum.

AG32

Praeterea, subiectum, naturaliter est prius accidente. Lux autem quoddam accidens est, cuius primum subiectum est firmamentum.

Ergo non debuisse praemitti lucis productio factioni firmamenti.

AG33

Praeterea, animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus et volatilibus, et praecipue propter similitudinem ad hominem; et tamen prius agitur de productione piscium et avium quam animalium terrestrium. Ergo non est servatus debitus ordo naturae.

AG34

Praeterea, pisces et aves non minus videntur differre secundum naturam ab invicem, quam a terrestribus animalibus, et tamen pisces et aves eodem die facta commemorantur.

Ergo dies non sunt intelligendi secundum diversa rerum genera, sed magis secundum temporis successionem; et sic non omnia facta sunt simul.

SC1

Sed contra. Est quod habetur genes.

Cap. II, 4: istae sunt generationes caeli et terrae, quando creatae sunt, in die quo fecit Dominus Deus caelum et terram, et omne virgultum agri. Virgultum autem agri factum legitur tertia die; caelum autem et terra facta sunt prima die, vel etiam ante omnem diem.

Ergo ea quae sunt facta tertio die, sunt facta simul cum illis quae sunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; et sic pari ratione omnia facta sunt simul.

SC2

Praeterea, iob, 40, 10, dicitur: ecce behemoth, quem feci tecum. Per behemoth autem, secundum Gregorium, diabolus intelligitur qui factus est prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem Dominus loquitur, factus est sexta die. Ergo ea quae sunt facta sexto die, sunt simul facta cum illis quae facta sunt primo die; et sic idem quod prius.

SC3

Praeterea, partes universi dependent ab invicem, et maxime inferiores a superioribus.

Non ergo potuerunt fieri quaedam partes ante alias, et praecipue inferiores ante superiores.

SC4

Praeterea, plus distat corporalis et spiritualis creatura quam corporales creaturae ad invicem. Sed spiritualis et corporalis creatura, ut in alia quaestione est habitum, simul factae fuerunt. Ergo multo amplius omnes spirituales creaturae.

SC5

Praeterea, Deus propter suae virtutis immensitatem subito operatur. Opus ergo cuiuslibet diei subito et in instanti est factum. Ergo pro nihilo poneretur quod Deus expectasset operari sequens opus usque in alium diem, ut sic toto die ab actione vacaret.

SC6

Praeterea, si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt, non videtur potuisse fieri ut totaliter nox a die distingueretur, et lux a tenebris. Nam si lux illa quae legitur primo die facta, undique terram circuibat, nusquam tenebrae erant, quae fiunt ex umbra terrae oppositae ad lumen, quod diem causat. Si autem lux illa suo motu terram circuibat, ut diem et noctem faceret, tunc semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; et ita non totaliter erat nox a die distincta; quod est contra Genesis Scripturam.

SC7

Praeterea, distinctio diei et noctis fit per solem et alia caeli luminaria; unde dicitur in opere quartae diei: fiant luminaria in firmamento caeli; et postea subditur; ut sint in signa, et tempora, et dies, et annos. Ergo cum effectus causam non praecedat, non potest esse quod dies illi tres primi essent eiusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur; et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successive.

SC8

Praeterea, si erat aliqua alia lux quae suo motu tunc faceret diem et noctem, oportebat quod esset aliquid aliam lucem deferens circulariter motum; ut undique terram successive illuminaret. Hoc autem deferens est firmamentum, quod legitur factum secunda die. Ergo ad minus prima dies non potuit esse eiusdem rationis cum diebus qui nunc aguntur; et eadem ratione nec cum aliis.

SC9

Praeterea, si lux illa ad hoc facta fuit, ut faceret diem et noctem; nunc etiam per eius motum dies et nox fieret; non enim convenienter posset dici, quod ad hoc tantum instituta esset, ut per illud triduum ante solis factionem huiusmodi officium exerceret, et postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem et noctem, nisi per lucem solis. Ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem potest intelligi diem et noctem distincta fuisse.

SC10

Sed dicendum, quod ex illa luce formatum est postea corpus solis. Sed contra, omne illud quod fit ex materia praeiacente, habet materiam talem in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicuius caelestium corporum, eo quod in eis non est contrarietas, ut probatur in I cael. Et mun..

Ergo non potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

CO

Respondeo. Dicendum quod, si ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non praecessit, sed sola origine (quod necesse est dicere, si per materiam informem materia absque omni forma intelligatur), de necessitate sequitur quod rerum formatio tota facta sit simul: non enim potest esse ut aliqua pars materiae informis omnino vel ad momentum sit. Et praeterea, quantum ad illam partem, iam materia rerum formationem tempore praecederet. Unde secundum ea quae in praecedenti quaest. Determinata sunt, secundum opinionem Augustini, haec secunda quaestio locum non habet, sed oportet omnino dicere, quod omnia sunt simul formata; nisi pro tanto quod restat exponere qualiter sex dies quos Scriptura commemorat, intelligantur. Quia si intelligerentur sicut isti dies qui nunc aguntur, esset praedictae opinioni contrarium, quia tunc oporteret successione quadam dierum, rerum formationem facta intelligere.

Hos autem dies dupliciter exponit Augustinus.

Nam in I super Genesim ad litteram, dicit intelligi per distinctionem lucis a tenebris, distinctionem materiae formatae ab informi, quae restat formanda non quidem tempore, sed naturae ordine.

Ipsam vero ordinationem et formationis et informitatis, secundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem et noctem; nam dies et nox dicunt quamdam ordinationem lucis et tenebrarum. Per vesperam vero dicit intelligi consummati operis terminum.

Per mane vero futuram operationis inchoationem, ut tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis, sed solum ordine naturae. In primo enim opere praeexistit quasi quaedam significatio futuri operis fiendi. Secundum hoc tamen oportet hos dies diversos intelligi, prout scilicet sunt diversae formationes, et per consequens informitates.

Sed quia ex hoc sequitur quod etiam dies septimus sit alius a sex primis, si sex primi sunt alii ab invicem (ex quo videtur sequi quod vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies in quibus opera perfecit), ideo consequenter ponit quod per omnes illos septem dies unus dies intelligatur, ipsa scilicet Angelorum cognitio, et numerus ille ad rerum cognitarum distinctionem pertineat magis quam ad distinctionem dierum; ut videlicet per sex dies intelligatur cognitio Angeli relata ad sex rerum genera divinitus producta, unus vero dies sit ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis, prout in se ipso a rebus conditis requievit; et tunc per vespere intelligitur cognitio rei in propria natura, per mane vero cognitio in verbo.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant.

PR2

Secundo utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

PR3

Tertio utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

PR4

Quarto utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.

PR5

Quinto utrum motus caeli quandoque deficiat.

PR6

Sexto utrum sciri possit ab homine quando motus caeli finiatur.

PR7

Septimo utrum cessante motu caeli elementa remaneant.

PR8

Octavo utrum cessante motu caeli remaneat actio et passio in elementis.

PR9

Nono utrum plantae et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi.

PR10

Decimo utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim Deut. XXXII, 4: Dei perfecta sunt opera. Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum.

Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo exteriori agente. Ergo huiusmodi perfectum non est; Dei ergo talia opera non sunt.

AG2

Sed dicebat, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam.

Sed contra, perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cuius sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cuius sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturae aliqua sunt perfectae secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediae. Deus conservando res, aliquid agit: propter quod dicitur Ioan. V, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor, ut dicit Augustinus.

Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatae aliquid a Deo recipiunt: quamdiu ergo res conservatione indiget, nondum totum habet cuius est capax.

AG3

Praeterea, unumquodque non est perfectum nisi perficiat hoc ad quod est. Sed principia ad hoc sunt, ut rem in esse conservent.

Si ergo principia creata rerum non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, et ita non esse Dei opera: quod est absurdum.

AG4

Praeterea, Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione causae efficientis, remanet effectus; sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus, et cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. Ergo et cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturae in esse remanere.

AG5

Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fiendi et non essendi; unde esse effectuum remanet remota actione causarum fieri.

Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante. Sed contra, omnis res generata habet esse per suam formam. Si ergo causae inferiores generantes non sunt causae essendi, non erunt causae formarum; et ita formae quae sunt in materia, non sunt a formis quae sunt in materia secundum sententiam Philosophi, qui dicit, forma quae est in his carnibus et ossibus, est a forma quae est in his carnibus et ossibus: sed sequitur quod formae in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennae.

AG6

Praeterea, ea quorum esse est in fieri, non possunt remanere cessante actione agentis, ut patet de motu et de agone, et similibus; illa vero quorum esse est in facto esse, possunt remanere etiam agentibus remotis.

Unde Augustinus dicit: praesente lumine non factus est aer lucidus, sed fit; quia si factus esset, non fieret; sed absente lumine lucidus remaneret. Multae autem creaturae sunt quorum esse non est in fieri, sed in facto esse; ut patet de Angelis, et de corporibus etiam omnibus. Ergo, cessante actione Dei agentis, creaturae possunt remanere in esse.

AG7

Praeterea, causae inferiores generantes sunt rebus generatis causae essendi, ut supra probatum est; non tamen sicut causae principales et primae, sed sicut causae secundae.

Causa autem prima essendi, quae Deus est, rebus generatis non dat principium essendi, nisi mediantibus causis secundis praedictis.

Ergo nec permanentiam in esse, quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur.

Sed esse generatorum conservatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secundis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente, quae Deus est.

AG8

Praeterea, si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est subiecta contrarietati; non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subiecta. Ergo illa in quibus non est materia contrarietati subiecta, sicut sunt corpora caelestia et Angeli, non possunt deficere ratione materiae, nec iterum ratione eius quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur et nihilum nihil agit, et ita non corrumpit. Ergo cessante omni actione divina, huiusmodi res esse non deficerent.

AG9

Praeterea, forma incipit esse in materia in instanti quod est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennae sententiam, formae rerum generatarum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quae est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi; et ita per actionem eius res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione.

AG10

Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi. Si ergo causae essendi sunt quae conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur.

AG11

Praeterea, res conservantur in esse per materiam, in quantum sustinet formam. Sed materia, secundum Philosophum, est ingenita et incorruptibilis, et ita non est causata ab aliqua causa; et sic remanet, omni actione causae efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conservari in esse, cessante actione primae causae efficientis, scilicet Dei.

AG12

Praeterea, Eccli. XXXIII, 15: dicitur: intuere in omnia opera altissimi: duo contra duo, unum contra unum. Sed inter opera altissimi invenitur aliquid quod indiget Dei conservatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei eius oppositum, scilicet quod non indiget Dei conservatione.

AG13

Praeterea, appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quaelibet res naturaliter conservationem sui esse appetit.

Potest ergo res per se ipsam conservari in esse; alias appetitus naturalis esset vanus. AG14

Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona: propter quod dicitur genes. I, 31: vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem in timaeo. Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante.

AG15

Praeterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, ut boetius dicit; quod non esset, nisi in se includeret sui conservationem, quod est unum de maxime bonis.

Ergo aliquid creatum est quod per se ipsum potest conservari in esse.

AG16

Praeterea, dicit Augustinus, quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo Dominus permittit naturam quae est ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse.

AG17

Praeterea, recipiens quod est contrarium recepto, non conservat receptum, sed magis ipsum destruit. Videmus enim quod quae recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in suis contrariis, remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium; sicut calor remanet in aqua calefacta, cessante actione ignis, ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo; quia ipse est auctor totius substantiae rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione cessante.

AG18

Praeterea, forma est principium cognoscendi, operandi et essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium et cognoscendi. Ergo et essendi; et ita cessante omni Dei actione res per formam potest conservari in esse.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Hebr. I, 3: portans omnia verbo virtutis suae; ubi dicit Glossa: sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conservantur.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: creatoris potentia et omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et infra. Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret.

SC4

Praeterea, in Lib. De causis, dicitur: omnis intelligentiae fixio, id est permanentia et essentia, est per bonitatem quae est causa prima. Multo ergo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per Deum.

CO

Respondeo. Dicendum quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur.



Cuius ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causae: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum huiusmodi principia intrent essentiam rei.

Idem autem iudicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus.

Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse iudicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in III metaph..

Secundum hoc ergo esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae. Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit in generato quam in generante; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae per se et secundum propriam speciei rationem.

Cum autem esse formae in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agat nisi motum, ut Philosophus probat, necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicuius principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet in quantum agit virtute principii incorporei, quasi eius instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, in quantum forma non incipit esse nisi in materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse.

Cum ergo est materia in dispositione quae non competit formae alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cuius est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et eius actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute (sicut in agentibus aequivocis) sic igitur huiusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, ut dictum est; hoc autem est in quantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae.

Quantum igitur ad hoc, formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum.

Unde et remota actione generantis, cessateductio de potentia in actum quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatorum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quae autem formae sunt non in materia, ut sunt substantiae intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus caelestibus, in quibus non sunt contrariae dispositiones; harum principium esse non potest nisi agens incorporeum, quod non agit per motum; nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non debeant secundum esse.

Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatorum, ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est, sicut in alia quaestione ostensum est, a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae. Et quantum ad propositum non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam Philosophi posuerunt. Unde sequitur quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis sed contra.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est quod a Deo contineantur in esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod, quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante.

RA4

Ad quartum dicendum, quod huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi: et ideo non est simile. Unde Augustinus

dicit: non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus eius; ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum agentia corporalia non agant nisi transmutando,- nihil autem transmutetur nisi ratione materiae,- causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

RA6

Ad sextum dicendum, quod formarum quae incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quaedam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et huiusmodi formae remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quaedam vero formae producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia, sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formae ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati.

Et huiusmodi formae possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quaedam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quaedam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud praesentiam corporis lucidi: huiusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Huiusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri; sed creaturae perfectae non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factionis indeficienter permaneat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in educatione formarum de potentia in actum, quae est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formae: sic enim per motum corporum caelestium inferiora conservantur in esse.

RA8

Ad octavum dicendum, quod creatura deficeret divina actione cessante, non propter contrarium quod sit in materia, quia ipsum etiam cum materia cessaret: sed propter hoc quod creatura est ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem, sed non ageret ad conservationem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud praeter Deum, secundum sententiam Avicennae, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quae est sua causa.

RA10

Ad decimum dicendum, quod etiam praedicta actione cessante, forma deficeret, unde non posset esse essendi principium.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod materia dicitur ingenita quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit; cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorie oppositorum invento, aliud inveniri (sic enim esset inter ea aliquid increatum cum sit ibi aliquid creatum) quamvis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est obiectio, sunt contradictorie opposita; unde ratio non sequitur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur, principium est coniunctio ad suam causam; cum ipsa Dei fruitio sit creaturae rationalis beatitudo.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod tendere in nihilum non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus; unde ratio falsum supponebat.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod illius impressionis violentae agens violentum est causa secundum fieri, et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet: unde cessante actione agentis, potest ad tempus remanere, sed non diu propter eius imperfectionem.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito, ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quaestione, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Creare enim est maius quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturae communicari, ut magister dicit in V dist., IV sentent.. Ergo et per se in esse conservari.

AG2

Praeterea, plus est in potestate rerum et Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo multo fortius Deus potest creaturae dare ut per se conservetur in esse.

AG3

Praeterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet Genesis I, 26. Sed secundum Hilarium imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo; et sic imago adaequare potest id cuius est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturae communicare.

AG4

Praeterea, quanto agens est perfectius, tanto potest perfectiorem effectum producere.

Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

SC

Sed contra. Deus non potest aliquid facere in diminutionem suae auctoritatis. Hoc autem suo dominio praeiudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

CO

Respondeo. Dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod eius conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Iam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est eius causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum.

Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo, ita si quis diceret Deum facere aliquid quod eius conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare; non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi eius quod causam non habet: manifestum est quod maius est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut maius est causam non habere quam causam esse; licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturae sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quaestione 3, dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectae; qualis Dei imago non est creatura, sed filius; unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod responsio patet per ea quae dicta sunt in praecedenti.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum, quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem esset, si creaturam annihilaret. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

AG2

Praeterea, creaturae corruptibiles, quae inter ceteras sunt debilioris esse, non desinunt esse nisi per actionem alicuius causae agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. Multo minus igitur aliae creaturae possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

AG3

Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum, ut dionysius dicit: unde et ignis corrumpens aquam, non intendit privationem formae aquae, sed formam propriam in materiam introducere.

Ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. Ubi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

AG4

Praeterea, nihil agit nisi propter finem.

Finis enim est quod movet efficientem. Finis autem divinae actionis est eius bonitas: quod quidem esse potest in rerum productione, per quam res similitudines divinae bonitatis consequuntur: non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

AG5

Praeterea, manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse, possibile erit causatum esse et non esse posita causa; et sic indigebitur alio quo causatum ad esse determinetur; et ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. Ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. Ergo non potest creaturas reducere in non esse.

AG6

Sed dicebatur, quod Deus non erit causa in actu, cum creaturae erunt annihilatae.

Sed contra, divina actio est eius esse; unde et Augustinus, vult quod in quantum Deus est, nos simus. Suum autem esse nunquam ei advenit.

Ergo nunquam desinit esse in sua actione; et ita semper erit causa in actu.

AG7

Praeterea, Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit maius sua parte. Communis autem animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. Ergo Deus non potest facere quod in nihilum redigantur.

AG8

Praeterea, Commentator dicit in XI metaph., quod id quod est in se possibile esse et non esse, non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quaecumque ergo creaturae habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse et non esse. Huiusmodi autem sunt omnia incorruptibilia, ut sunt substantiae incorporeae et corpora caelestia. Ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquuntur, divina actione subtracta, non deficient in non esse; et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare.

AG9

Praeterea, quod recipitur in aliquo, non tollit potentiam recipientis; sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod est in se possibile non esse, non poterit ab aliquo necessitatem essendi acquirere.

AG10

Praeterea, ea secundum quae aliqua genere diversificantur, sunt de essentia rei; nam genus pars definitionis est. Secundum autem corruptibile et incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in X metaph..

Ergo sempiternitas et incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia eius; non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. Ergo non potest rebus incorruptilibus sempiternitatem auferre; et ita non potest ea ad nihilum redigere.

AG11

Praeterea, corruptibile nunquam potest mutari ut fiat incorruptibile secundum suam naturam; nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturae sed gloriae; et hoc ideo est, quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitatem mutari. Ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, et acquirat necessitatem ab alio; et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, si creaturae non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa; non habebunt necessitatem nisi per modum qui competit causalitati qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, ut est in alia quaestione, ostensum. Sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quae a voluntate causantur.

Ea autem quae sunt a voluntate, non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum.

Ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione; sicut est necesse socratem moveri, si currit; vel ambulare, si vult, nullo impedimento existente.

Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile, sed omnia sint corruptibilia; quod est inconueniens.

AG13

Praeterea, sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed in quantum est summum bonum, ei convenit quod non possit esse causa mali culpa. Ergo in quantum est perfectissimum ens, non ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum.

AG14

Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus est adeo bonus quod nunquam permetteret aliquid mali fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere aliquid bonum. Sed si creaturae annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur.

Ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturae in nihilum decidant.

AG15

Praeterea, non minor distantia est in nihilum de ente, quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentiae infinitae, propter distantiam infinitam.

Ergo reducere de esse in nihil, non est nisi potentiae infinitae. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suae actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

SC1

Sed contra. Est quod Origenes dicit in periarchon: quod datum est, auferri atque recedere potest. Sed esse, datum est creaturae a Deo. Ergo potest auferri; et sic Deus potest creaturas in nihilum redigere.

SC2

Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, potest, etiam, Deo volente, cessare. Sed totum esse creaturae dependet ex simplici Dei voluntate; cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, et non per naturae necessitatem. Ergo, Deo volente, possunt creaturae in nihilum redigi.

SC3

Praeterea, Deus non est plus debitor creaturis postquam esse incoeperunt, quam antequam esse inciperent. Sed antequam creaturae inciperent, absque omni praeiudicio suae bonitatis poterat cessare ad hoc quod esse creaturis communicaret, quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus potest absque praeiudicio suae bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere; quo posito in nihilum deciderent, ut in praecedenti articulo ostensum est. Potest ergo Deus res annihilare.

SC4

Praeterea, eadem actione Deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed Deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ratione potest eas annihilare.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter.

Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat, sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quae est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi.

Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est.

Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt in quarum natura non est possibilitas ad non esse, quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia.

Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam.

Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales.

Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari.

Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas.

Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subiecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V metaphysic.. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum.

Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile: uno modo quod est secundum se impossibile, quod quia non natum est alicui potentiae subiici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant.

Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum; quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte potentiae activae naturalis, quae terminatur ad unum tantum sicut potentia calidi ad calefaciendum; et hoc modo Deus pater necessario generat filium, et non potest non generare. Alio modo ex parte finis ultimi in quem quaelibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri aut velle mentiri.

Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans, alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse, ut sic cum dicitur, creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur, homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturae ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturae, ut in alia quaestione, est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur.

Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae, quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicuius agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset; quod quidem non est; sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ubi non est actio, non est necessarium finem requirere.

Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo, nisi per suam voluntatem, quae non est nisi finis, posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiae divinae bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suae bonitatis, quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

RA5

Ad quintum dicendum, quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causae; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturae procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quandocumque Dei voluntas est; alias ab aeterno fuissent.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in actione Dei qua res producit, duo est considerare: scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, aeterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium factorum a Deo sit voluntas, secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

RA7

Ad septimum dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa cuius oppositum contradictionem includit; sicut, omne totum est maius sua parte; quia non esse maius sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio.

Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illud in cuius natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei competat secundum naturam, quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adae fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animae suo principio adhaerentis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipso sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse.

RA9

Ad nonum dicendum, quod in illis quae sunt per naturam incorruptibilia, non praeintelligitur potentia ad non esse quae tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod obiectio procedebat; et hoc ex dictis patet.

Sed in illis quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimatur per gratiam ex virtute Dei.

RA10

Ad decimum dicendum, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret influxu causae cessante.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hilarius dicit in libro de synodis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus, ipse non sit earum causa: est autem earum causa, et sicut efficiens, et sicut finis. Sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, ita non potest facere quod ad eius bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpae privet ordinem qui est in ipsum sicut in finem, eo quod est aversio ab incommutabili bono, Deus non potest esse causa mali culpae, quamvis potest esse causa annihilationis, omnino a conservatione cessando.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus loquitur de malo culpae; et si loqueretur etiam de malo poenae, annihilatio tamen rerum nullum malum est: quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio, ut Augustinus dicit. Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod in nulla creatura est virtus quae possit vel de nihilo aliquid facere vel aliquid in nihilum redigere.

Quod autem creaturae in nihilum redigerentur divina conservatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem creaturae, sed per eius defectum, ut ex praedictis patet.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Sicut enim potentia finita non potest movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito.

Sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in VIII phys.. Ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quaedam autem corpora sunt quae non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora caelestia. Ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur.

AG2

Praeterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine, ulterius eo non indiget; sicut patet de navi, quae necessaria est mare transeuntibus, non autem iam transito mari. Sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, ut per eam iuvetur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit.

Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum fine omnis creatura corporalis deficiet.

AG3

Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cuilibet creaturae per accidens, ut Avicenna dicit: unde et Hilarius Deum a creatura distinguens, dicit: esse non est accidens Deo. Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturae quandoque deficient.

AG4

Praeterea, finis debet respondere principio.

Sed creaturae principium sumpserunt postquam nihil erat praeter Deum. Ergo adhuc creaturae reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

AG5

Praeterea, quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare.

Sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem ut sit semper. Ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare.

Sed creaturae non semper fuerunt. Ergo non possunt in perpetuum durare; et sic quandoque in nihilum redigentur.

AG6

Praeterea, iustitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus est inventus. Ergo iustitia hoc exigit ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quae etiam est ipsum esse. Iudicium autem Dei de peccatoribus erit iustum, secundum apostolum, Rom. II, 2. Ergo in nihilum redigentur.

AG7

Praeterea, ad hoc est quod dicitur ierem.

X, 24: corripe me, Domine; verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.

AG8

Sed diceretur, quod Deus semper punit citra condignum, propter misericordiam, quae in Dei iudicio iustitiae admiscetur; et sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet. Sed contra, in hoc homini misericordia non praestatur quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in inferno melius esset non esse quam sic esse; quod patet per id quod dicitur Matth. XXVI, 24 de Iuda: melius erat ei si natus non fuisset homo ille.

Ergo ad misericordiam Dei non pertinet quod damnatos conservet in esse.

AG9

Praeterea, illa quae non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, idest totaliter, cum esse desinunt, sicut sunt accidentia. Haec autem frequenter esse desinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

AG10

Praeterea, Philosophus in VI physic.

Argumentatur, quod si continuum est ex indivisibilibus, necesse est quod indivisibilia dividantur. Ex quo potest accipi quod unumquodque resolvitur in ea ex quibus est.

Sed omnes creaturae sunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

AG11

Praeterea, II Petr. III, 10, dicitur: caeli magno impetu transient. Sed non possunt transire per corruptionem in aliquid aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo transibunt in nihilum.

AG12



Praeterea, ad idem est quod dicitur in Ps. Ci, 26: opera manuum tuarum sunt caeli, ipsi peribunt; et Luc. XXI, 33, dicitur: caelum et terra transibunt.

SC

Sed contra est quod dicitur Eccle. I, 4: terra autem in aeternum stat. Praeterea, eccle. III, 14, dicitur: didici quod omnia opera quae fecit Deus perseverent in aeternum.

Ergo creaturae in nihilum non redigentur.

CO

Respondeo. Dicendum quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur.

Et quamvis creaturae corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt; licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturae corruptibiles in ultima rerum consummatione deficient in non esse; quod quidem Origeni ascribitur, qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando.

Huius tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamvis, absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet; ita voluntas divina, quae, quantum est de se, potest velle aliquid et eius oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare.

Et quia eius voluntas immutabilis est, si ponitur aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum semper velle, licet non sit necessarium ut velit quod sit semper, quod vult esse aliquando.

Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc ipso quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter se ipsam, licet et propter se ipsum eam vult esse; haec enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter se ipsum fecit, et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sap. I, 14: creavit enim ut essent omnia. Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius immobilitatem nunquam continget.

Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom. XI, 24, in Glossa quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur.

Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit, ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, secundum Commentatorem XI metaph., quod licet omnis potentia quae est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse, quia in corporibus corruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed ad moveri tantum. Sed haec solutio non videtur valere: quia potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I caeli et mundi Philosophus vult quod quaedam habeant virtutem et potentiam ut semper sint.

Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur vel per se, sicut motus, vel per accidens, sicut esse rerum quae motui subiacent, quae aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem corporis caelestis nullo modo attingitur nec a tempore nec a motu, cum sit omnino invariabile. Unde ex hoc quod caelum est tempore infinito, esse eius nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens; propter quod a theologis dicitur mensurari aevo. Unde non requiritur in caelo aliqua virtus infinita ad hoc quod sit semper.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut una pars exercitus ordinatur et ad aliam et ad ducem, ita corporalis creatura ordinatur et ad perfectionem spiritualis creaturae iuvandam, et ad divinam bonitatem repraesentandam; quod semper faciet, licet primum cesset.

RA3

Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per se enim accidentia ex necessitate suis substantiis insunt; unde et nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quae per

accidens insunt subiectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Huiusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiae actus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod antequam res essent, non erat aliqua natura cuius proprietas esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus iam creatis. Et praeterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturae spiritualis quod res non semper fuerint, quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio et fine.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa quae semper durabunt, habent virtutem ut sint semper: hanc tamen virtutem non semper habuerunt, et ideo non semper fuerunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod licet Deus, de iustitia, creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere, tamen convenientior iustitia est ut eam in esse reservet ad poenam: et hoc propter duo.

Primo, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi: dicitur autem in Psal. XXIV, 10, quod universae viae Domini misericordia et veritas. Secundo, quia ista iustitia congruentius respondet culpae in duobus. In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura quae ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse poena quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur.

Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit: nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero eius poena sensus pro actuali culpa, conveniens est ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna, sed non remaneret poena sensus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod iudicium de quo propheta mentionem facit, praedictam consecutionem, congruentiam vel operationem poenae ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, misericordiae temperamentum excludit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur melius vel propter praesentiam magis boni, et sic melius est damnato esse quam non esse; vel propter absentiam mali: quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum Philosophum.

Et secundum hoc intelligitur verbum Domini inductum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod formae et accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cuius potentia educuntur; unde et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiae, sicut prius.

RA10

Ad decimum dicendum, quod sicut creaturae sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret.

RA11

Ad undecimum et duodecimum dicendum, quod auctoritates illae non sunt intelligendae hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut apostolus dicit I ad Cor. VII, 31.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum motus caeli quandoque deficiat.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim Gen. VIII, 22: cunctis diebus terrae, sementis et messis, frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non requiescent.

Haec autem omnia ex motu caeli proveniunt.

Ergo motus caeli non requiescet quamdiu terra erit. Terra autem in aeternum stat, ut dicitur Eccle. I, 4. Ergo et motus caeli in aeternum erit.

AG2

Sed diceretur quod intelligitur de terra prout servit homini secundum praesentem statum, quo per seminationem et messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitae animalis, non autem prout terra serviet homini iam glorificato, in aeternum durans ad maiorem bonorum iucunditatem. Sed contra dicitur Ierem. XXXI, 35: haec dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et

sonant fluctus eius: Dominus exercituum nomen eius. Si defecerint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit coram me gens semper. Non autem intelligitur de Israel carnali, qui iam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit. Ergo in statu beatitudinis leges praemissae, quae motum caeli sequuntur non cessabunt; et sic neque per consequens motus caeli.

AG3

Praeterea, quaecumque necessitatem ex priori necessario habent, sunt necessaria absolute, ut patet per Philosophum in II physic., sicut mors animalis, quae necessaria est propter materiae necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motum caeli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, et sic necessitatem ex priori habere videntur; cum e converso sit in corruptibilibus, quorum substantiae sunt propter earum operationes; unde ex posteriori necessitatem habent, ut Commentator ibidem dicit. Ergo motus caeli necessitate absoluta necessarius est, et ita nunquam cessabit.

AG4

Praeterea, finis motus caeli est ut caelum per motum assimiletur Deo in quantum exit de potentia in actum per situum renovationem, quos successive actualiter acquirit; unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur, quod actu est. Iste autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus caeli cessabit.

AG5

Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo, motus caeli quiescet. Sed contra, nihil est propter se vilius, eo quod finis est nobilior his quae sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed caelum, cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia et corruptibilia. Ergo non potest dici, quod motus caeli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri.

AG6

Propter generationem electorum sicut propter generalem finem, sed sicut propter finem secundarium. Sed contra, habito fine secundario, non quiescit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio, per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus caeli, eo habito non quiescet adhuc caelum.

AG7

Praeterea, omne quod est in potentia, est imperfectum, nisi ad actum reducat. Deus autem in mundi consummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quae est in caelo ad ubi, non reducat in actum nisi per motum, videtur quod motus caeli etiam in mundi consummatione non quiescet.

AG8

Praeterea, si causae alicuius effectus sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes, et effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causae motus caeli sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes; sive accipiamus causam moventem, sive ipsum mobile.

Ergo motus caeli in sempiternum durabit.

AG9

Praeterea, illud quod est sempiternitatis susceptivum, nunquam a Deo sua sempiternitate privabitur, ut patet in Angelo, anima rationali, et substantia caeli. Sed motus caeli est susceptivus sempiternitatis (solum enim motum circularem contingit esse perpetuum), ut probatur in VIII physic.; ergo motus caeli in perpetuum durabit, sicut et alia quae nata sunt esse sempiterna.

AG10

Praeterea, si motus caeli quiescet, aut quiescet in instanti aut in tempore. Si in instanti, contingit simul idem quiescere et moveri: quia cum in toto tempore praecedenti moveretur, oportet dicere quod in quolibet ipsius temporis in quo natum est moveri caelum, moveretur. In instanti autem signato in quo datum est caelum quiescere, natum est caelum moveri, cum motus et quies circa idem sint: hoc autem instans est aliquid temporis praecedentis, cum sit terminus eius. Ergo in eo moveretur. Et datum erat quod in eo quiescebat. Ergo simul in eodem instanti quiescet et movebitur; quod est impossibile.

Si autem quiescit in tempore, ergo tempus erit post motum caeli. Sed tempus non est sine motu caeli, ergo motus caeli erit postquam esse desierit, quod est impossibile.

AG11

Praeterea, si motus caeli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus eius, ut patet in IV physic..

Sed impossibile est tempus deficere, ergo impossibile est motum caeli deficere.

Probatio mediae. Omne quod semper est in sui principio et sui fine, nunquam coepit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium et ante finem suum. Sed nihil est accipere temporis nisi instans, quod est principium futuri et finis praeteriti; et sic tempus semper est in sui principio et fine. Ergo tempus nunquam deficiet.

AG12

Praeterea, motus caeli est naturalis caelo, sicut et motus gravium et levium est eis naturalis, ut patet in I caeli et mun..

Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter nisi cum sunt extra suum ubi, caelum autem movetur etiam in suo ubi existens; ex quibus accidi potest quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum ubi, ita se habet caelum ad motum suum naturalem, cum est in suo ubi. Corpus enim elementare, cum est extra suum ubi, non quiescit nisi per violentiam.

Ergo et caelum non potest quiescere nisi quies sit violenta; quod quidem est inconveniens.

Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies caeli non esset perpetua; sed quandoque iterum caelum moveri inciperet; quod est fabulosum. Ergo non est dicendum, quod motus caeli aliquando quiescat.

AG13

Praeterea, eorum quae sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem et proportionem.

Finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur, quod caelum finito tempore sit motum, et postmodum infinito tempore quiescat: quod tamen oportet dicere, si motus caeli inceptus et finietur, et nunquam reincipiat.

AG14

Praeterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio; sicut nobilior est assimilatio hominis ad Deum quae est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quae est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Ergo assimilatio qua caelum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quae est actus primus. Si ergo in mundi consummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod caelum non desinet moveri, aliqua maiori claritate repletum.

AG15

Praeterea, magnitudo et motus et tempus se consequuntur quantum ad divisionem et finitatem vel infinitatem, ut probatur in VI phys.. Sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. Ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis; et sic, cum motus caeli sit circularis, videtur quod nunquam finietur.

AG16

Sed dicebat, quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam finiatur, tamen divina voluntate finietur. Sed contra est quod Augustinus dicit: cum de mundi institutione agitur, non quaeritur quid Deus possit facere, sed quod rerum natura patiatur ut fiat. Consummatio autem mundi, eius institutioni respondet, sicut finis principio. Ergo nec in his quae pertinent ad finem mundi, recurrendum est ad Dei voluntatem, sed ad rerum naturam.

AG17

Praeterea, sol per suam praesentiam lumen et diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras et noctem. Sed non potest esse sol praesens utrique hemisphaerio, nisi per motum. Ergo si motus caeli quiescat, semper sua praesentia in una parte mundi causabit diem, et in alia noctem, cui sol semper erit absens; et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata, in mundi consummatione.

AG18

Praeterea, illud quod aequaliter se habet ad duo, aut utrique adhaeret aut neutri.

Sed sol aequaliter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet ubi caeli. Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo, quia omne corpus sensibile alicubi est. Ergo oportet quod sit in quolibet.

Sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem.

Ergo semper movebitur.

AG19

Praeterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit, quia res quae remanebunt in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius caeli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis in quantum huiusmodi, ut dicitur in II phys.: et iterum, ut dicitur in II caeli et mundi, caelum per motum perfectam bonitatem consequitur. Ergo in mundi consummatione caelum motu non carebit.

AG20

Praeterea, corpus aliquod nunquam attinget ad gradum naturae spiritualis. Hoc autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem perfectam sine motu habeat, ut patet in II caeli et mundi.

Nunquam ergo caelum, si moveri desinat, perfectam bonitatem habebit; quod est contra rationem consummationis mundi.

AG21

Praeterea, nihil tollitur nisi per suum contrarium. Motui autem caeli nihil est contrarium, ut probatur in I caeli et mundi.

Ergo motus caeli nunquam quiescet.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Apoc. X, vers. 5: Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam et iuravit per viventem in saecula saeculorum...: quia tempus amplius non erit.

Tempus autem erit quamdiu motus caeli erit.

Ergo motus caeli aliquando esse desinet.

SC2

Praeterea, dicitur iob XIV, 12: homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum; non evigilabit, nec consurget de somno suo. Caelum autem non potest intelligi quod atteratur secundum substantiam, quia semper remanebit, ut prius probatum est. Ergo quando resurrectio mortuorum erit, caelum atteretur quantum ad motum, qui cessabit.

SC3

Praeterea, Rom. VIII, 22, super illud: omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc, dicit Glossa Ambrosii: omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri: unde quiescent nobis assumptis. Ergo in resurrectione sanctorum motus corporum caelestium quiescent.

SC4

Praeterea, Isidorus dicit: post iudicium sol laboris sui mercedem recipiet, et non veniet ad occasum nec sol nec luna; quod non potest esse, si caelum moveatur, ergo tunc caelum non movebitur.

CO

Respondeo. Dicendum quod secundum documenta sanctorum ponimus motum caeli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit.

Ut autem manifestum esse possit in quo huius quaestionis pendeat difficultas, attendendum est quod motus caeli non hoc modo est naturalis caelesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis; habet enim huiusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliae naturales proprietates ex essentialibus principiis consequuntur; unde in eis generans dicitur esse movens in quantum dat formam quam consequitur motus.

Sic autem in corpore caelesti dici non potest.

Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinaret ad motum secundum se ipsum, eo quod in quolibet motu diffinitas quaedam est, in quantum non eodem modo se habet quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra motum rationem.

Unde natura nunquam inclinatur ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinatur ad quietem in medio, et per consequens inclinatur ad motum qui est Deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Caelum autem non pervenit suo motu in aliquod ubi, ad quod per suam naturam inclinatur, quia quodlibet ubi est principium et finis motus; unde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhaerentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis.

Dicitur autem motus circularis esse naturalis caelo, in quantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum; et sic in seipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium motus est aliqua substantia separata, ut Deus vel intelligentia vel anima, ut quidam ponunt; quantum enim ad praesentem quaestionem nihil differt.

Ratio ergo permanentiae motus non potest sumi ex natura aliqua caelestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato.

Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis est finis motus caeli; si namque fini eius congruat quod motus aliquando terminetur, caelum quandoque quiescet; si autem fini eius non competat quies, motus eius erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causae moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis sicut etiam natura; et per eam immobilitatem consequuntur, si quae sunt causae mediae moventes.

In hac autem consideratione tria oportet vitare: quorum primum est, ne dicamus caelum moveri propter ipsum motum; sicut dicebatur caelum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim, ex ipsa sui ratione, repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens; unde non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Cui etiam attestatur quod est actus imperfectus, ut dicitur in III de anima.

Finis autem est ultima perfectio.

Secundum est, ut non ponatur motus caeli esse propter aliquid vilius; nam cum finis sit unde ratio sumitur, oportet finem praeeminere his quae sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris; non autem ut sit finis intentionis: sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad huius rustici securitatem sicut in finem sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici, quod generatio istorum inferiorum sit finis motus caeli, etsi sit effectus vel terminus, quia et caelum his inferioribus praeeminet, et motus eius motibus et mutationibus horum.

Tertium est, ut non ponatur finis motus caeli aliquid infinitum, quia, ut dicitur in II metaphys., qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni.

Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, ut dicitur in I caeli et mundi. Unde non potest dici, quod finis motus caeli sit ut consequatur in actu ubi ad quod est in potentia, licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit; quia dum in uno ubi fit in actu, erit in potentia ad aliud ubi, in quo prius actu existerat.

Oportet ergo finem motus caeli ponere aliquid quod caelum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilior.

Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut ponatur finis motus caeli aliquid in ipso caelo, quod simul cum motu existit; et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur, quod similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli; quod quidem fit ipso motu durante; unde secundum hoc non convenit quod motus caeli deficiat, quia deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret.

Alio modo potest poni finis motus caeli aliquid extra caelum, ad quod pervenitur per motum caeli; quo cessante illud potest remanere: et haec est nostra positio.

Ponimus enim quod motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso caelo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus caeli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum caeli provenire non posset; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus caeli. Unde ea habita motus caeli cessabit.

Licet autem utraque positionum praedictarum possit rationabiliter sustineri, tamen secunda, quae fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicuius esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur; sicut supra dictum est, quod finis rerum posset dici vel ipsa assimilatio divinae bonitatis, vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur.

Idem ergo est dictum, finem motus caeli esse assimilari Deo in causando et causare. Causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum et tendens in aliud: huiusmodi enim operationibus meliora sunt operata, ut dicitur in principio ethic.; unde huiusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum; unde et ipsa facta sunt magis fines, ut patet IX metaph., et in I ethic.. Ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora caelo, ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus caeli sit assimilari ad Deum in causando.

Secundo vero, quia cum caelum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra, ut dictum est; movetur et agit sicut instrumentum haec est enim dispositio instrumenti, ut patet in artificialibus, nam in securi est sola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice est. Unde et secundum Philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum.

In actione autem quae est per instrumentum, non potest esse finis aliquis in ipso instrumento nisi per accidens, in quantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum; unde non est probabile quod finis motus caeli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum.

Tertio, quia si similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli, praecipue attenditur haec similitudo secundum causalitatem eius quod a Deo immediate causatur, scilicet animae rationalis, ad cuius causalitatem concurrat caelum et per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilior est quod finis motus caeli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod Philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus caeli completo numero electorum finiatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de duratione terrae secundum quod est transmutationi subiecta; sic enim in ea seminatur et metitur. Tali autem statu terrae durante motus caeli non cessabit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali; non tamen secundum quod est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem, sed secundum quod est in via coram Deo per fidem; ut sic idem sit quod dicitur hic, et quod Dominus discipulis loquens ait, Matth. XXVIII, 20: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod haec praepositio propter denotat causam; unde quandoque denotat causam finalem, quae est posterior in esse; quandoque autem materialem vel efficientem, quae sunt prior. Cum autem dicitur in rebus incorruptibilibus, actus sunt propter agentia, ly propter non denotat causam finalem, sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, et non ex fine. Motus ergo caeli si comparetur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, ut ostensum est; habet autem hanc necessitatem ex movente. Quod, quia est voluntarie movens, secundum hoc necessitatem in motu inducit secundum quod determinatum est per ordinem sapientiae divinae, et non ad moveri semper.

RA4

Ad quartum dicendum, quod assimilari Deo secundum hoc quod actu acquirit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia, non potest esse finis motus caeli: tum quia hoc infinitum est, ut supra ostensum est; tum quia sicut ex una parte per motum acceditur ad divinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia, fiunt actu; ita ab alia parte receditur a divina similitudine per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora caelo, tamen animae rationales sunt corpore caeli nobiliores, quae tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum caeli.

RA6

Ad sextum dicendum, quod completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus caeli, sed principalis, licet non ultimus, quia finis ultimus uniuscuiusque rei est bonitas divina, in quantum creaturae quoquomodo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod res non dicitur esse imperfecta, quacumque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in india, imperfectus erit, si ibi non fuerit; sed imperfectus dicitur, si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Caelum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio ubi conservantur. Unde licet potentia qua potest esse in aliquo ubi, nunquam reducat ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum.

Nam si secundum se consideretur, non maior est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio, sed indifferenter se habet ad omnia ubi, cum ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus, nisi consideretur voluntas moventis et intendentis finem; sicut etiam quidam Philosophi assignaverunt causam quietis terrae in medio, propter indifferentiam eius, respectu cuiuslibet partis circumferentiae caeli.

RA8

Ad octavum dicendum, quod licet causae motus caeli omnes sint sempiternae, tamen movens, ex quo necessitas eius dependet, movet per voluntatem et non est necessarium quod semper moveat, sed secundum quod exigit ratio finis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod alio modo caelum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus et sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suae naturae, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est; suus autem motus in natura eius non habet nisi aptitudinem; necessitatem vero habet ex movente. Unde etiam secundum Commentatorem, sempiternitas essendi in caelo est ex principiis suae naturae, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Unde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus caeli et eius sempiternitatis, est voluntas divina; quamvis eius immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus caeli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diversa sibi invicem succedant secundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod motus caeli terminabitur in instanti, in quo quidem neque erit motus neque quies, sed terminus motus et principium quietis. Quies autem sequens non erit in tempore; nam quies non mensuratur a tempore primo, sed secundo, ut dicitur in IV phys.; unde si sit quies alicuius corporis, quae nulli motui subiiciatur, non mensurabitur tempore. Quamvis, si in hoc fiat vis, possit dici, quod erit post motum in caelo immobilitas quaedam, etsi non quies.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sicut motus caeli deficient, ita et tempus deficient, ut per auctoritatem Apocalypsis inductam apparet.

Ultimum autem nunc totius temporis erit quidem finis praeteriti non autem principium futuri. Quod enim nunc simul sit et finis praeteriti et principium futuri, habet in quantum sequitur motum circularem continuum, cuius quodlibet signum indivisibile est principium et finis respectu diversorum. Unde si motus cesset, sicut erit aliquod ultimum indivisibile in motu, ita et in tempore.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod motus caeli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore caelesti ad talem motum, sicut est in elementis; unde non sequitur, si caelum quiescit, quod eius quies sit violenta.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod si motus caeli non esset propter aliquid aliud tunc oporteret attendere proportionem eius ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur; sed quia est ordinatus ad alium finem; eius proportio attenditur in ordine ad finem, et non in ordine ad quietem sequentem: ut intelligamus quod Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus

essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum: quosdam quidem naturales, sicut motum caeli et operationes elementorum, per quas materia praeparatur ad susceptionem animae rationalis; quosdam vero voluntarios, sicut Angelorum ministeria, qui mittuntur propter eos qui haereditatem capiunt salutis. Unde hac consummatione habita, et immutabiliter permanente, quae ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quae est finis operantis, et per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam eius forma; nisi ipsa facta sint nobiliora facientibus, sicut artificata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu, potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicuius.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in mundi principio natura instituebatur: et ideo in his quae ad principium spectant, non oportet naturae proprietatem praetermittere; in mundi autem fine naturae operatio consequitur finem a Deo sibi institutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quae talem finem instituit.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet caelo quiescente semper sit futurus sol ex una parte terrae non tamen ex alia parte terrae erunt omnino tenebrae et obscuritas, propter claritatem quae a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc. XXI, 23, quod civitas non eget sole neque luna nam claritas Dei illuminavit eam. Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terrae quae fuit inhabitata a sanctis, nullum inconueniens sequitur.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis caelum aequaliter se habeat ad quemlibet situm sibi possibilem, non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: unde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod motus etsi sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, et praecipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem Philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus caeli, qui competit ad sempiternitatem motus.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod perfectio spiritualis naturae est ut possit esse causa aliorum sine suo motu; quod caelum nunquam acquirat. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus caeli non quiescet propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem moventis tantum.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, secundum Augustinum in fine de Civit. Dei, sexta aetas currit ab adventu Christi usque ad finem mundi. Sed scitur quantum praecedentes aetates duraverunt. Ergo sciri potest quantum ista aetas durare debet per comparisonem ad alias; et ita potest sciri quando motus caeli finiatur.

AG2

Praeterea, finis uniuscuiusque rei respondet suo principio. Sed principium mundi scitum est per revelationem, ex qua Moyses dixit: in principio creavit Deus caelum et terram. Ergo et finis mundi sciri potest per revelationem in Scripturis traditam.

AG3

Praeterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in sollicitudinem de suo statu. Sed ad hanc sollicitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi; nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

AG4

Praeterea, dicitur aliquibus propria mors esse revelata, sicut patet de beato martino.



Dicit autem Augustinus in epistola ad Orosium, quod talis unusquisque in iudicio comparebit, qualis fuit in morte: et sic eadem ratio est occultandi mortem et occultandi diem iudicii. Ergo et dies iudicii, qua ad omnes pertinet, debuit in Scriptura sacra, quae omnes instruit, revelatus fuisse.

AG5

Praeterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In evangeliiis autem ponuntur aliqua signa adventus Domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth. XXIV, 24 sq. Et Luc. XXI, 9 sq. Et similiter ab apostolis, ut patet I ad Tim. IV, 1, sq. Et II ad Tim. III, 2 sq., et II ad Thess. II, 3 sq.. Ergo videtur quod possit sciri tempus adventus Domini, et finis mundi.

AG6

Praeterea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod non est in sua potestate.

Sed aliqui reprehenduntur in Scriptura et puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt; unde Dominus, Matth. XVI, 4, ad Pharisaeos: faciem caeli diiudicare nostis, signum autem istud non potestis scire? et Lucae XIX, 44: non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae; et Ierem. VIII, 7: milvus in caelo cognovit tempus suum; turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui; populus autem meus non cognovit iudicium Domini. Ergo possibile est sciri diem iudicii, vel tempus finis mundi.

AG7

Praeterea, in secundo adventu, Christus magis manifeste veniet quam in primo; tunc enim videbit eum omnis populus, et qui eum pupugerunt, ut habetur Apoc. I, 7. Sed primus adventus praenuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. IX, 24-27. Ergo videtur quod et secundus adventus debuerit in Scripturis praenuntiari quantum ad certum tempus.

AG8

Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in se maioris mundi similitudinem gerit.

Sed finis vitae humanae potest praesciri determinate.

Ergo et finis mundi potest praesciri.

AG9

Praeterea, magnum et parvum, diuturnum et breve, relative dicuntur de uno per comparisonem ad aliud. Sed tempus illud quod est ab adventu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breve, ut patet I corinth.

VII, 29: tempus breve est; et eiusdem X, 11: nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt; et I Ioan. II, 18: novissima hora est. Ergo hoc dicitur per comparisonem ad tempus praecedens. Ergo saltem hoc videtur sciri posse, quod multo brevius est tempus ab adventu Christi usque ad finem mundi quam a principio mundi usque ad Christum.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in libro de civitate Dei, quod ignis ille qui exuret faciem terrae in fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed potest sciri a considerantibus motum caeli, usque ad quantum tempus ipsa corpora caelestia, quae sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum; ut sic per concursum actionis caelestium corporum et inferiorum ignium, universalis illa conflagratio fiat. Ergo potest sciri quando erit finis mundi.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur matth.

Cap. XXIV, 36: de die illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.

SC2

Praeterea, si aliquid deberet aliquibus hominibus revelari, praecipue revelatum fuisset quaerentibus apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali adventu Domini quaerentibus responsum est, Act. I, 7: non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate.

Ergo multo minus est aliis revelatum.

SC3

Praeterea, credere veritati et revelationi acceptae in Scriptura non prohibemur. Sed apostolus, II ad Thess. II, 2, prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, quasi instet Dominus. Ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiare, sunt tamquam seductores cavendi. Nam et ibidem subditur: nemo vos seducat ullo modo.

SC4

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hesychium: quaero utrum sic saltem possit definiri tempus adventus, ut eum adventurum esse dicamus intra istos, verbi gratia, vel centum annos, vel quodlibet seu maioris numeri, seu minoris annorum. Hoc autem omnino ignorantes sumus. Ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti millium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

CO

Respondeo. Dicendum, quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi a solo Deo et ab homine Christo. Cuius ratio est, quia duplex est modus quo possumus praescire futura: scilicet, per cognitionem naturalem, et per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura praenoscamus per causas quas praesentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus: vel per certitudinem scientiae, si sint causae quas de

necessitate sequitur effectus, vel per coniecturam, si sint causae ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus praescit eclypsim futuram, et medicus mortem futuram.

Hoc autem modo non potest praecognosci tempus determinate finis mundi, quia causa motus caeli et cessationis eius non est alia quam divina voluntas, ut prius ostensum est; quam quidem causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero quorum causa est motus caeli vel quaecumque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione praecognosci, sicut particularis destructio alicuius partis terrae, quae prius fuit habitabilis, et postea fit inhabitabilis.

Per revelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet revelare, non tamen congruum esset quod revelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum; cuius completio est quasi quaedam executio totius divinae praedestinationis; unde non competit revelationem fieri de fine mundi nisi ei cui fit revelatio de tota praedestinatione divina, scilicet homini Christo, per quem tota divina praedestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Ioan. V, 20: pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit. Secundo, quia per hoc quod ignoratur quamdiu iste status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res huius mundi quasi statim transiturae; unde dicitur I Cor. VII, 31: qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utantur; praeterit enim figura huius mundi. Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei iudicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur; unde dicitur Matth. XXIV, 42: vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit.

Et ideo, ut dicit Augustinus, ille qui dicit se ignorare quando Dominus sit venturus, utrum ad breve tempus vel ad magnum evangelicae sententiae concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proxime Christum venturum, vel finem mundi instare, quia haec potest esse occasio ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse praedicitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, ultima aetas mundi comparatur ultimae aetati hominis, quae determinato numero annorum non definitur, sicut aliae aetates definiuntur; sed quandoque tantum durat quantum omnes aliae, vel etiam amplius; unde et ista aetas ultima mundi non potest determinato annorum vel generationum numero definiri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam; sed sciri tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nocivum; et ideo non est simile.

RA3

Ad tertium dicendum, quod homo naturaliter non solum de se ipso sollicitatur, sed etiam de statu communitatis cuius est pars, sicut vel domus vel civitatis, aut etiam totius orbis; et ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, et finem propriae vitae, et finem totius mundi.

RA4

Ad quartum dicendum, quod revelatio finis vitae propriae, est quaedam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinae praedestinationis; et ideo non est simile.

RA5

Ad quintum dicendum, quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur, ponuntur enim inter illa signa, aliqua quae quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, et quod terraemotus erit per loca; sed instante mundi fine haec abundantius evenient. Quae autem sit ista mensura horum signorum quae circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illa reprehensio Domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi adventus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod primus adventus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem et alias virtutes; et ideo ex parte nostra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per eius gratiam mereri possemus. In secundo autem adventu praemia redduntur pro meritis; et sic ex parte nostra non requiretur quid agamus aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus; unde non oportet praecognoscere determinate tempus illius adventus. Dicitur autem ille adventus manifestus: non quia manifeste praecognoscatur, sed quia manifestus erit cum fuerit praesens.

RA8

Ad octavum dicendum, quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus et corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem eius aliquid prognosticari potest; non autem ita est de toto mundo; et ideo quantum ad hoc non est simile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, similitudinem maioris mundi obtineat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod verba illa quae videntur in Scripturis ad breviter tempore pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem.

Non enim legi evangelicae alius status succedit, quae ad perfectum adduxit; sicut ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem caelestis motus, eius tempus possit praesciri; sed proveniet ex imperio divinae voluntatis.

¶a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum cessante motu caeli, elementa remaneant.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim II Petri, cap. III, 7, quod in fine mundi elementa calore solventur. Quod autem dissolvitur, non manet. Ergo elementa non manebunt.

AG2

Sed dicebat, quod manebunt secundum substantiam; sed non manebunt secundum qualitates activas et passivas. Sed contra, manente causa, remanet effectus. Sed principia essentialia sunt causa priorum accidentium. Cum ergo qualitates activae et passivae sint propria elementorum accidentia, videtur quod principiis essentialibus manentibus, sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates activae maneant.

AG3

Praeterea, accidens inseparabile nunquam actu a subiecto separatur. Sed calidum est accidens inseparabile ignis. Ergo non potest ignis remanere quin in eo calor remaneat; et eadem ratione de aliis elementis.

AG4

Sed dicebat, quod divina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus activis et passivis remanebunt, licet hoc per naturam esse non possit. Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturae institutio, ita in mundi fine erit naturae consummatio. Sed in principio mundi, ut Augustinus dicit, non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura.

Ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum est.

AG5

Praeterea, qualitates activae et passivae sunt in omnibus elementis. Dicit autem Glossa bedae super auctoritate Petri, superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto assumet, duo autem alia in meliorem speciem commutabit.

Non ergo potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates activas et passivas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda.

AG6

Sed dicebat, quod in duobus elementis, scilicet igne et aqua, praecipue vigent qualitates activae, sicut calidum et frigidum; et ideo haec duo prae aliis assumenda dicuntur.

Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur.

Sed, secundum Augustinum, agens honorabilius est patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activae quam in quibus vigent qualitates passivae.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit, quod ad patiendum humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent. Ergo si propter virtutem activam aliqua elementa assumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua, sed magis de igne et aere.

AG8

Praeterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, ita grave et leve. Si ergo qualitates illae non remanent in elementis, nec gravitas et Levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis et levitatis, elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit Deorsum, et ignis sursum.

AG9

Praeterea, elementa facta sunt propter hominem, in beatitudinem tendentem. Sed habito fine, cessant ea quae ad finem sunt. Ergo homine totaliter iam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi), elementa cessabunt.

AG10

Praeterea, materia est propter formam, quam per generationem acquirit. Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. Ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur quod elementa non maneant.

AG11

Praeterea, Luc. XXI, 33, super illud: caelum et terra transibunt, dicit Glossa: deposita priori forma. Cum ergo esse sit a forma, videtur quod elementa in fine mundi esse desinant.

#### AG12

Praeterea, secundum Philosophum corruptibile et incorruptibile non sunt unius generis; et eadem ratione mutabile et immutabile. Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suae naturae non remaneat.

Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per Glossam quae super illud matth.

Cap. V, 18: donec transeat caelum et terra, etc., dicit: donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem. Ergo ista natura elementorum non remanebit.

#### AG13

Praeterea, haec dispositio, quam modo habent elementa, est naturalis. Si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis.

Sed quod est innaturale et violentum, non potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum in Lib. Caeli et mundi.

Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis; sed iterum ad hanc dispositionem reverterentur: quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente.

#### AG14

Praeterea, illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus caelestibus.

Hoc autem elementis non competit: quia materia quae est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam alterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, et ita non possunt in perpetuum manere.

#### AG15

Praeterea, illud quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum manere. Sed elementa, cum sint corruptibilia, non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum remanere, motu caeli cessante.

#### AG16

Sed dicebat, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem. Sed contra, hoc competit elementis per motum caeli, in quantum una pars elementi corrumpitur, et alia generatur; sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu ergo caeli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

#### AG17

Praeterea, Philosophus dicit quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; et Rabbi Moyses dicit, quod motus caeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur.

Ergo cessante motu caeli omnes partes universi peribunt; et ita elementa non remanebunt.

#### AG18

Praeterea, esse cuiuslibet est a sua forma.

Sed motus caeli est causa formarum in istis inferioribus: quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem nisi ex virtute motus caeli, ut Philosophi dicunt; ergo cessante motu caeli, elementa esse desinent formis eorum destructis.

#### AG19

Praeterea, apud praesentiam solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in aestate propter caloris fortificationem; sed apud solis absentiam e converso.

Motu autem caeli cessante, sol semper ex una parte praesens erit, et ex alia parte absens.

Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida, et ex alia elementa calida, et sic elementa non remanebunt motu caeli cessante.

#### SC1

Sed contra. Est quod ad Rom. VIII, 20 super illud: vanitati creatura etc. Dicit Glossa Ambrosii: omnia elementa, sua cum labore explent officia: unde quiescent nobis assumptis. Quiescere autem non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

#### SC2

Praeterea, elementa facta sunt ad divinam bonitatem manifestandam. Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consummationem accipient.

Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

#### CO

Respondeo. Dicendum quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt.

Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quaedam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, quae accipient formam caeli; ut sic tria elementa possint dici caelum, aer scilicet (qui ex sua natura habet ut caelum quandoque in Scripturis dicatur) et aqua et ignis, quae formam caeli assument:

ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. XXI, vers. 1: vidi caelum novum et terram novam, sub caeli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua.

Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam caeli, eo quod forma caeli contrarium non habet, et sub forma caeli sit tota materia quae est in potentia ad ipsam. Sic enim caelum esset generabile et corruptibile; quod Philosophus ostendit esse falsum.

Ratio etiam, qua hoc asseritur, frivola est: quia in Scriptura, sicut basilius in Hexameron dicit, per extrema, media intelliguntur, ut genes.

I, 1, cum dicitur: in principio creavit Deus caelum et terram. Nam per creationem caeli et terrae etiam elementa media intelliguntur.

Quandoque etiam sub terrae nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in psalm. Cxlviii, 7: laudate Dominum de terra; et postea subditur: ignis, grando, etc..

Unde nihil prohibet dicere, quod per innovationem caeli et terrae Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod sub nomine terrae omnia elementa comprehendat.

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim, secundum opinionem Avicennae, remanent formae substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis, ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque praedictis qualitatibus remaneant elementa; cui videtur consonare quod Augustinus dicit: in illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient.

Sed hoc non videtur rationabiliter dictum.

Primo quidem, quia cum qualitates activae et passivae sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur; unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis praedictis, qualitates deficient, nisi per violentiam; quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennae videtur esse probabilis, quod formae elementorum actu maneant in mixto; sed solum virtute, ut Philosophus dicit; quia oporteret quod diversorum elementorum formae, in diversis partibus materiae conservarentur; quod non esset, nisi essent etiam situ distinctae; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum; et tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius; quod non potest dici in mundi consummatione ubi omnino cessabit violentia.

Secundo autem, quia cum qualitates activae et passivae sint de integritate naturae elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanent; unde auctoritas Augustini inducta non loquitur de qualitatibus activis et passivis, sed de dispositionibus eorum quae generantur et corrumpuntur et alterantur.

Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, et etiam in suis qualitatibus naturalibus; sed mutuae generationes et corruptiones et alterationes cessabunt; per huiusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut et caelum per motum suum; sed substantiae elementorum manebunt, sicut et substantia caeli. Cum enim universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quae sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant.

Hoc autem competit elementis, cum sint essentialia partes universi ipsius, ut Philosophus probat.

Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quae est simpliciter gravis, utpote in medio constituta, oportet ponere contrarium eius, scilicet ignem, qui sit simpliciter levis; quia si unum contrariorum est in una natura, et reliquum. Suppositis autem extremis, necesse est poni et media; unde oportet ponere aerem et aquam, quae sunt ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia, quorum unum est propinquius terrae.

Unde ex ipso situ universi patet quod elementa sunt essentialia partes universi. Quod patet esse manifestum, ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut caelum est universale activum eorum quae generantur, ita elementa sunt eorundem universalis materia.

Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant; et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis; in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quae contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, in quantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur.

Et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales; et non propter principium activum ut dicit Commentator.

Sicut ergo quia corpus caeleste principium sui motus activum habet extra, potest esse quod eius motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est; ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus, exteriori corruptivo cessante, quod oportet reducere in motum caeli sicut in primum generationis et corruptionis principium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiae elementorum, sed ad elementorum purgationem, quae erit per ignem, qui faciem iudicis praecedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates, ut dictum est.

RA2

Unde secundum et tertium concedimus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem, per quam numerus electorum completur.

In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum secundum quod est ad perfectionem universi. Unde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu quae oportuit habere in mundi principio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Glossa bedae non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur; sed secundum statum mutationis, quae praecipue in duobus elementis apparet: scilicet in aere et aqua, de quibus quidam praedictam Glossam intelligunt; quamvis secundum alios intelligatur de igne et aqua in quibus vigent qualitates activae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente; unde destructio mutationis in elementis et mutuae actionis, convenientius exprimitur per subtractionem activorum quam per subtractionem passivorum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit loc. Cit. Quod ad patiendum humor et humus aptitudinem praebent, ad agendum ignis et aer; quia ignis et aer habent plus de forma, quae est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quae est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quae sunt immediata principia actionis, sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva.

RA8

Octavum concedimus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem; sed quantum ad suam substantiam, sunt facta et propter perfectionem universi et propter substantiam ipsius hominis, quae ex elementis constituitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens est, si partes eorum remaneant in corpore hominis qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo maiori.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod forma, quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quae sit principium essendi.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit; non quod naturam mutabilem amittant.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod dispositio istorum elementorum, secundum quam generantur et corrumpuntur et mutantur, est eis naturalis, motu caeli manente: non autem postquam motus caeli cessaverit.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem activum; unde non sequitur mutatio, motu caeli subtracto, qui est principium mutationis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem ut quandoque deficiat, nisi materialem, ut dictum est.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus caeli durat; sed motu caeli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa, quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu caeli, cessabit.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod motus caeli est ut vita quaedam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis, qui in consummatione mundi tolletur.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu caeli, tamen eorum conservatio dependet a principiis altioribus, ut dictum est.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod sol est causa caliditatis per motum, ut Philosophus dicit: unde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis, quae est per superexcedentiam caloris.

|a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum cessante motu caeli, remaneat actio et passio in elementis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Potentiae enim naturales sunt determinatae ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum.

Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum, ut prius dictum est, art. Praec.. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant.

AG2

Praeterea, sicut dicit Philosophus, ad hoc quod fiat mutua actio et passio, requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam, et dissimilia secundum formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu caeli, quia eorum substantiae manebunt, principiis essentialibus non mutatis. Ergo erit actio et passio in elementis, motu caeli cessante.

AG3

Praeterea, causa actionis et passionis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam sit perfecta.

Sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu caeli cessante, non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiae implere.

Ergo in illa mundi consummatione remanebit actio et passio in elementis.

AG4

Praeterea, illud quod est de perfectione elementi non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione uniuscuiusque entis, quod agat sibi simile: diffusio enim ipsius esse derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile; et sic erit in eis actio et passio.

AG5

Praeterea, sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium eius est calefacere; sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum consummatione ignis et eius calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

AG6

Praeterea, omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, ut patet in I de generat.. Sed elementa in illo statu mundi se tangent. Ergo se invicem alterabunt, et ita erit ibi actio et passio.

AG7

Praeterea, in illa mundi consummatione erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter. Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora.

Ergo multo fortius tunc illuminabunt; et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus, nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

AG8

Praeterea, sancti videbunt visu corporeo res huius mundi. Sed visio non potest esse sine actione et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu caeli cessante.

SC1

Sed contra. Remota causa, removetur effectus. Sed motus caeli est causa actionis et passionis in istis inferioribus, secundum doctrinam Philosophi.

Ergo remoto motu caeli, removebitur actio et passio in istis inferioribus.

SC2

Praeterea, actio et passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest. Remoto autem primo motu, qui est motus caeli, ut probatur in VIII physic., oportet posteriores motus cessare. Remoto ergo motu caeli, non erit actio et passio in istis

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut habetur in libro de causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate.

Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia, nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uni formae remanet in potentia ad formam

aliam; quod non est in corporibus caelestibus, nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet.

Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia, quia non sunt compositae ex materia et forma, sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis.

Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris.

Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum.

Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio.

Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus.

Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio, virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore.

Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret.

Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, praesuppositis tamen causis prioribus quae ad actionem ignis requiruntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo secundum materiam et contrarietas formae non sufficit in istis inferioribus ad passionem et actionem, nisi motu caeli praesupposito, in cuius virtute agunt omnes inferiores activae potentiae.

RA3

Ad tertium dicendum, quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur. Unde appetitus materiae non sufficienter probat actionem in elementis, motu caeli subtracto, a quo est primum principium actionis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum.

Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum alio agente remoto; unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ignis est proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed eius actio dependet ab alio, ut dictum est.

RA6

Et similiter ad sextum dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu caeli supposito.

RA7

Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non transmutatur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

¶a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Habetur enim Eccle. III, 14: didici quod omnia opera Dei perseverent in aeternum.

Sed corpora mineralia, plantae et bruta sunt opera Dei. Ergo in aeternum manebunt.

AG2

Sed dicebat, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei quae aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem, sicut elementa quae sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur. Sed contra, sicut



elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur, ita praedictae res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur.

Ergo videtur quod praedictae etiam res in aeternum remaneant.

AG3

Praeterea, impossibile est quod intentio naturae frustratur, cum naturae intentio sit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur.

Sed natura intendit per generationem et corruptionem perpetuitatem speciei servare. Ergo nisi praedicta secundum speciem conserventur, frustrabitur naturae intentio; quod est impossibile, ut dictum est.

AG4

Praeterea, decor universi pertinebit ad gloriam beatorum; unde dicitur a sanctis, quod in maiorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur.

Sed plantae, mineralia et bruta animalia pertinent ad decorem universi. Ergo non subtrahentur in illa ultima consummatione beatorum.

AG5

Praeterea, Rom. I, 20, dicitur quod invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur inter quae etiam facta, plantae et animalia numerari possunt. Sed in illo statu perfectae beatitudinis necessarium est homini invisibilia Dei cognoscere. Ergo indecens erit quod praedicta Dei opera de medio subtrahantur.

AG6

Praeterea, Apoc. XXII, 2, dicitur: ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim. Ergo cum ibi loquatur de ultima consummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantae remaneant.

AG7

Praeterea, ab esse divino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, in quantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum.

Quod autem inest rebus ex similitudine divini esse, non auferetur ab eis in ultima consummatione. Ergo remanebunt plantae et animalia perpetua, saltem secundum speciem.

AG8

Praeterea, in ultimo statu consummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus est consummatio quaedam creationis.

Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi ultimo statu.

AG9

Praeterea, sicut elementa servierunt homini in statu viae, ita et animalia et plantae.

Sed elementa remanebunt. Ergo et animalia et plantae; et sic non videtur quod cessent.

AG10

Praeterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum.

Sed animalia et plantae plus participant de proprietatibus Dei quam elementa, quia elementa sunt tantum existentia, plantae autem etiam vivunt, animalia vero etiam super haec cognoscunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia et plantae quam elementa.

AG11

Praeterea, effectus divinae sapientiae est, ut dionysius dicit, quod supremum inferioris naturae coniungatur infimo naturae superioris. Hoc autem non erit si animalia et plantae desinant esse, quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quaedam animalia; ad animalia vero appropinquant plantae; ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur.

Ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinae sapientiae, videtur quod animalia et plantae cessare non debeant.

AG12

Praeterea, si in creatione mundi animalia et plantae non fuissent productae, non fuisset mundus perfectus. Sed maior erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia et plantae remaneant.

AG13

Praeterea, quaedam corpora mineralia et quaedam animalia bruta in poenam damnatorum deputantur, sicut in Psal. X, 7: ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum; et isa. Lxiv, 24: vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur. Poenae autem damnatorum erunt perpetuae. Ergo videtur quod animalia et corpora mineralia in aeternum remaneant.

AG14

Praeterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum et animalium et plantarum, ut Augustinus dicit.

Hae autem rationes frustra essent, nisi praedicta ex eis orientur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant et per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia et plantae in illa mundi novitate remaneant.

AG15

Praeterea, ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quaedam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem

AG16

Praeterea, universale est semper. Sed universale non est nisi in singularibus. Ergo videtur quod cuiuslibet universalis singularia semper erunt; ergo et bruta animalia et plantae et corpora mineralia semper erunt.

SC1

Sed contra. Est quod Origenes dicit: non est opinandum venire ad finem illum animalia, vel pecora, vel bestias terrae, sed nec ligna, nec lapides.

SC2

Praeterea, animalia et plantae ad vitam animalem hominis ordinantur: unde dicitur genes. IX, 3: quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem. Sed vita animalis hominis cessabit. Ergo et animalia et plantae cessabunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit praeter corpus humanum. Ad huius autem rationem sumendam, procedendum est ordine quem docet Philosophus, ut scilicet prius consideretur causa finalis, et postmodum principia materialia et formalia et causae moventes. Finis autem mineralium corporum et plantarum et animalium duplex potest considerari: primus quidem completio universi, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; ad quem quidem finem res praedictae non ordinantur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes, cum nihil in eis existat quod non inveniatur in principalibus partibus mundi (quae sunt corpora caelestia et elementa) sicut in principiis activis et materialibus. Unde res praedictae sunt quidam particulares effectus causarum universalium, quae sunt essentialia partes universi; et ideo de perfectione sunt universi secundum hoc tantum quod a suis causis progrediuntur, quod quidem fit per motum. Unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo cessante mutabilitate universi, oportet quod praedicta cessent.

Alius autem finis est homo; quia, ut Philosophus in sua politica, dicit, ea quae sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta sicut ad finem: unde, sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitae humanae, quae simpliciter perfecta est, et plantae respectu animalium; plantae sunt propter animalia, praeparatae eis in cibum a natura; animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum et ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante; quae quidem in illa rerum innovatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, ut dicitur I corinth. XV, 44; et ideo tunc etiam animalia et plantae cessabunt. Et ad hoc idem habent aptitudinem praedictarum rerum materia et forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in se ipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati, quia quae sunt violenta non possunt esse semper, ut patet per Philosophum in libris caeli et mundi. Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere, quia eorum formae sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens: unde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione et corruptione cessante.

Hoc autem idem invenitur ex consideratione causae moventis; esse enim plantarum et animalium quoddam vivere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit; unde animalia deficiunt cessante motu cordis, et plantae cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili, quia ipsae animae animalium et plantarum totaliter subiiciuntur impressionibus caelestium corporum. Unde motu caeli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res praedictae non poterunt remanere.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod omnia opera Dei in aeternum perseverant vel secundum se, vel in suis causis: sic enim et animalia et plantae remanebunt manentibus caelestibus corporibus et elementis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod perpetuitas quae est secundum speciem et non secundum numerum, est per generationem; quae, cessante motu caeli, non erit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod intentio naturae est ad perpetuitatem in specie conservandam, durante motu caeli, per quem huiusmodi perpetuitas conservari potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod praedictae res faciunt ad decorem universi secundum statum mutabilitatis in mundo et animalis vitae in homine, et non aliter, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia Dei per creaturas conspiciere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur apostolus; sed tunc invisibilia Dei per se ipsa videbunt.

RA6

Ad sextum dicendum, quod lignum vitae accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Proverb. Cap. III, 18: lignum vitae est his qui apprehenderint eam.

RA7

Ad septimum dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum; unicuique tamen secundum suum modum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quae attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum; non autem ad consummationem mundi simpliciter, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia non secundum se aliquid meruerunt; sed dicuntur remunerari in quantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedit. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quae erunt locus quasi gloriae ipsorum; et ideo non est simile.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet quantum ad vitam et cognitionem, plantae et animalia sint meliora quam elementa, tamen quantum ad simplicitatem, quae facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similia.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit, in quantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de prima.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod vermis ille qui ad poenam impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter; ut per vermem stimulus suae conscientiae intelligatur, ut Augustinus dicit; et secundum eundem modum possunt exponi si qua similia inveniantur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod rationes seminales quae sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu caeli coadiuvante; et ideo motu caeli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse; nec tamen sequitur quod rationes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorum elementorum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod licet aliqua sint quae ad horam ab igne non consumantur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, ut Galenus dicit; et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iste ignis quo utimur. Nec iterum ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruentur, sed etiam ex cessatione motus caeli.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper.

Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse: et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causae determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causae perpetuitatis; de ratione enim naturae universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus: et sic verum est quod est semper, quia est quaecumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu: et sic etiam verum est quod universale est semper, praecipue in intellectu divino.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia dicitur I Cor. Cap. XV, 50: caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.

Sed corpus hominis est ex carne et sanguine.

Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

AG2

Praeterea, omnis mixtio elementorum ex motu caeli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo motu caeli cessante, remanere non potest.

AG3

Praeterea, necessitas quae est ex materia, est necessitas absoluta, ut patet in II physic..

Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. Ergo impossibile est quia talia corpora corrumpantur; et ita impossibile est quod remaneant post statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt huiusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant.

AG4

Praeterea, homo cum brutis convenit in hoc quod habet corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

AG5

Praeterea, finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animae absque corporibus erunt.

AG6

Praeterea, ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus.

Sed operatio animae intellectivae a corpore absolutae est perfectior quam animae corpori unitae, quia, ut dicitur in Lib. De causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata.

Formae autem separatae in se unitae sunt: materiae vero coniunctae, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori unitae.

AG7

Praeterea, elementa quae sunt in mixto, appetunt naturali appetitu propria ubi. Appetitus autem naturalis non potest esse vanus; unde quod est contra naturam, non potest esse perpetuum. Non potest ergo esse quia elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, et sic corpus mixtum corrumpatur; ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quae sunt mixta.

AG8

Praeterea, omnis motus naturalis cuiuscumque corporis a motu caeli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo cessante motu caeli remanere non poterit, et per consequens nec humani corporis vita.

AG9

Praeterea, membra humani corporis, pro maiori parte sunt ordinata ad usus competentes vitae animalis, sicut patet de venis et stomacho et huiusmodi, quae ordinatur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim frustra essent); et sic nec corpus humanum remanebit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I ad cor.

Cap. XV, 53: oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. Hoc autem corruptibile, corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

SC2

Praeterea, Philip. III, 21, dicitur: reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae. Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit nec deponet: Rom. VI, 9: Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.

Ergo et sancti in perpetuum vivent cum corporibus cum quibus resurgent; et sic humana corpora post finem mundi manebunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod sicut Augustinus dicit, Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendum esse; et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest.

Quam opinionem tangit Origenes in suo periarcho dicens: quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant.

Sed haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat.

Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super genes. Ad litt., quod animae sanctorum, ante resurrectionem, non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita.

Positio autem praemissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt: animam accidentaliter uniri corpori, sicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde et Plato dixit quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat.

Sed hoc stare non potest, quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens; nec esset in genere substantiae, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, et calceatum.

Patet etiam quod rationes supra inductae de corporibus mixtis, non habent locum in homine, nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerat tamen principium incorruptibile, quod poterit praeservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu caeli cessante, cum a motu caeli non dependeat.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis; unde in eadem auctoritate subditur: neque corruptio incorruptelam possidebit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod motus est causa mixtionis secundum fieri; sed conservatio eius est per formam substantialiorem, et ulterius per principia caelo altiora, ut in superioribus quaestionibus patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animae incorruptionem sortietur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam.

Intantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod anima corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium quae sunt divisibiles divisione subiecti, sed in se remanet simplex et una; unde eius operatio non impediatur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subiectum animae; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animae in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat, quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis quam in suis locis haberent.

RA8

Ad octavum dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animae rationalis, quae a motu caeli non dependet; et ideo motus ille non cessabit, motu caeli cessante.

RA9

Ad nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitae, sed propter perfectionem naturae hominis.

|q6 Quaestio 6

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae.

PR2

Secundo utrum omnia quae Deus facit contra cursum naturae, possint dici miracula.

PR3

Tertio utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.

PR4

Quarto utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint.

PR5

Quinto utrum Daemones cooperentur ad miracula facienda.

PR6

Sexto utrum Daemones vel Angeli habeant corpora sibi naturaliter unita.

PR7

Septimo utrum Angeli vel Daemones possint corpora assumere.

PR8

Octavo utrum Angelus vel Daemon, vel corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere.

PR9

Nono utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

PR10

Decimo utrum Daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia in Glossa Rom. XI, 24, dicitur: Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit.

AG2

Praeterea, alia Glossa dicit ibidem: contra legem naturae tam Deus facere non potest quam contra se ipsum. Contra se ipsum autem nullo modo facere potest: quia se ipsum negare non potest, ut dicitur II tim.

Cap. II, 13. Ergo nec contra naturae ordinem, qui est lex naturae, Deus facere potest.

AG3

Praeterea, sicut ordo humanae iustitiae derivatur a divina iustitia, ita ordo naturae derivatur a divina sapientia; ipsa enim est quae disponit omnia suaviter, ut dicitur sap.

Cap. VIII, 1. Sed contra ordinem humanae iustitiae Deus facere non potest: sic enim esset causa peccati, quod solum ordini iustitiae repugnat. Cum ergo non minor sit Dei sapientia, quam eius iustitia, videtur quod nec contra ordinem naturae facere possit.

AG4

Praeterea, quaecumque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturae cursum. Sed non potest Deus aliquid convenienter operari in natura praeter rationes seminales naturae inditas.

Ergo Deus non potest convenienter contra cursum naturae facere. Probatio mediae.

Augustinus enim dicit, quod visibiles apparitiones patribus exhibitae sunt mediante ministerio Angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus.

Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, ut ipse dicit; et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. Cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditae, videtur quod Deus convenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus: et sic nihil fiet ab eo contra cursum naturae.

AG5

Praeterea, Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, quia cum hoc sit contra rationem entis in quantum est ens, est etiam contra rationem creaturae; prima namque rerum creaturarum est esse, ut dicitur in libro de causis. Praedictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resolvuntur, ut probatur in IV metaph., oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, et quod eius oppositum includatur in quolibet impossibili. Cum ergo ea quae sunt contra cursum naturae sint impossibilia in natura,- sicut caecum fieri videntem, et mortuum fieri viventem,- in huiusmodi oppositum dicti principii includetur. Ergo ea quae sunt contra cursum naturae, Deus facere non potest.

AG6

Praeterea, quaedam Glossa dicit, ephes.

Cap. III, 7 sq. Quod Deus contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate, nihil facit. Sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis; mutabilitas enim voluntatis videtur cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit.

AG7

Praeterea, bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum.

Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia ex sua bonitate summa provenit quod omnia sint valde bona secundum ordinem universi. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturalium rerum.

AG8

Praeterea, Deus non potest esse causa mali. Malum autem, secundum Augustinum, est privatio modi, speciei et ordinis. Ergo Deus non potest facere, contra cursum naturae, qui pertinet ad ordinem universi.

AG9

Praeterea, genes. II, 2, dicitur, quod Deus die septimo cessavit ab omni opere quod patrarat; et hoc ideo secundum Glossam ordinariam, quia cessavit a novis operibus condendis. Sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturae. Unde Augustinus dicit, quod in operibus sex dierum non quaeritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiat, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturae cursum.

AG10

Praeterea, secundum Philosophum, natura est causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum, quia, ut dicitur rom.

Cap. XIII, 1: quae a Deo sunt, ordinata sunt. Ergo non potest facere aliquid contra naturam.

AG11

Praeterea, sicuti ratio humana a Deo est, ita et natura. Sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non praedicetur, vel quod latus quadrati sit commensurable diametro. Ergo nec contra principia naturae Deus facere potest.

AG12

Praeterea, totus naturae cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, ut Augustinus dicit super illud Ioan., cap. I, 3-4: quod factum est in ipso vita erat. Sed artifex non facit aliquid contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturae.

AG13

Praeterea, Philosophus dicit, quod sicut agitur unumquodque, ita natum est agi. Sed quod ita natum est agi sicut agitur, non fit contra cursum naturae.

Ergo nihil fit contra naturae cursum.

AG14

Praeterea, Anselmus dicit, Lib. I: cur Deus homo, quod minimum inconueniens Deo est impossibile. Inconueniens autem est quod cursus naturae mutetur, conueniens est autem quod seruetur. Ergo impossibile est quod Deus contra cursum naturae faceret.

AG15

Praeterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad impossibile.

Sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. Ergo Deus non potest facere id quod est contra cursum naturae, quia hoc est impossibile in natura.

AG16

Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale. Sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens; quod tamen Deus facere non potest, ut Hieronymus dicit et etiam Philosophus.

Ergo nec quae sunt contra cursum naturae, quae sunt impossibilia per se, ut caecum videre, facere Deus non potest.

AG17

Praeterea, secundum Philosophum, violentum est cuius principium est extra, nil conferente vim passo.

Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae, res naturales conferre non possunt. Ergo si a Deo fiant, erunt violenta: et sic non erunt permanentia; quod videtur inconueniens, nam caecis illuminatis diuinitus permanet visum.

AG18

Praeterea, cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet in III physic., ad potentiam autem potentia passiva pertineat, ad actum autem actiua; oportet quod illa sola potentia passiva inueniatur in natura ad quae inuenitur potentia actiua naturalis, hoc enim est eiusdem generis; et hoc etiam dicit Commentator in IX metaph.. Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae non inuenitur aliqua potentia actiua naturalis; ergo nec potentia passiva. Sed illa respectu quorum non est potentia passiva in creatura, dicimus non posse fieri, quamvis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. Ergo ea quae sunt contra cursum naturae, fieri non possunt propter defectum creaturae, etsi non propter defectum diuiniae potentiae.

AG19

Praeterea, quidquid Deus aliquando facit non esset inconueniens, etiam si semper faceret. Esset autem inconueniens, si Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus, quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconueniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando non mediantibus causis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturae.

Ergo Deus nihil facit contra cursum naturae.

AG20

Praeterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, et e converso.

Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentiale, ea manente, sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali quae ad huiusmodi effectum habet essentialem ordinem, sicut quod faciat visum sine causis naturalibus ex quibus visus natus est causari.

AG21

Praeterea, inconueniens est ut maius bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum universi est maius quam aliquid bonum particulare cuiuscumque, unde Augustinus dicit, quod Deus facit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi. Ergo inconueniens est quod propter salutem alicuius hominis

vel alicuius gentis, Deus mutet cursum naturae, qui pertinet ad ordinem universi, in quo bonum eius consistit. Numquam ergo Deus facit contra cursum naturae.

SC1

Sed contra. A privatione in habitum non potest fieri regressus secundum naturam; fit autem operatione divina; unde dicitur Matth., XI, 5: caeci vident..., surdi audiunt etc.. Ergo Deus facit aliquid contra cursum naturae.

SC2

Praeterea, potestas superioris non dependet a potestate inferioris, nec secundum eam limitatur. Sed Deus est superior quam natura.

Ergo non limitatur eius potentia secundum potentiam naturae; et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid contra cursum naturae.

CO

Respondeo. Dicendum quod absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari praeter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis, ut alibi ostensum est; et operando praeter causas creatas potest operari eosdem effectus quos eisdem mediantibus operatur, et eodem ordine, vel etiam alios, et alio ordine; et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturae.

Cuius veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus quae huic veritati adversari videntur: quae quidem sunt tria.

Primum est quorundam antiquorum Philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem quae sit eis causa essendi; et sic posuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum causam alicuius motus in eis, ut segregationis.

Secundum autem hanc positionem, a nulla causa supernaturali naturales formae, quae sunt naturalium actionum principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri; et sic nihil potest fieri contra cursum naturae qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur. Sed haec positio est falsa, quia oportet illud quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis, sicut summe calidum est causa caliditatis omnibus aliis, ut dicitur in II metaphys.. Et de hoc plenius alibi tractatum est, ubi ostensum est quod nihil potest esse nisi a Deo.

Secundum autem quod praedictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum Philosophorum, qui dixerunt, Deum esse causam omnium entium per eius intellectum. Sed dixerunt quod Deus de entibus habet universalem quamdam cognitionem in quantum cognoscit seipsum, et quod ipse est principium essendi omnibus entibus, non autem propriam de unoquoque. A scientia autem communi et universali non sequuntur particulares effectus, nisi mediantibus particularibus conceptionibus.

Si enim sciam quod omnis fornicatio est fugienda, non fugiam hunc actum nisi accipiam hunc actum esse fornicationem. Et secundum hoc dicunt quidam, quod a Deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per ordinem, quarum superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares; et secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturae. Sed ista positio est falsa, nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quidquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo cuiuslibet causati, in quantum nihil esse potest quod eum non imitetur; unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, sicut alibi plenius ostensum est.

Tertium quod posset praedictam veritatem impedire, est positio quorundam Philosophorum, qui dixerunt, Deum ex necessitate naturae res agere; et sic oportet quod eius operatio determinetur ad istum cursum rerum qui est secundum naturam ordinatus; unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum, nam supra omne quod ex necessitate naturae agit, oportet aliquid esse quod naturam ad unum determinet, sicut alibi, ostensum est; unde impossibile est quod Deus, qui est primum agens, ex necessitate naturae agat; quod etiam in alia quaestione multipliciter ostensum est.

His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse, in quantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae; aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem: in quantum retinet operationes rerum naturalium ne agant quod natae sunt agere, sicut quod ignis non comburat, ut patet Daniel.

III, 24, vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua iordanis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem huius ignis est.

Unde Philosophus dicit, quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est caelum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem caelestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem, est secundum naturam universalem.



Sicut autem caelum est causa universalis respectu inferiorum corporum, ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cuius etiam ipsum caelum est causa particularis.

Nihil enim prohibet unam et eandem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum, sicut et in praedicabilibus accidit; nam animal, quod est universale respectu hominis, est particulare respectu substantiae. Sicut ergo per virtutem caeli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem, ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quae est ex virtute caeli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in Glossa inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subiungitur, quia hoc est unicuique natura quod Deus facit.

RA2

Et ex hoc etiam patet responsio ad secundum; nam in illa Glossa loquitur Augustinus de summa lege naturae quae attenditur secundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respectu ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad se ipsum. Iustitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem iustitiae Deus facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam, et ideo contra cursum naturae Deus facere potest.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus potest facere praeter causas naturales effectus in rebus corporalibus, ita potest facere praeter ministerium Angelorum; non tamen est eadem ratio faciendi praeter utrumque. Nam praeter causas naturales facit ut homo effectum, quem causis visibilibus attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur, ut si ex visibili miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem Angelorum non sunt visibiles; unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinae potentiae considerationem adducatur. Et propter hoc Augustinus non dicit quod praeter ministerium Angelorum non possit operari, sed quod non operatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ita non potest facere ea quae sunt impossibilia in natura, in quantum praedictum impossibile in se claudunt sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire, nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitae: unde Deus hoc non facit, sed facit quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat; quod contradictionem non includit.

Et eadem ratio est de aliis quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate, nam Deus ab aeterno praevидit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicuius particularis causae ad suum effectum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod malum poenae est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cuiuslibet defectus naturalis; sed malum culpae est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpae, ab ipso ultimo fine universi Deordinatur per culpam; et ideo huiusmodi mali Deus causa esse non potest; contra hunc enim ordinem agere non potest, licet posset agere contra ordinem primum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod miraculum non fit a Deo nisi in creaturis praeexistentibus, quae alio modo in operibus sex dierum praeextiterunt.

Unde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum praecesserunt, licet tunc non oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturae, quando natura instituebatur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huiusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest.

Naturalis autem applicat ad determinatam materiam: unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod ars divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturae; unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturae, possit facere contra suam artem: nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus loquitur de his quae in natura aguntur: ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod cursum naturae servari est conveniens, secundum quod est a divina providentia ordinatus; unde si ordo divinae providentiae habet quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod non dicitur aliquid esse falsum simpliciter et alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter et alicui, sed esse falsum simpliciter; unde Deus non potest scire aliquid falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile: quod simpliciter est impossibile; et tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale: sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est maior albedine parietis: similiter remotio cursus socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se, praeteritum non fuisse, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores: et inde est quod illa quae fiunt in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunae. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in istis inferioribus.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum: unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod ordinatio cuiuslibet rei creatae ad suam operationem est a Deo; unde si ex divina providentia praeter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum omnia quae Deus facit praeter causas naturales vel contra cursum naturae, possint dici miracula.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia sicut ex verbis Augustini haberi potest, miraculum est aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturae et praeter spem admirantis apparens. Aliquando autem Deus operatur contra cursum naturae etiam in minimis rebus, sicut cum ex aqua fecit vinum, Ioan. II; quae tamen operatio praeter operationem causarum naturalium fuit. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, miracula dici possunt.

AG2

Praeterea, quod frequenter accidit, non potest insolitum dici. Sed huiusmodi operationes divinae praeter causas naturales apostolorum tempore frequenter fiebant: unde dicitur Act. V, 15, quod in plateis ponebantur infirmi, etc.. Ergo huiusmodi non erant insolita, et ita non erant miracula.

AG3

Praeterea, illud quod natura potest operari non est supra facultatem naturae. Sed quandoque divinitus fiunt praeter naturales causas quae etiam natura facere posset, sicut patet cum Dominus curavit socrum Petri a febribus quibus tenebatur, ut dicitur Luc. IV, 38-39. Ergo non fuit supra facultatem naturae, et ita non fuit miraculum.

AG4

Praeterea, mortuum reviviscere, non potest contingere per operationem naturalis causae.

Sed resuscitatio mortuorum, qua Deus in fine omnes mortuos vivificabit, est a sanctis expectata; unde in symbolo dicitur: expecto resurrectionem mortuorum. Ergo non omne illud quod Deus operatur praeter causas naturales, est praeter spem humanam, et ita non est miraculum.

AG5

Praeterea, creatio caeli et terrae, et etiam creatio animarum rationalium est a Deo praeter alias causas agentes: solus enim Deus creare potest, ut in alia quaestione, est habitum. Sed tamen haec non possunt dici miracula: quia haec non fiunt ad gratiae ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, ut Augustinus dicit, sed ad naturae institutionem. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, possunt dici miracula.

AG6

Praeterea, iustificatio impii fit a solo Deo praeter causas naturales; nec est miraculum, sed magis finis miraculi: ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum.

Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, sunt miracula.

AG7

Praeterea, magis est mirum quod aliquid fiat a minus potente quam a magis potente.

Sed Deus est potentior quam natura: cum autem natura aliquid operatur, non dicitur esse miraculum, sicut cum operatur sanationem infirmi, vel aliquid huiusmodi. Ergo multo minus potest dici miraculum, quando Deus illud operatur.

AG8

Praeterea, monstra fiunt contra naturam, nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quae contra naturam fiunt, miracula dici possunt.

AG9

Praeterea, miracula fiunt ad fidei confirmationem.

Sed incarnatio verbi non est ad confirmationem fidei tamquam fidei argumentum, sed magis est sicut fidei obiectum. Ergo non est miraculum: et tamen hoc solus Deus facit nulla alia causa agente: ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, sunt miracula.

SC1

Sed contra. Augustinus, dicit, quod triplex est rerum cursus: naturalis, voluntarius et mirabilis. Ea autem quae solus Deus operatur praeter causas naturales, non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad voluntarium, quia nec natura, nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinet ad cursum mirabilem, et ita sunt miracula.

SC2

Praeterea, Richardus de s. Victore dicit, quod miraculum est opus creatoris, manifestativum divinae virtutis. Huiusmodi autem sunt quae a Deo praeter causas naturales fiunt. Ergo sunt miracula.

CO

Respondeo. Dicendum, quod miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio metaphysicorum: quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta; secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramur, sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere Deorsum.

Hoc autem contingit dupliciter: uno modo secundum se; alio modo quo ad nos. Quo ad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi; nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis: et ex hoc contingit quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri, sicut sciens virtutem calamitae per doctrinam vel per experimentum, non miratur praedictum effectum; ignorans autem miratur.

Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet, et ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum

faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia.

Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem, in hoc quod dicitur, supra facultatem naturae, cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur arduum. Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem, in hoc quod dicitur praeter spem admirantis apparens; cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur insolitum.

Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod arduum quod ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam, sed per comparisonem ad facultatem naturae. Unde quod in quacumque parva re Deus operatur quod natura operari non potest, hoc arduum reputatur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum naturae, etiam si quotidie iteraretur, sicut transubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum: magis enim debet dici solitum quod in toto ordine universi communiter accidit quam quod in una sola re contingit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod circa ea quae Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicantur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam. Supra naturam quidem, in quantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest; quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriae, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio verbi; vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit, sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua iordanis stetit, remanente gravitate in ea, et simile est quod virgo peperit. Praeter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Ioan. II, 3-11, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvae per digestionem producitur), vel quia est in divino opere maior multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quae sunt productae in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et alio tempore, non in isto curare posset: et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia huiusmodi, si accipiantur et modus et factum, facultatem naturae excedunt.

RA4

Ad quartum dicendum, quod resurrectio mortuorum futura est praeter spem naturae, licet non sit praeter spem gratiae: de qua duplici spe habetur Rom. IV, 18: in spem contra spem credidit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caelum et terra et etiam animae rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo: et ideo huiusmodi rerum creationes non sunt miracula.

RA6

Et similiter dicendum ad sextum de iustificatione impii.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ea quae fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; sed ea quae Deus miraculose facit, non fiunt a natura, et ideo ratio non procedit. Et praeterea, natura operans est causa manifesta nobis.

Deus autem est causa occulta; et propter hoc magis miramur opera Dei quam opera naturae.

RA8

Ad octavum dicendum, quod monstra licet fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod incarnatio verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt, quia est maius omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur: et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipsum credatur. Nihil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius, sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendam.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quod enim potest virtus inferior, multo magis potest virtus superior. Sed virtus creaturae spiritualis est supra virtutem naturae corporalis: unde dicitur iob XLI, 24: non est potestas super terram quae ei possit comparari. Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non a causa naturali, sed occulta, est miraculum. Ergo creatura spiritualis potest facere miracula.

AG2

Praeterea, quanto aliquid est magis actu, tanto est magis activum, eo quod unumquodque agit in quantum actu est. Sed formae quae sunt creaturae rationales, sunt magis actuales quam formae quae sunt in creatura corporali, eo quod sunt magis immateriales.

Ergo sunt magis activae. Sed formae quae sunt in natura corporali, producant sui similes in natura. Ergo multo magis possunt hoc facere formae quae sunt in mente creaturae spiritualis; et sic poterit creatura rationalis facere effectus naturales praeter causas naturales: quod est miraculosum.

AG3

Praeterea, intellectus Angeli est propinquior divino intellectui quam intellectus humanus.

Sed in intellectu humano sunt aliquae formae activae, quae scilicet sunt in intellectu practico, ut formae artis. Ergo multo fortius in intellectu Angeli sunt formae activae: nam ideas intellectus divini constat esse maxime activas.

AG4

Sed dices, quod formae activae quae sunt in intellectu Angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, sicut etiam formae intellectus humani. Sed contra, omnis virtus quae non potest exire in actum nisi mediante instrumento corporali, frustra datur alicui, nisi detur ei organum corporale: frustra enim potentia motiva esset data animali, nisi darentur ei instrumenta motus. Sed Angelo non est naturaliter corpus unitum. Ergo virtus sua non requirit ad sui operis executionem corporeum activum.

AG5

Praeterea, omnis virtus quae excedit proportionem sui organi, potest habere aliquam actionem praeter illud organum: quia enim oculus non adaequat virtutem totius animae, efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non potest esse proportionatum ad totam virtutem Angeli. Ergo potest Angelus effectus aliquod facere non mediantibus corporibus; et sic videtur quod virtute naturae suae possit miracula facere.

AG6

Praeterea, plus excedit virtus Angeli omnem virtutem corpoream quam corpus caeli excedat elementaria corpora. Sed ex virtute caelestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum activarum et passivarum, quae sunt propriae virtutes elementorum. Ergo multo fortius ex virtute Angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci, non mediantibus virtutibus corporum naturalium.

AG7

Praeterea, secundum Augustinum omnia corpora a Deo per spiritum vitae rationalem reguntur: et hoc idem dicit Gregorius: et sic videtur quod motus caeli et totius naturae sit ab Angelis, sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formae in corpus praeter virtutes naturales corporis activas: ex sola enim imaginatione aliquis calescit et in frigidatur, et incurrit quandoque febrem vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex sola conceptione Angeli moventis caelum, praeter actionem causarum naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus; et sic potest Angelus facere miraculum.

AG8

Sed dices, quod hoc accidit ex eo quod anima est forma corporis: non autem Angelus est forma corporalis creaturae. Sed contra, quidquid provenit ex anima per eius operationem, provenit ex ea in quantum est motor, non in quantum est forma: non enim per operationem anima est forma corporis, sed motor. Praedictae autem impressiones quae fiunt in corpus ab anima, sequuntur impressionem animae aliquid imaginantis. Ergo non sunt ab anima in quantum est forma, sed in quantum est motor.

AG9

Praeterea, ex hoc Deus mirabilia facere potest, quia eius virtus est infinita. Sed in libro de causis, dicitur quod virtus intelligentiae est infinita, praecipue ad inferius; quod etiam probari potest ex hoc quod movet motum caeli, ut ostensum est, qui natus est esse sempiternus: sempiternum enim motum movere non potest nisi virtus infinita, ut probatur in VII phys.. Ergo videtur quod Angeli possint miracula facere etiam naturali virtute.

AG10

Praeterea, in Lib. De causis dicitur, quod virtus omnis unita plus est infinita quam virtus multiplicata; et ibidem Commentator dicit, quod quanto virtus intelligentiae magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi Commentator de naturali virtute intelligentiae: nam virtutem gratiae non cognovit. Ergo Angelus sua virtute naturali mirabilia facere potest.

AG11

Sed dicendum, quod Angelus potest mirabilia facere non virtute propria, sed virtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando huiusmodi res ad effectum quem intendit.

Sed contra, applicatio huiusmodi seminum naturalium, in quibus existunt activae virtutes naturae, ad effectum aliquem, esse non potest nisi per motum localem. Sed eiusdem rationis esse videtur quod corpora obediant vel non obediant substantiae spirituali ad motum localem et alios motus, nam quilibet motus naturalis habet proprium et determinatum motorem. Ergo si possunt Angeli suo imperio applicare huiusmodi semina ad effectum naturae per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis vel generationis formam aliquam in materia inducere ex solo imperio: quod est mirabilia facere.

AG12

Praeterea, eiusdem virtutis secundum genus est imprimere formam in materia et impedire ne imprimatur: sicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia, ita virtute alicuius corporis talis formae inductio impeditur. Sed virtute spiritualis creaturae impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur: dicitur enim esse expertum quod virtute alicuius scripti aliquis, in igne positus, non fuit combustus: quod planum est non fuisse operationis divinae, quae pro meritis, sine aliquibus scriptis, poenas a sanctis suis repellit: et sic remanet quod fuerit factum Daemonis virtute. Ergo videtur quod pari ratione fieri possit quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absque corporali agente. Et nihilominus hoc ipsum miraculosum videtur quod homo in igne positus non comburatur, sicut patet in miraculo trium puerorum.

AG13

Praeterea, nobilior est forma quae est in imaginatione et in sensu, quam forma quae est in materia corporali, quanto est magis immaterialis.

Sed spiritualis creatura in phantasiam et sensum potest imprimere aliquam formam, ut videatur aliquid aliter quam sit: unde dicit Augustinus: nec sane Daemones naturas creant; sed specie tenus quae a Deo vero sunt creata, commutant; et postea subiungit, quod hoc fit per immutationem phantasiae. Ergo multo fortius potest imprimere formam in materiam corporalem; et sic idem quod prius.

AG14

Sed dicendum, quod immutatio phantasiae a Daemone non fit per hoc quod novae formae imprimantur, sed per compositionem et divisionem formarum praexistentium.

Sed contra, anima est nobilior quam natura corporalis. Si ergo Daemon per suam virtutem potest facere illud quod est propria operatio animae sensitivae, scilicet componere et dividere imagines, videtur quod multo fortius possit facere sua virtute operationes naturae corporeae; et sic idem quod prius.

AG15

Praeterea, sicut se habet virtus ad virtutem, ita se habet operatio ad operationem.

Sed virtus Angeli non dependet a virtute creaturae corporalis. Ergo nec eius operatio ab operatione creaturae corporalis; et sic praeter naturales causas potest miraculose operari.

AG16

Praeterea, sicut facere aliquid ex nihilo est infinitae virtutis propter infinitam distantiam entis ad nihil, ita reducere aliquid in actum de potentia, subest virtuti finitae. Inter virtutes autem finitas maxima est virtus Angeli. Ergo Angelus sua virtute potest educere in actum omnes formas quae sunt in potentia materiae, absque actione alicuius causae naturalis; et sic idem quod prius.

AG17

Praeterea, omne agens non impeditum agit et patitur. Sed Angelus agens in ista corporalia nullo modo patitur ab eis. Ergo non impeditur quin sua actione possit miracula facere praeter causas naturales agendo.

SC1

Sed contra. Ex hoc Deus miracula facit quod natura est ei subiecta. Non est autem subiecta Angelis: non enim Angelis subiecit Deus orbem terrae, ut dicitur ad Hebr. II.

Ergo Angeli sua naturali virtute miracula facere non possunt.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod non est putandum Angelis transgressoribus ad nutum servire corporalium rerum materiam. Serviret autem eis, si ex virtute suae naturae creatura spiritualis miracula facere posset. Ergo miracula facere non possunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Augustinus in II Lib. De trinitate, postquam quaestionem istam pertractaverat diligenter, concludit in fine: mihi omnino utile est ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam ut meminerint suarum, ne ultra quam tutum est humana progrediatur infirmitas; quemadmodum enim hoc faciant Angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per Angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec propectu mentis comprehendere valeo; ut tam certus loquar ad omnia quae requiri de his rebus possunt, quam si essem Angelus aut propheta aut apostolus.

Unde et hac moderatione adhibita, absque assertionem et sententiae melioris praeiudicio, procedendum est, quantum ratio et auctoritas poterit adiuvere.

Sciendum est ergo, quod circa hanc quaestionem inveniuntur Philosophi dissensisse: Avicenna namque posuit, quod substantia spiritualis quae caelos movet, non solum mediante caelesti motu effectus in inferioribus corporibus causat, sed etiam praeter omnem corporis actionem, volens quod materia corporalis multo magis

obediat conceptioni et imperio praedicto spiritualis substantiae quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, quod quandoque inusitatae permutationes fiunt aeris, et infirmitatum curationes, quae nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima quae corpus movet; ad cuius imaginationem, absque omni alio corporali agente, transmutatur corpus et ad calorem et ad frigus, et quandoque ad febrem vel lepram.

Haec autem positio satis convenit principiis ab eo suppositis; ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam; formae autem substantiales sunt a substantia spirituali, quam appellat datorem formarum; unde materia ex naturali ordine obedit spirituali substantiae ad recipiendum ab ea formam; et ideo non est mirum, si etiam praeter ordinem corporalium agentium, aliquas formas solo imperio in materiam imprimat.

Si enim materia obedit substantiae separatae ad receptionem formae substantialis, non erit inconueniens si obediat ad recipiendum etiam dispositiones ad formam; hoc enim patet esse minoris virtutis.

Sed secundum opinionem Aristotelis et sequentium eum, hoc non potest stare; probat enim Aristoteles duplici ratione, quod formae non imprimuntur in materiam ab aliqua substantia separata, sed reducuntur in actum de potentia materiae per actionem formae in materia existentis. Quorum primam ponit in VII metaph., quia secundum quod ibi probatur, id quod fit proprie est compositum, non forma vel materia; compositum enim est quod proprie habet esse. Omne autem agens agit sibi simile; unde oportet quod id quod est faciens res naturales actu existere per generationem, sit compositum, non forma sine materia, hoc est substantia separata.

Alia probatio ponitur in VIII phys.: quia cum idem semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur vel alteratur, aut augetur vel diminuitur, non semper eodem modo se habet, - oportet quod illud quod est generans et movens secundum huiusmodi motus, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata, quia omnis talis substantia est immobilis: omne enim quod movetur, corpus est, ut in VI physic.

Probatur.

Unde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum, per generationem et alterationem, est corpus aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem.

Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit: nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spirituali movetur.

Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicuius formae receptionem; quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata cuius virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus, non de substantia spirituali increata, cuius virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicuius generis.

Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides; unde Augustinus dicit, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione Philosophorum; Philosophi enim praedicti ponunt substantias separatas movere suo imperio caelestia corpora motu locali; motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter.

Unde et Alexander, Commentator, omnes effectus qui attribuuntur a nobis Angelis vel Daemonibus in istis inferioribus, attribuit impressioni corporum caelestium; quod non videtur sufficienter esse dictum. Nam huiusmodi effectus non fiunt aliquo determinato cursu, sicuti ea quae fiunt per actionem naturalem superiorum vel inferiorum corporum.

Et praeterea aliqui effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora caelestia possent, sicut quod virgae converterentur statim in serpentes, et multa huiusmodi.

Fidei autem sententia est, quod non solum corpora caelestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente. Movent ergo localiter suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quae Augustinus, appellat naturae semina; et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus, a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis est. Unde Philosophus dicit in II phys., quod ars imitatur naturam, et quaedam perficit quae natura facere non potest, in quibusdam etiam naturam iuvat; sicut medicus iuvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum quae ad hoc naturalem virtutem habent.

In effectibus autem huiusmodi producendis ars Angeli boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana; et hoc propter duo: primo, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a caelestibus corporibus tunc praecipue ars potest sortiri effectum, quando virtus caelestis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculturae et medicinae valet consideratio motus et situs solis et lunae et aliarum stellarum, quarum virtutes, situs et motus multo certius cognoscunt Angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt melius, in quibus virtus caelestis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et haec videtur esse ratio quare nigromantici in invocationibus Daemonum situs stellarum observant.

Secunda ratio est, quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectum, utpote qui imperio suo corpora localiter movent; unde etiam medici mirabiliores effectus in sanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium sciunt.

Tertia ratio potest esse, quia cum instrumentum agat non solum in virtute sua, sed in virtute moventis,- (inde etiam corpus caeleste aliquem effectum habet ex virtute substantiae spiritualis moventis, sicut quod est causa vitae, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis, et calor naturalis, in quantum est instrumentum animae vegetabilis, agit ad speciem carnis),- non est inconueniens ponere quod ipsa corpora naturalia, in quantum sunt mota a spirituali substantia, sortiantur maiorem effectum; quod videri potest ex hoc quod Gen. VI, 4, dicitur: gigantes erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi; et Glossa quaedam ibidem dicit, quod non est incredibile, a quibusdam Daemonibus, qui mulieribus sunt incubi, huiusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos. Sic ergo patet quod Angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt; sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio est per modum artis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet naturalis potestas Angeli vel Daemonis sit maior quam naturalis potestas corporis, non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore; unde hoc facit nobiliter quam corpus, quia primum movens principaliter est in agendo quam secundum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod formae rerum naturalium in mente angelica existentes sunt magis actuales quam formae quae sunt in materia; et propter hoc sunt immediatum principium perfectioris operationis, quae est intelligere; operationis vero quae est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium; sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem; quo motu mediante, est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formae in materia.

RA3

Ad tertium dicendum, quod formae etiam quae sunt in intellectu humano, non sunt activae rerum artificialium, nisi mediante voluntate et virtute motiva et organis naturalibus et instrumentis artificialibus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtus cui potest aliquod organum adhiberi, quod sibi respondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum coniunctum, sicut virtus visiva oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo Angelo respondere, quod eius virtutem adaequaret; et ideo non habuit Angelus corporeum organum naturaliter coniunctum.

Unde et Philosophi qui posuerunt substantias separatas non habere effectus in istis inferioribus nisi mediante caelo, posuerunt aliquam substantiam spiritualem uniri caelo ut proprio instrumento, quam animam caeli dicebant.

Aliam vero non unitam dicebant intelligentiam, a qua movetur anima caeli, sicut desiderans a desiderato.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelus etsi caelum moveat, potest tamen habere actionem in haec inferiora absque motu caeli movendo alia corpora, et absque omni corpore intelligendo; licet forma in materia absque corporali agente imprimere non possit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caelum cum sit agens corporeum, potest esse immediatum alterans et movens ad formam; non est autem simile de Angelis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod anima, naturali ordine suo imperio, movet corpus localiter, nam vis eius appetitiva est imperans motum, et corpus obedit ad nutum; quod etiam est per virtutes motivas quae sunt organis affixae et fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliae vero alterationes, ut calefactionis, infrigidationis, et similia, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum; ex quibus vel retractis ad cor vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore; quae etiam potest esse infirmitatis causa, praecipue si sit materia disposita.

RA8

Et per hoc patet solutio ad octavum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod virtus Angeli dicitur infinita inferius, in quantum non est virtus in materia recepta, et per hoc non limitatur ab inferiori recipiente; non tamen est infinita superius, ut supra dicitur, quia a Deo recipitur in Angelo esse finitum; et ideo eius substantia determinatur ad aliquod genus, et per consequens eius virtus determinatur ad aliquem modum agendi; quod de Deo dici non potest.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut supra dictum est, non tamen facit miracula.

RA11



Ad undecimum dicendum, quod licet motus locales inferiorum corporum sint a determinatis motoribus naturalibus, sicut et alii motus, tamen corporalis creatura naturali ordine obedit spirituali ad motum localem, non ad alios motus, ratione supradicta; et praecipue si virtus eius non est determinata ad aliquod corpus sicut est virtus animae ad corpus sibi coniunctum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod sicut substantia spiritualis creata non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali; et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicuius impedimenti naturalis, quamvis sensus humanos lateat; et praecipue cum possit flammam ignis localiter movere, ut combustibili non tantum appropinquet.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod creatura spiritualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasiae, sed per aliquam commotionem spirituum et humorum; patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasiae immutationem etiam quaedam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos.

RA14

Et per hoc patet responsio ad decimumquartum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut virtus Angeli est supra virtutem corporis caelestis, ita et operatio, ut dictum est; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod finita virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quaelibet finita, nec quolibet modo; quaelibet enim virtus finita habet determinatum modum agendi.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod etsi nihil impediatur agens aliquod, non potest id ad quod virtus sua non se extendit; sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediatur. Unde non sequitur, quod si Angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediatur, sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Ordines enim Angelorum non sunt constituti nisi ad ea quae Angeli faciunt. Sed ordo aliquis Angelorum institutus est ad miracula faciendum. Dicit enim Gregorius in homilia quadam, quod virtutes sunt per quas signa et miracula frequentius fiunt. Ergo Angeli per gratiam miracula facere possunt.

AG2

Praeterea, Act. VI, 8, dicitur: stephanus plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo. Non autem praemitteretur Dei gratia, nisi actus sequens ex gratia procederet. Ergo per virtutem gratiae etiam homines miracula facere possunt.

AG3

Praeterea, donum gratiae non datur nisi ad id quod per habentem gratiam fieri potest.

Sed aliquibus datur donum gratiae gratis datae ad miracula facienda; unde dicitur I ad Cor. XII, 9: alii datur gratia sanctorum in uno spiritu, alii operatio virtutum. Ergo sancti per gratiam miracula facere possunt.

AG4

Sed dicebatur, quod sancti dicuntur miracula facere non agendo, sed impetrando a Deo ut fiant. Sed contra, impetratio orationis fit per ea quae reddunt orationem Deo acceptam. Hoc autem fit per fidem, caritatem et alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem. Non ergo oportet ad signa facienda dari sanctis aliquod donum gratiae gratis datae.

AG5

Praeterea, in II dialogorum, Gregorius dicit, quod qui devota mente Deo adhaerent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate. Quod autem aliquis ex potestate facit, operando facit, non solum impetrando.

Ergo Angeli et sancti homines etiam agendo miracula faciunt.

AG6

Praeterea, triplex est rerum cursus secundum Anselmum, naturalis, voluntarius et mirabilis.

Sed in cursu rerum naturali, Angeli tamquam medii inter Deum et corpora naturalia aliquid agunt, ut dicit Augustinus: omnia corpora a Deo reguntur per spiritum vitae rationalem; et Gregorius dicit: nihil in hoc mundo

visibili, nisi per creaturam invisibilem disponi potest. Similiter etiam cursum rerum voluntarium, nam ipsi Angeli sunt medii inter nos et Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in cursu rerum mirabilium Angeli sunt medii, ita quod eis agentibus miracula fiant.

AG7

Sed dicendum, quod Angeli sunt medii non sicut agentes virtute propria, sed virtute divina. Sed contra, quicumque operatur in virtute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo Angeli in virtute divina operantur ad miracula facienda, ipsi aliquo modo agunt.

AG8

Praeterea, lex vetus miraculose a Deo est tradita; unde habetur Exod. XIX, quod coeperunt audiri tonitrua ac micare fulgura, et nubes densissimas operire montem. Sed lex data est per Angelos, sicut habetur Galat. III.

Ergo per Angelos miracula fiunt.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit: omnis res quae habetur et non datur, si in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda est. Sed potestas faciendi miracula est in Deo; et si alteri daret in eo non deficeret. Ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda est; et ita videtur quod Angelis et hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

SC

Sed contra, est quod dicitur in Psal. Lxxi, 18: qui facit miracula magna solus.

Praeterea, sicut dicit bernardus, ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere, praeter cursum naturalem agendo.

CO

Respondeo. Dicendum, quod Angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiae, in quantum sunt divinae virtutis ministri. Et potest dici, quod ad miracula facienda Angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando; qui modus et hominibus et Angelis potest esse communis. Alius modus est secundum quod Angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est Angelorum, nam humani spiritus, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt nisi corpore mediante, ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo; quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit, sic dicens: sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo, sive per suos ministros etiam faciat, sive etiam per martyrum spiritus, sive per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per Angelos, quibus invisibiliter imperat, operetur (ut quae per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus fiant), sive aliis modis, qui nullo modo comprehendi a mortalibus possunt; tamen attestantur haec miracula fidei, in qua carnis in aeternum resurrectio praedicatur.

Sed Gregorius, hanc quaestionem determinare videtur, dicens, quod sancti homines etiam in carne viventes non solum orando et impetrando, sed etiam potestative, ac per hoc, cooperando miracula faciunt; quod probat et ratione et exemplis.

Primo ratione quidem: quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem: quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit, nulla oratione praemissa, ut habetur Act. V, 1-11.

Beatus etiam benedictus dum ad brachia cuiusdam ligati rustici oculos deflexisset, tanta se celeritate coeperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Unde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate.

Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latrone apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem; non quasi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possunt quia sic quandocumque vellent, miracula facere possent: quod tamen Gregorius non esse verum testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit; et per exemplum benedicti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluviam, sororis precibus, impetratam; sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento.

Et talis virtus potest intelligi donum gratiae gratis datae, quae est gratia virtutum vel curationum; ut sic haec gratia quae datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiae prophetiae, quae datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam propheta non potest quandocumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiae cor eius tangit, ut Gregorius probat.

Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum iustificationem, ut in sacramentis patet.

RA

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem; verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturae communicat secundum capacitatem creaturae, et divinae sapientiae ordinem; ita quod creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum etiam Daemones operentur ad miracula facienda.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicitur enim Matth. Cap. XXIV, 24: surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia. Sed haec non operabuntur nisi per virtutem Daemonum. Ergo Daemones operantur ad miracula facienda.

AG2

Praeterea, subito sanare infirmum, miraculum est, sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanavit, ut habetur Luc.

IV, 38-40. Hoc autem etiam Daemones possunt facere: nam medicinae adhibitae infirmo sanitatem accelerant; possunt autem Daemones agilitate suae naturae medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, et sic, ut videtur, possunt subito sanare. Ergo possunt subito miracula facere.

AG3

Praeterea, facere mutos loqui est miraculum.

Maius autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel cantet; quod simon magus faciebat, ut legitur, virtute Daemonis.

Ergo potest facere miraculum.

AG4

Praeterea, valerius maximus narrat quod fortunae simulacrum, quod Romae erat via Latina, non semel sed bis ita locutum est his verbis: rite me matronae vidistis, riteque dedicastis. Quod autem lapides loquantur, maius est miraculum quam quod muti loquantur; quod tamen est miraculosum. Ergo videtur quod Daemones miracula facere possunt.

AG5

Praeterea, legitur in historiis, quod quaedam virgo vestalis in signum pudicitiae conservatae, aquam in vase perforato de tiberi portavit, nec tamen aqua effusa est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret, aliqua non naturali virtute; quod patet esse miraculum in iordanis divisione et eius statione. Ergo Daemones possunt facere miracula.

AG6

Praeterea, multo difficilius est hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum. Sed aquam transformari in vinum, est miraculum, ut patet Ioan. II, 9. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed Daemonis virtute homines transformantur in bruta, sicut varro narrat, socios diomedis a troia revertentes in aves fuisse conversos, quae longo tempore post circa templum diomedis volabant; narrat etiam quod Cyrces famosissima maga socios ulyssis mutavit in bestias, et quod arcades, quodam stagno transito, convertebantur in lupos.

Ergo Daemones possunt miracula facere.

AG7

Praeterea, adversitates iob, Daemone agente, procuratae sunt: quod patet ex hoc quod Dominus dedit ei potestatem in omnia quae erant Iob. Sed huiusmodi adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet in igne de caelo descendente, et de vento domum ad interitionem filiorum eius evertente.

Ergo Daemones miracula facere possunt.

AG8

Praeterea, quod Moyses virgam in serpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute Daemonum, ut habetur Exod. VII, 8-13. Ergo videtur quod Daemones miracula facere possunt.

AG9

Praeterea, operatio miraculorum magis est remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt; unde ex persona reprobatorum dicitur Matth. Cap. VII, 22: in nomine tuo prophetavimus,... Et virtutes multas fecimus.

Ergo et per Daemones vera miracula fieri possunt.

SC

Sed contra, tempore Antichristi Daemon maximam virtutem habebit ad operandum, quia, ut dicitur Apoc. XX, 3, oportebit eum solvi modico tempore, quod intelligitur tempus Antichristi. Sed tunc non operabitur vera miracula: quod patet per hoc quod dicitur II ad Thess. II, 9, quod adventus Antichristi erit in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.

Ergo Daemones vera miracula facere non possunt.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita Angeli mali minus possunt, ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem: quia, ut Augustinus dicit, quaedam quae Angeli mali possent facere si permetterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quae eorum naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittuntur agere divino iudicio quae secundum naturam possunt) quaedam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturae modus eis a Deo praestitus hoc non permittit.

Ad huiusmodi autem quae sunt supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas, quia, - cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis, - si Daemonibus, quod quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet. Unde ea tantum interdum opera faciunt quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere.

Sicut etiam ex supra dictis, patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquae naturales in corporibus, quae eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare. Huiusmodi autem virtutibus verae transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quaedam quae non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasiae, secundum diversitatem spirituum et humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis, videatur esse aliquid alterius formae quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis.

Possunt ergo Daemones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis transmutationem; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra diximus; et ideo simpliciter dicitur, quod per Daemones vera miracula fieri non possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod signa et prodigia dicuntur aliqua quae virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira; vel etiam per sensum illusionem, ut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, Daemonum arte, velocius aliquem posse sanari quam per naturam si sibi relinquatur, quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod possint subito sanare (licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito), quia medicinae corpori humano exhibitae operantur ad sanitatem quasi instrumenta; natura autem est sicut agens principale; unde debent talia adhiberi quae possint a natura moveri; et si plura adhiberentur, non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent. Unde etiam illae infirmitates ad quarum sanitatem naturae virtus nullo modo potest, operatione Daemonum sanari non possunt. Secus autem est de illis effectibus qui dependent ab exteriori agente, sicut a causa principali. Sciendum autem est, quod etiam si subito sanitatem Daemones perficerent, non esset miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute, si id agerent.

RA3

Ad tertium dicendum, quod locutio canum, et alia huiusmodi quae simon magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconveniens, quia non dabat cani Daemon virtutem loquendi, sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratae et articulatae vocis similitudinem et modum habentem; per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta Angelo tamen bono operante.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum de locutione simulacri; hoc enim factum fuit Daemone, per motum aeris, sonum formante, similem humanae locutioni.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos Angelos bonos huiusmodi miraculum per retentionem aquae fecisset, quia si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per Daemones factum est, nec hoc repugnat praedictis. Nam quiescere et moveri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt, quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quiescit in loco. Unde sicut Daemones possunt movere corpora localiter, ita possunt et a motu retinere.

Nec tamen est miraculum, sicut quando fit divinitus, quia hoc secundum naturalem virtutem Daemonis contingit ad huiusmodi effectum determinatum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod illae transformationes, de quibus varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem Daemonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augustinus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod per aliquem motum aeris, Daemones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus; et per hunc modum fuerunt adversitates iob, operantibus Daemonibus, procuratae.

RA8

Ad octavum dicendum, quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Glossa tangitur: una est quod non fuerit vera conversio virgarum in serpentes, sed hoc fuerit secundum apparentiam tantum per aliquam praestigiosam illusionem. Augustinus autem in Glossa, ibidem posita, dicit quod fuit conversio vera virgarum in serpentes; quod ex hoc verisimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat et virgas magorum et virgam Moysi; quam constat vere in serpentem esse conversam. Quod autem operatione Daemonum virgae in serpentes sint conversae, miraculum non fuit; hoc enim fecerunt Daemones per aliqua semina collecta, quae habebant vim putrefaciendi virgas, et in serpentes convertendi. Sed quod Moyses fecit, miraculum fuit, quia, divina virtute, absque omni naturalis virtutis operatione, hoc effectum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis; et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiatae miracula facit; quod de Daemonibus dici non potest.

RC

Ad ultimum, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod tempore Antichristi diaboli potestas solvenda dicitur, in quantum ei multa facere permittentur, quae modo non permittuntur; unde et operabitur multa ad eorum seductionem qui hoc meruerunt non acquiescendo veritati. Operabitur autem quaedam praestigiose, in quibus nec erit verus effectus nec miracula. Operabitur etiam quaedam per veram corporum immutationem, in quibus si erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas naturales operata.

Quae etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per huiusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis.

|a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum Angeli et Daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed Angeli et Daemones sunt animalia: dicit enim Gregorius in homilia epiphaniae, quod Iudaeis, tamquam ratione utentibus, rationale animal, id est Angelus annuntiare debuit. De Daemonibus vero dicit Augustinus: Daemones aerea sunt animalia, quia corporum aereorum natura vigent.

Ergo Angeli et Daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

AG2

Praeterea, Origenes dicit in periarchon, quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus. Cum ergo Angeli et Daemones sint substantiae creatae, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

AG3

Praeterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Haec autem sunt in Daemonibus, et eadem ratione in Angelis: dicit enim dionysius, quod malum Daemonis est furor irascibilis, concupiscentia amoris, phantasia proterva. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

AG4

Praeterea, aut Angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si sunt compositi ex materia et forma, oportet eos esse corpora; cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversae formae, in diversis partibus materiae receptae, nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine eius divisione, nec divisio sine dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in Lib. I phys.. Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma, aut sunt formae per se stantes, aut formae corporibus unitae. Si sunt formae per se stantes, oportet, quod non habeant esse ab alio causatum; cum enim forma sit essendi principium in quantum huiusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formae corporibus unitae, oportet quod habeant corpora naturaliter sibi unita: unio enim formae et materiae est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere,

scilicet quod Angeli vel sint corpora, vel sint substantiae increatae, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. Ergo tertium est ponendum.

AG5

Praeterea, forma, in quantum huiusmodi, est secundum quam aliquid formatur. Id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum; quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, ut dicit Augustinus, VIII de Civit. Dei. Ergo Angeli non sunt formae tantum, et ita sunt corporibus unitae.

AG6

Praeterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis, ita nec Angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis.

Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi unita.

Ergo et Angeli.

AG7

Praeterea, primus motus in corporibus est quo movetur corpus a substantia incorporea.

Primus autem motus est moventis se ipsum, ut habetur in VIII physic.: quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est.

Ergo quod immediate movetur a substantia incorporea, movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita.

Cum ergo Angeli et Daemones moveant immediate corpora, ut supra dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

AG8

Praeterea, nobilior habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum, sicut perfectius est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et Angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

AG9

Praeterea, omnis motus corporis diversimode moti, est motus moventis se ipsum, quia quod movetur uno motu tantum, non videtur esse movens se ipsum, ut dicitur in VIII phys.. Sed corpus caeleste movetur diversis motibus; unde planetae ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarii. Ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium seipsa; et sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali et spirituali. Sed illa spiritualis substantia non est anima humana, nec est Deus. Ergo est Angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum.

AG10

Praeterea, nihil agit ultra suam speciem.

Sed corpora caelestia causant vitam in istis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem caelestium corporum. Cum ergo substantia vivens sit nobilior non vivente, ut dicit Augustinus, videtur quod corpora caelestia habeant vitam et ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter unitas; et sic idem quod prius.

AG11

Praeterea, primum mobile est corpus caeleste. Sed Philosophus probat, quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se movetur.

Ergo caelum est ex se motum. Ergo est compositum ex corpore moto et movente immobili, quod est substantia spiritualis; et sic idem quod prius.

AG12

Praeterea, secundum dionysium, supremum inferioris naturae semper attingit ad infimum naturae superioris, divina sapientia res taliter ordinante.

Sed supremum in natura corporali est corpus caeleste, cum sit nobilissimum corporum.

Ergo attingit ad naturam spiritualem et ei unitur; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, corpus caeli est nobilior corpore humano, sicut perpetuum corruptibili.

Sed corpus humanum est unitum naturaliter substantiae spirituali. Ergo multo magis corpus caeleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma; et sic idem quod prius.

AG14

Praeterea, invenimus quaedam animalia ex terra formata, sicut homines et bestias; quaedam ex aquis, ut pisces et volatilia, ut patet Gen. I. Ergo et quaedam erunt aerea, quaedam ignea, et caelestia. Haec autem non sunt alia quam Angeli et Daemones, quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. Ergo Angeli et Daemones sunt animalia, et ita habent corpora naturaliter unita.

AG15

Praeterea, hoc idem videtur per Platonem, qui in timaeo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud divinitate plenum; quod non potest intelligi nisi Angelus. Ergo Angelus est animal; et sic idem quod prius.

AG16

Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI physic..

Sed Angelus movetur. Ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi unitum.

AG17

Praeterea, verbum Dei est nobilius quolibet Angelo. Sed verbum Dei est corpori unitum. Ergo non est contra dignitatem Angeli, si ponatur corpori naturaliter unitus.

AG18

Praeterea, Porphyrius dicit in praedicabilibus, quod mortale additum in definitione hominis, separat nos a diis per quod non possunt nisi Angeli intelligi. Ergo Angeli sunt animalia, et sic habent corpora naturaliter unita.

SC1

Sed contra. Damascenus dicit, quod Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea.

SC2

Praeterea, in libro de causis, dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur; et dicit ibi Commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata. Sed Angelus est intelligentia; quod patet per dionysium, qui vocat Angelos divinas mentes et divinos intellectus. Ergo Angelus nec est corpus, nec corpori unitus.

SC3

Praeterea, differentiae dividentes Angelum ab anima, sunt unibile et non unibile corpori. Si ergo Angelus esset unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod est inconveniens.

SC4

Praeterea, invenitur quaedam substantia spiritualis quae dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quaedam autem quae dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quaedam quae non indiget corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem; et huiusmodi non potest esse alia quam Angelus vel Daemon.

Quod autem sit aliqua quae indigeat corpore quantum ad finem et non quantum ad principium, non est possibile.

SC5

Praeterea, quaedam forma est quae nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quaedam etiam est quae est anima, sed non spiritus, sicut forma bruti; quaedam quae est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quedam ergo erit quae erit spiritus et non anima: et huiusmodi est Angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter, quod est de ratione animae.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa substantias incorporeas ponendas, antiqui diversimode processerunt.

Quidam namque antiqui Philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse, sed omnes substantias esse corpora; in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur. Haec autem positio est etiam per Philosophos improbata: Aristoteles autem hac via improbavit eam, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita. Unde relinquitur quod oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quae continuitatem motus causet.

Iterum hoc probavit alio modo, quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore praecedat: sed quia oportet quod in actum reducat per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam.

Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platoniorum: oportet enim ante esse determinatum et particulatum, praexistere aliquid non particulatum, sicut si ignis natura particulariter, et quodammodo participative, invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis; unde, cum esse et reliquae perfectiones et formae inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptae, oportet praexistere aliquam substantiam incorpoream, quae non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quae solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.

Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quae non sit corporis forma.

Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de varrone dicit Augustinum in VII libro de civitate Dei quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus, sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus.

Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus eius divinitatis cultum exhibebant.

Sed haec etiam positio per ipsos Philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut

supra ostensum est, relinquatur quod oportet esse aliquod incorporeum, quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in VIII physic.; imperium enim est alicuius praeeminentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati.

Secundo, quia si quaelibet substantia incorporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere seipsum ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem seipsum, movet se per voluntatem, in quantum aliquid appetit: appetitus enim est movens motum, appetibile autem est movens non motum.

Oportet ergo supra substantiam corpoream coniunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum, quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hic et nunc bonum.

Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum, quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens: substantia enim quaelibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis.

Oportet ergo supra substantiam coniunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et haec est probatio Aristotelis in XI metaph.: non enim potest dici, quod movens seipsum, nihil desideret extra se, quia nunquam moveretur: motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo.

Tertio, quia cum movens seipsum possit moveri et non moveri, ut dicitur in VII physic., si aliquid motum ex se continue movetur, oportet quod stabiliatur in movendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile.

Caelum autem, cuius animam dicebant Deum, videmus continue moveri; unde oportet supra illam substantiam quae est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quae nulli corpori est coniuncta, quae est per seipsam subsistens.

Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiae et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus; unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum obiectionis tangitur in comment. Lib. De causis.

His opinionibus abiectis, Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas; et earum quasdam esse corpori coniunctas, quasdam vero nulli corpori coniunctas.

Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel ideae, ut Macrobius narrat.

Substantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices: quasdam quidem coniunctas caelestibus corporibus, quas Platonici Deos appellabant; quasdam autem coniunctas corporibus aeris, quas dicebant esse Daemones.

Unde Augustinus in VIII de civitate Dei, introducit hanc definitionem Daemonum ab Apuleio datam: Daemones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore aeterna. Et omnibus praedictis substantiis incorporeis, ratione suae sempiternitatis, gentiles Platonici dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius substantias incorporeas grossioribus terrae corporibus unitas, terrenis scilicet et aqueis, quae sunt animae hominum et aliorum animalium.

Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, et in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam nec corpoream nec corpori unitam; et iterum in ponendo caelestia corpora esse animata.

Differt autem in hoc quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum caelestium motuum; et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aerea; quod rationabilius posuit.

Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia corpus mixtum nobilium est corpore elementari, et maxime quantum ad formam: quia elementa mixtorum corporum materia sunt.

Unde oportet quod substantiae incorporeae, quae sunt nobilissimae formae, corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra et aqua non magis abundant secundum materiae quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem haec in quantitate excederent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiae incorporeae uniantur ut formae corporibus aereis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra et aqua.

Secundo, quia corpus homogeneous et uniforme oportet quod habeat eandem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturae; unde oportet, si substantiae aliquae spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitae, quod etiam toti aeri uniantur: et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur; quamvis et hoc quidam antiqui ponerent, ut dicitur in I de anima, qui dicebant aerem totum esse plenum diis.

Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hae operationes absque corpore compleantur: omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias, quod videntur Platonici sensisse de Daemonibus, dicentes eos esse animo passivos,- cum autem passio non sit nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in VII



phys.,- oportet quod tales substantiae corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur.

Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiae spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unitae.

Utrum autem aliquae substantiae incorporeae sint caelestibus corporibus unitae ut formae, Augustinus sub dubio relinquit.

Hieronymus autem asserere videtur (super illud eccle.

I: lustrans universa per circuitum spiritus), et etiam Origenes.

Quod tamen a pluribus modernorum reprobatur videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus et Angelis secundum Scripturam divinam constituatur, non possent illae substantiae spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter Angelos, qui sunt incorporei. Sed tamen Augustinus hoc etiam sub dubio relinquit sic dicens: nec illud quidem certum habetur, utrum ad eandem societatem, scilicet Angelorum, pertineat sol, luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non cum sensu vel intelligentia videantur.

Sed in hoc certissime, a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat.

Quae quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria. Primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantiae incorporeae corporibus sunt etiam digniores; corpora autem superiora in tantum inferiora excedunt, quod terra habet comparisonem ad caelum sicut punctum ad sphaeram, ut astrologi probant. Unde et substantiae incorporeae sicut dionysius dicit, omnem multitudinem materialium specierum transcendunt; quod significatur Daniel. VII, 10, cum dicitur: millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. Quod quidem affluentiae divinae bonitatis concordat, ut scilicet ea quae nobiliora sunt illa copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non debeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere quae per inferiores effectus manifestantur.

Secundo autem quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur, sicut inter animalia et plantas inveniuntur quaedam animalia imperfecta, quae et cum plantis communicant quantum ad fixationem, et cum animalibus quantum ad sensum. Cum ergo substantia suprema, quae Deus est, a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraque inveniuntur, et non solum illae substantiae quae sunt principia motuum.

Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas eius providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, praeter ordinem causarum universalium operatur,- non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis naturae, quae sunt motus corporum caelestium, sed etiam in aliis quae Deus particulariter in singulis operatur, et praecipue quantum ad homines, quorum mentes caelestibus motibus non subiiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem sequendo, dicimus Angelos et Daemones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos, sicut dicit dionysius.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum, quantum ad corpora Angelorum et Daemonum, absque assertionem utitur Platonice sententia. Unde et XXI de Civit. Dei utramque opinionem prosequitur de poena Daemonum tractans, et eorum scilicet qui dicebant Daemones aerea corpora habere, et eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos.

Gregorius vero Angelum animal appellat, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Origenes in pluribus Platonice opinionem sectatur; unde huius opinionis fuisse videtur quod omnes substantiae creatae incorporeae sint corporibus unitae, quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

RA3

Ad tertium dicendum, quod dionysius absque dubio Angelos et Daemones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiae pro voluntate inordinata, et nomine phantasiae pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in III ethicorum, et Proverb. XIV, 22, dicitur: errant qui operantur malum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod si Angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione praedicta, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum et corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam, nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non sint Angeli ex materia et forma compositi, sed sint formae tantum per se stantes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati: forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formae et esse materiae in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata quae sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale.

RA5

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse.

RA6

Ad sextum dicendum, quod virtus Angeli, secundum naturae ordinem, est superior, et per consequens universalior quam virtus animae humanae: unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod movens seipsum est primum inter mota, ratione moventis immobilis; unde si movens immobile moveat sive corpus sibi naturaliter unitum, sive non, eadem prioritatis ratio manet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter: sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, in quantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem Angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori. Unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.

RA9

Ad nonum dicendum, quod retrogradatio quae videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et eiusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo eccentricos et epicyclos secundum Ptolomaeum vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et tamen si etiam difformiter moverentur caelestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore voluntario coniuncto quam quod a separato.

RA10

Ad decimum dicendum, quod corpora caelestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cuius virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disiunctione terminat, scilicet: quod mobilia vel reducuntur statim ad movens immobile, vel ad movens seipsum, cuius una pars est movens immobile; quamvis ipse magis secundam partem praeeligere videatur.

Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex suis demonstrationibus sequetur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimum spiritualis naturae per aliquam participationem proprietatum eius sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniatur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est caelesti corpore, sed corpus humanum formam habet nobiliorem, si corpora caelestia sunt inanimata. Nobiliorem tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma caeli perficit materiam, cui praebet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus.

Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quae movet caelum, est altioris dignitatis quam ut corpori uniatur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod aerea corpora esse non possunt, rationibus praedictis.

RA15

Et per hoc patet responsio ad decimumquintum quod procedit de opinione Platonis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur, sed aequivoce motus dicitur de motu Angelorum et de motu corporum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod verbum Dei non unitur corpori ut forma, quia sic fieret una natura ex verbo et carne: quod est haeticum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, quod Deos nominat Daemones, quos ponebant animalia, et etiam corpora caelestia.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum Angeli vel Daemones possint corpus assumere.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Corpus enim substantiae incorporeae unitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed Angeli non possunt habere unita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter unita: quod est contra praedicta. Ergo relinquitur quod non possint corporibus uniri, nisi in quantum movent ea. Sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis; quia sic Angelus et Daemon assumeret omne corpus quod movet, quod patet esse falsum; movit enim Angelus linguam asinae Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. Ergo non potest dici, quod Angelus vel Daemon corpus assumat.

AG2

Praeterea, si Angeli vel Daemones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque sufficit sola imaginaria visio. Ergo non videtur quod corpora assumant.

AG3

Praeterea, Deus in veteri testamento patribus apparuit, sicut et Angeli apparuisse leguntur, ut Augustinus probat. Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpserit, nisi per mysterium incarnationis. Ergo nec Angeli apparentes corpora assumunt.

AG4

Praeterea, sicut uniri corpori naturaliter convenit animae, ita non esse unitum naturaliter convenit Angelo. Sed anima non potest a corpore separari cum vult. Ergo nec Angelus potest corpus assumere.

AG5

Praeterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quaedam substantia finita. Non potest ergo simul et nobis ministrare et corpus assumere.

AG6

Praeterea, inter assumens et assumptum debet esse aliqua proportio. Sed inter Angelum et corpus non est aliqua proportio, cum sint omnino generum diversorum, et per consequens impossibilia. Ergo Angelus non potest assumere corpus.

AG7

Praeterea, si Angelus assumit corpus: aut corpus caeleste, aut aliquod de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus caeleste, cum corpus caeli dividi non possit, nec a loco suo divelli; similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora quibus adhaereret; nec aereum, quia aer non est figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet; similiter autem nec terrenum, cum subito dispareant, ut patet de Angelo tobiae. Ergo nullo modo corpus assumunt.

AG8

Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex Angelo et corpore non potest fieri unum aliquo illorum trium modorum unitatis quos ponit Philosophus in I physic.: non enim possunt fieri unum continuatione, neque indivisibilitate, neque ratione. Ergo Angelus non potest corpus assumere.

AG9

Praeterea, si Angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quae videntur aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum: quod est impossibile, nisi dicatur quod Angelus assumit hominem; quod videtur inconueniens. Si autem non sunt verae species, hoc etiam inconueniens videtur; non enim decet aliqua fictio Angelos veritatis. Nullo ergo modo Angelus corpus assumit.

AG10

Praeterea, sicut supra habitum est.

Angeli et Daemones virtute suae naturae non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, et nisi ex determinato semine: qualiter constat quod Angeli corpus non assumunt; et eadem ratio est de aliis formis corporum in quibus Angeli aliquando apparent. Ergo non potest esse hoc, per hoc quod Angeli assumant corpora.

AG11

Praeterea, oportet quod movens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere, nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus Angelorum ad corpora, videtur quod non possit movere, et per consequens nec assumere.

AG12

Sed dicendum quod Angeli imperio solo movent corpus motu locali. Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII phys..

Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.

AG13

Praeterea, motus corporalis non obedit Angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est.

Figura autem quaedam forma est. Ergo non potest, solo imperio Angeli, corpus aliquod figurari ut habeat effigiem hominis aut alicuius huiusmodi, in quo Angelus appareat.

AG14

Praeterea, super illud Ps. X, 4: Dominus in templo sancto suo, dicit Glossa, quod etsi Daemones exteriori simulacris praesideant, intus tamen esse non possunt; et eadem ratione nec in aliis corporibus.

Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. Ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

AG15

Praeterea, si assumunt aliquod corpus, aut toti corpori uniuntur, aut alicui parti eius: si solum alicui parti, non poterunt totum corpus movere, nisi unam partem moveant altera mediante; quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum, quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori uniuntur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti Angelus; et constat quod totus, cum sit impartibilis.

Ergo erit in pluribus locis simul: quod est solius Dei. Non ergo Angelus potest corpus assumere.

SC

Sed contra est quod legitur de Angelis apparentibus Abrahae, ut habetur in Gen. XVIII, V. 2, qui in corporibus assumptis apparuerunt; et similiter de Angelo qui tobiae apparuit.

CO

Respondeo. Dicendum quod quidam eorum qui sacrae Scripturae credunt, in qua apparitiones Angelorum leguntur, dixerunt quod Angeli nunquam corpora assumunt, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit; unde dicit, quod omnia quaecumque in sacra Scriptura leguntur de apparitione Angelorum, contingunt in visione prophetiae, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo.

Et haec positio veritatem Scripturae non salvat. Ex ipso enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid significetur ut res gesta, et quid per modum propheticae visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionem pertinentia: sicut quod dicitur Ezech. Cap. VIII, 3: elevavit me spiritus inter caelum et terram, et adduxit me in ierusalem in visionibus Domini. Unde patet quod illa quae fieri simpliciter narrantur simpliciter etiam intelligi debent esse gesta.

Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri testamento.

Unde simpliciter concedendum est quod Angeli quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive corporali visioni subiectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conveniens est propter tres rationes: primo quidem et principaliter, quia omnes illae apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua filius Dei visibilis mundo apparuit, ut Augustinus dicit.

Unde cum filius Dei verum corpus assumpserit, et non phantasticum ut Manichaei fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora assumendo, Angeli hominibus apparent.

Secunda ratio potest sumi ex verbis dionysii in epistola quam scribit ad titum; dicit enim quod ideo in divina Scriptura res divinae nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, quantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur, non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas, quae sunt velut quaedam imagines divinorum. Unde similiter cum Angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens est ut non solum intellectum illuminent per intellectualem visionem, sed quod etiam imaginationi provideant et exteriori sensui per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum. Unde et haec triplex visio assignatur ab Augustino.

Tertia ratio potest esse, quia etsi Angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum aequalitatem et societatem, sicut habetur Matth. XXII, 30: erunt sicut Angeli in caelo. Et ideo, ut suam familiaritatem et affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur, ut quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant quod proprium est ipsorum, sicut et filius Dei, dum ad nos descendit, ad sua nos elevavit. Daemones autem quando in Angelos lucis se transfigurant, quod boni Angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moliuntur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod non omne corpus quod movet Angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad se sumere. Assumit ergo Angelus corpus non ut suae naturae uniat, sicut homo assumit cibum; neque ut uniat suae personae, sicut filius Dei assumpsit humanam naturam; sed ad suam repraesentationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia repraesentari possunt. Tunc ergo Angelus corpus assumere dicitur quando corpus aliquod hoc modo format quod ad repraesentationem suam est aptum; sicut patet per dionysium in fine caelestis hierarchiae, ubi ostendit quod per corporales formas, Angelorum proprietates intelliguntur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non solum imaginaria visio est utilis ad nostram instructionem, sed etiam corporalis, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, omnes Dei apparitiones quae in veteri testamento leguntur, factae sunt ministerio Angelorum, qui aliquas species vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animus hominis videntis in Deum reducerent; sicut et sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus praedictis Angeli assumpserunt; sed in eis Deus apparuisse dicitur quia ipse Deus erat finis in quem, per repraesentationem huiusmodi corporum, Angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque Angelum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse: omnis enim rei virtus ab essentia eius fluit, vel essentiam praesupponit. Et quia anima per suum esse unitur corpori ut forma, non est in potestate eius ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate Angeli quod se uniat corpori secundum esse ut formam; sed potest corpus assumere modo praedicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figurae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod istae duae operationes, assumere corpus et ministrare, sunt ad invicem ordinatae; et ideo nihil prohibet quin ea Angelus simul exequatur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse Angeli ad corpus proportio, cum eorum magnitudines non sint unius generis, nec rationis eiusdem: nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo Angeli ad corpus, ut motoris ad motum et figurati ad figuram; quae proportio potest dici.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex quolibet elemento potest Angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari faciliter, et sic figuram recipere et retinere et per alicuius lucidi corporis oppositionem diversimode colorari, sicut in nubibus patet; ut quantum ad praesens non sit differentia inter purum aerem et vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illa divisione dividitur unum simpliciter. Sic autem Angelus corpori non unitur, sed secundum quid, sicut motor mobili et ut figuratum figurae, sicut supra dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod corpora illa quae Angeli assumunt, habent quidem veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quae sunt sensibilia per se, sicut color et figura; non autem quantum ad naturam speciei, quae est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non obiiiciunt oculis Angeli, ut homines esse credantur, sed ut per humanas proprietates, Angelorum virtutes cognoscantur; sicut nec etiam metaphoricæ locutiones sunt falsae, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliae significantur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis, sufficiunt tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem et figuram et ad huiusmodi accidentia exteriora, et praecipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem et vapores condensantur, et rarefiunt, et nubes diversimode figurantur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Angelus movens corpus assumptum influit ei motum, et tangit non tactu corporali sed spirituali, per suam virtutem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod imperium Angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod figura est quaedam forma quae, per abscissionem materiae et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum huiusmodi, potest fieri in materia. Unde non est eadem ratio de hac forma et aliis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: uno modo ut sit infra terminos quantitatis: et sic nihil prohibet diabolus in aliquo corpore esse; alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium, quamvis Deus non sit pars essentiae alicuius rei. Potest autem et secundum Glossam intelligi Daemon in simulacro non esse sicut idololatrae putabant, ut scilicet ex simulacro et spiritu habitante fieret unum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus est totus in toto corpore assumpto et in qualibet parte eius, eadem ratione qua et anima: licet enim non sit forma corporis assumpti ut anima, est tamen motor. Movens autem et

motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur ut sit in pluribus locis simul, comparatur enim totum corpus assumptum ad Angelum sicut unus locus.

¶8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum Angelus vel Daemon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Cuicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest; alias talis virtus frustra ei adesset. Sed huiusmodi opera viventium corporum sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo Angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi unita, videtur quod non possit praedicta opera exercere.

AG2

Praeterea, anima est nobilior quam natura.

Sed Angelus non potest opus naturae facere nisi mediante virtute naturali. Ergo multo minus potest facere opera animae per corpus assumptum quod anima caret.

AG3

Praeterea, inter omnes operationes animae, quae per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quae est propria Angeli. Sed Angelus per corpus assumptum non potest sentire vel imaginari. Ergo multo minus potest opera alia animae facere.

AG4

Praeterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus.

Cum ergo Angelus utens corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, et multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

AG5

Praeterea, ultima operatio animae vegetabilis in uno et eodem individuo est generatio: prius enim nutritur et augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod Angelus, vel corpus assumptum ab ipso, nutriatur vel motu augmenti moveatur. Ergo non potest esse quod corpus assumptum generet.

AG6

Sed dicendum, quod Angelus vel Daemon per corpus assumptum generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso, sicut et adhibendo alia propria semina quosdam veros effectus naturales causat.

Sed contra: semen animalis praecipue ad generationem operatur per calorem naturalem.

Si autem Daemon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non posset fieri generatio hominis per modum praedictum.

AG7

Praeterea, secundum hoc, ex tali semine homo non generaretur nisi secundum virtutem humani seminis. Ergo illi qui dicuntur a Daemonibus generari, non essent maioris staturae et robustiores aliis qui communiter per semen humanum generantur; cum tamen dicatur genes. VI, 4, quod cum ingressi essent filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt, nati sunt gigantes, potentes a saeculo, viri famosi.

AG8

Praeterea, comestio ad nutrimentum ordinatur.

Si ergo Angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

AG9

Praeterea, ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit.

Si autem Angeli vel Daemones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. Non ergo Angeli vel Daemones per corpus assumptum comedere possunt.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Gen. Capit.

XVIII, 9, de Angelis qui apparuerunt Abrahae: cum comedissent, dixerunt ad eum: ubi est Sara uxor tua? ergo et comedunt et loquuntur Angeli in corporibus assumptis.

SC2

Praeterea, genes. VI, 2, super illud: videntes filii Dei, etc., dicit Glossa hieron.: verbum Hebraicum eloim utriusque numeri est: Deum enim et Deos significat. Ideo aquila filios Deorum dicere ausus est Deos, sanctos vel Angelos intelligens. Ergo videtur quod Angeli generent.

SC3

Praeterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem Angeli. Frustra autem assumerent corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organis convenientia, sicut quod videant per oculos, et audiant per aures, et sic de aliis.

CO

Respondeo. Dicendum quod actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur: scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur; alia vero a frigore et ad frigus. Proprie tamen actio, sicut et motus, a termino speciem habet; a principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quae sunt a principio intrinseco.

Considerandum est ergo, quod in operationibus animae, quaedam sunt quae non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum; et huiusmodi actiones Angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam; similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi.

Quaedam vero actiones sunt animae quae quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum; et si quidem talis effectus per solam corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur Angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis; sicut patet in locutione, quae formatur per motum organorum et aeris, et comestione, quae perficitur per divisionem cibi et traiectionem in partes interiores.

Unde locutio quae attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed quaedam similitudinaria per similitudinem effectus; et similiter dicendum est de comestione. Unde et tobiae XII, 18, dicit Angelus: cum essem vobiscum... Videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili et potu... Utor. Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per Angelum; nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi operationes non naturaliter Angelus exercet, et ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

RA2

Ad secundum dicendum, quod veras operationes animae Angelus non facit, sed similitudinarias, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iam dictum est, quare sensus non potest Angelis in corporibus assumptis attribui.

RA4

Ad quartum dicendum, quod vera locutio attribui non potest Angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, ut dictum est, ubi supra.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Angelis bonis generare nunquam attribuitur; sed de Daemonibus est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod Daemones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in obiiciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decisum, vel per virtutem suae naturae, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus et idem Daemon sit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus.

Et hoc satis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent, propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod circa evaporationem seminis potest Daemon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quae calor naturalis conservetur in semine.

RA7

Ad septimum dicendum, quod procul dubio generatio, praedicto modo facta, virtute humani seminis fit. Unde homo sic genitus, non esset filius Daemonis, sed viri cuius fuit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et maiores, quia Daemones volentes in suis effectibus mirabiles videri, observando determinatum situm stellarum, et viri et mulieris dispositionem, possunt ad hoc cooperari. Et praecipue si semina, quibus utuntur sicut instrumentis, per talem usum aliquod augmentum virtutis consequantur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod comestio attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum; et similiter etiam Christo post resurrectionem cuius, corpori non erat tunc aliquid addibile.

In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote eius existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturae. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam praeiacentem.

RA9

Et per hoc patet responsio ad nonum.

RC1

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod comestio et locutio qualiter Angelis sit attribuenda, dictum est, in corp. Art..

RC2

Ad secundum dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios seth, qui erant Dei filii per gratiam, et Angelorum per imitationem.

Filii autem hominum dicebantur filii cain, qui a Deo recesserant, carnaliter viventes.

RC3

Ad tertium dicendum, quod instrumenta sensuum assumunt Angeli, non ad utendum, sed ad signandum. Unde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

Ja9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Gratiae enim gratis datae a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratiae vero gratis datae diversis distribuuntur, secundum illud I ad cor.

XII, 4: divisiones gratiarum sunt. Sed facere miracula est gratiae gratis datae; unde in eodem capitulo dicitur: alii operatio virtutum, etc.. Ergo facere miracula non est attribuendum fidei.

AG2

Sed dicendum, quod attribuitur fidei tamquam merenti, gratiae gratis datae tamquam exequenti. Sed contra, est quod dicit Glossa ordinaria super illud matth.

VII, 22: Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? etc.: prophetare, virtutes facere, Daemones eiicere, interdum non est meriti illius qui operatur, sed invocatio nominis Christi. Ergo videtur quod non sit fidei attribuendum.

AG3

Praeterea, caritas est principium et radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda caritati.

AG4

Praeterea, cum sancti orando miracula faciant, illi virtuti praecipue debet miraculorum operatio attribui quae facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit caritas; unde dicitur Matth. XVIII, 19: si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a patre meo, ut in Psal. XXXVI, 4, dicitur: delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui; caritas enim est quae facit homines delectari in Deo per amorem Dei, et consentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

AG5

Praeterea, dicitur Ioan. IX, 31: scimus quia peccatores Deus non audit. Caritas autem est quae sola peccata removet, quia, ut dicitur Prov. X, 12, universa delicta operit caritas. Ergo caritati et non fidei debet attribui miraculorum operatio.

AG6

Praeterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, ut Gregorius dicit. Hoc autem est in quantum homo Deo unitur, ut sic divina virtus homini coassistat: quam quidem unionem caritas facit, quia qui adhaeret Deo, scilicet per caritatem, unus spiritus est, ut dicitur I Cor. VI, 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere.

AG7

Praeterea, caritati praecipue opponitur invidia, nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur invidiae, ut dicitur in Glossa Gal. III, 1 (ordinaria super illud: quis fascinavit?)p ergo et miraculorum operatio est attribuenda caritati.

AG8

Praeterea, intellectus non est principium operationis nisi mediante voluntate. Fides autem est in intellectu, caritas autem in voluntate.

Ergo nec fides operatur nisi per caritatem; unde dicitur Galat. V, 6: fides quae per dilectionem operatur. Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita et operatio miraculorum.

AG9

Praeterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quae est miraculum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur caritati; unde dicitur Ioan. III, 16: sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret. Ergo et alia miracula sunt caritati attribuenda, et non fidei.

AG10



Praeterea, quod Sara anus et sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, ut dicitur Rom. IV, 18: qui contra spem in spem credit. Ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei.

AG11

Praeterea, miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit.

Arduum autem est obiectum spei. Ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

AG12

Praeterea, miraculum est manifestativum divinae potentiae. Sed sicut bonitati, quae appropriatur spiritui sancto, respondet caritas; et veritati, quae appropriatur filio, respondet fides; ita potestati, quae appropriatur patri, respondet spes. Ergo facere miracula est attribuendum spei, et non fidei.

AG13

Praeterea, Augustinus dicit, quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam iustitiam.

Ergo operatio miraculorum est attribuenda iustitiae, et non fidei.

AG14

Praeterea, Act. VI, 8, dicitur, quod stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa magna in populo. Ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

AG15

Praeterea, Matth. XVII, 20, dicit Dominus discipulis, qui daemonicum sanare non poterant: hoc genus Daemoniorum non eiicitur nisi oratione et ieiunio. Sed eiicere Daemonia inter miracula computatur: ieiunium autem est actus virtutis abstinentiae.

Ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

AG16

Praeterea, bernardus dicit quod cum muliere semper esse et feminam non cognoscere, maius est quam mortuum suscitare.

Hoc autem facit castitas. Ergo castitatis est miracula facere, et non fidei.

AG17

Praeterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei, quia infideles imputabant ea magicae arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

AG18

Praeterea, fides Petri et Andreae commendatur a Gregorio, de hoc quod, nullis miraculis visis, crediderunt.

Ergo operatio miraculorum derogat fidei; et sic idem quod prius.

AG19

Praeterea, posita causa, ponitur effectus.

Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent miracula facerent; quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur marci XVI, 17: signa autem eos qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo Daemonia eiicient, etc..

SC2

Praeterea, Matth. XVII, 19. Dominus dicit: si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc illuc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.

SC3

Praeterea, si unum oppositum est causa oppositi, et reliquum oppositum est causa reliqui.

Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem: unde dicitur marc.

VI, 5, de Christo: non poterat ibi, hoc est in patria sua, facere miracula, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit: et mirabatur propter incredulitatem illorum: et Matth. XVII, 18, dicitur, Dominum respondisse discipulis quaerentibus: quare non potuimus eiicere Daemonium? propter incredulitatem, inquit, vestram. Ergo et fides est causa faciendi miracula.

CO

Respondeo. Dicendum quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Gregorium in II dialog.: scilicet, oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, et per potestatem. Utroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda, ipsa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis.

Quod hac ratione videri potest: sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a causa universali omnes particulares causae sumunt efficaciam agendi,- tamen effectus determinatus et proprius attribuitur causae particulari, sicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum respectu virtutis caelestis corporis, et de ordinibus inferioribus (qui etsi sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus),- ita etiam est de virtutibus quibus meremur: nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quae nos unit Deo a quo meremur et voluntatem perficit per quam meremur, singulae tamen virtutes merentur singularia quaedam praemia eis proportionaliter respondentia; sicut humilitas meretur exaltationem, et paupertas regnum.

Unde quandoque caritate cessante, per actum aliarum virtutum, etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro huiusmodi actibus, saltem in hoc mundo:

unde dicitur, quod per ea quae sunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem.

Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem, licet radix merendi sit ex caritate. Cuius ratio potest triplex assignari: primo quidem, quia miracula sunt quaedam argumenta fidei, dum per ea facta quae naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem; unde Marc. Ult., vers. 20, dicitur. Illi profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Secunda ratio est, quia fides potissime divinae potentiae innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quae supra naturam esse videntur: et ideo divina potentia in operatione miraculorum praecipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula praeter naturales causas fiunt; fides autem est quae non ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta assumit, sed ex rebus divinis.

Unde sicut paupertas temporalium rerum meretur divitias spirituales, et humilitas meretur caelestem dignitatem, ita fides, quasi contemnendo ea quae naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quae praeter naturalem virtutem fit.

Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat.

Quod etiam ex tribus rationibus patet: primo quidem, quia sicut supra dictum est, sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus praesentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitet, est per fidem, quae est quaedam participatio in nobis divinae veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda.

Secundo, quia sancti, qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animae ad corpus; corpus autem ab anima transmutatur praeter ordinem principiorum naturalium praecipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram.

Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat eius apprehensioni quamdam fixationem et firmitatem. Hoc autem facit fides firma: unde firmitas fidei praecipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. XXI, 21: si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis: tolle, et iacta te in mare, fiet; et Iacob. I, 6: postulet autem in fide, nihil haesitans.

Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cuiusdam imperii fiant, illud praecipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum.

Hoc autem est per quamdam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare.

Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet.

Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat.

Et inde est etiam quod illae virtutes ad facienda miracula praecipue cooperantur, quae animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt: sicut continentia et abstinentia quae retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliae vero virtutes quae ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratiae gratis datae, sicut principio proximo, fidei autem sicut disponenti ad huiusmodi gratiam consequendam.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito eius, - ex merito dico condigno - sed est ex quadam congruitate, in quantum fidem constanter confitetur, in cuius protestationem Deus miracula facit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod caritas est maior virtus fidei, largitur ipsi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationes: fides enim est perfectio intellectus, cuius operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cuius operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur: per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebr. XI, 1, quod est, sperandarum substantia rerum. Et praeterea, miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritas meretur, ut dictum est, petitionum exauditionem, sicut universale principium merendi; sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut Glossa ibidem dicit, verbum illud est caeci, qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus; unde sententiam falsam continet, nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat, licet non sit meritoria; sicut et aliquando iusti oratio meretur sed

non impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et innititur soli gratiae; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, et innititur iustitiae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens: per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum est prius.

RA7

Ad septimum dicendum, quod invidia in fascinatione effectum habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod fides per caritatem meretur; et hoc supra concessum est. Et praeterea, obiectio tenet in illis quae propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quae potentiae imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina est exequens, sola fides, quae divinae potentiae innititur, sufficit ad operandum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod obiectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo, qui ad omnia quae in creaturis operatur, ex amore movetur. Nam divinus amor non permisit eum sine germine esse, ut dicit dionysius.

Nos autem loquimur de operatione miraculi secundum quod est ab homine. Unde ratio non est ad propositum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod spei non proprie attribuitur miracula facere; spes enim ordinatur ad aliquid consequendum, unde est solum de aeternis. Fides autem est de aeternis et temporalibus; unde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principaliter fit mentio de spe quam de fide, cum dicitur, quod in spem credidit.

RA11

Ad decimumprimum dicendum, quod obiectum spei est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod spei respondet divina potentia secundum sublimitatem suae maiestatis, in cuius consecutionem spes tendit; sed ipsi potentiae, secundum quod est mirabilem effectiva, praecipue innititur fides.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod publica iustitia est ex fide, per quam tota ecclesia iustificatur, secundum illud Rom. III, 22: iustitia autem Dei per fidem Jesu Christi.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod fortitudo in passionibus tolerandis, et constantia confessionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam abstinencia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter sicut fides.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet feminam non cognoscere et semper cum femina commorari, sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto; cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam, quantum ad illos qui erant bene dispositi.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod fides Petri et Andreae commendatur propter promptitudinem credendi, quae tanto maior fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum: inter quae adminicula per se sunt miracula.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quaedam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinae providentiae, quae hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat.

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum Daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Augustinus, introducens verba Porphyrii, quod quidam in chaldaea tactus invidia, adiuratas spirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio postulata concederent.

Et in 21 eiusdem Lib. Dicit: non potuit primum nisi, Daemonibus dicentibus, disci: quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur. Ergo Daemones a magis coguntur ad magica facienda.

AG2

Praeterea, quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur.

Sed Daemones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adiurati. Est enim voluntas Daemonis semper ad inducendum homines in peccatum, et tamen aliquis magica arte, ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis solvitur. Ergo Daemones coguntur a magis.

AG3

Praeterea, de Salomone legitur, quod quosdam exorcismos fecit quibus Daemones cogebantur ut ex obsessis corporibus recederent.

Ergo per adiurationes Daemones cogi possunt.

AG4

Praeterea, si Daemones advocati a mago veniunt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non semper advocati alliciuntur: advocantur enim per quaedam quae Daemones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

AG5

Praeterea, studium Daemonum est ut homines a Deo avertant. Sed ipsi advocati per aliqua quae reverentiam Dei sonant, sicut per invocationem divinae maiestatis, adveniunt.

Ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti.

AG6

Praeterea, si allicantur aliquibus sensibilibus, non alliciuntur eis sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis, quaecumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit.

Sed signis allici non videntur: eius enim allici signis est cuius est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum, nam signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in agnitionem venire.

Ergo Daemones nullo modo alliciuntur, sed magis coguntur.

AG7

Praeterea, Matth. XVII, 14, dixit quidam ad Jesum: Domine, miserere filio meo, quia lunaticus est et male patitur. In marco autem, cap. IX, 16, dicitur: attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum. Dicit autem Glossa super verbo praedicto Matth.: hunc marcus surdum et mutum dicit quem matthaeus nominat lunaticum, non quod luna Daemonibus serviat, sed Daemon lunae cursum observans homines corrumpit. Videtur ergo quod per observationem caelestium corporum et aliorum corporalium, Daemones ad aliquid faciendum cogantur.

AG8

Praeterea, cum Daemones ex superbia peccaverint, non est probabile quod allicantur illis quae eorum excellentiae derogare videntur.

Advocantur autem per convocationes virtutis ipsorum, et per mendacia incredibilia quae derogant scientiae ipsorum. Unde Augustinus dicit in X Lib. De civitate Dei, introducens verba Porphyrii, sic dicentis: quid enim homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas, eosque territat falso ut eis extorqueat veritatem, nam et caelum se collidere minatur et cetera similia, homini impossibilia, ut illi dii, tamquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculosis comminationibus territi quae imperantur efficiant? ergo Daemones non alliciuntur sed coguntur advocati.

AG9

Praeterea voluntas Daemonis ad hoc tendit, ut homines in culturam idolorum Deiiciat; quod quidem praecipue fit per hoc quod spiritus Daemonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte advocati venirent, semper ad talia venirent. Non autem veniunt, nisi certis temporibus observatis, et determinatis carminibus et ritibus, imaginibus consecratis, vel potius execratis. Non ergo Daemones advocantur quasi allecti, sed quasi coacti.

AG10

Praeterea aliquando Daemones magicis artibus advocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem Daemones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur si semper hoc facerent advocati. Non semper autem hoc faciunt.

Ergo quando faciunt, advocantur non ut allecti, sed quasi coacti.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur iob XLI, 24: non est potestas super terram quae ei possit comparari scilicet diabolo. Maior autem potestas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum Daemones cogi possunt.

SC2

Praeterea, non est eiusdem invocari et cogi. Invocantur enim maiores, ut Porphyrius dicit, sed peioribus imperatur. Daemones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

SC3

Sed dicendum, quod coguntur virtute divina.

Sed contra, cogere Daemones ex virtute divina est per donum gratiae, quo perficitur ordo caelestium potestatum. Hoc autem donum gratiae non adest infidelibus, et hominibus sceleratis quales sunt magi. Ergo nec etiam virtute divina Daemones cogere possunt.

SC4

Praeterea, facere ea quae divina virtute principaliter fiunt, non est peccatum, sicut facere miracula. Si ergo magi virtute divina Daemones cogent, utendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. Non ergo Daemones aliquo modo magicis artibus coguntur.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorundam inferiorum corporum, cum observatione caelestium motuum. Unde Augustinus dicit, quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis quibusdam, etiam observatis in caeli conversione motibus sidereis, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis.

Haec autem positio insufficiens videtur. Licet enim ad aliqua quae magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possint, - sicut ad quasdam corporum transmutationes, - quaedam tamen fiunt magicis artibus ad quae nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu.

Per magicas autem artes aliquae locutiones aliquorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et praecipue cum de aliquibus occultis per huiusmodi responsa homines doceantur.

Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum praestigii: quia tunc istae voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istae voces audiri possent.

Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animae hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectum habente.

Primum autem esse non potest: quod patet ex duobus: primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota; unde ex voluntate animae hominis non potest fieri revelatio occultorum quae fit per magicas artes, cum ad huiusmodi occulta facienda non sufficiant principia rationis. Secundo, quia si sua virtute huiusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus huiusmodi exterioribus rebus.

Constat autem quod huiusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus iustos et bonos: quod quidem ex duobus patet: primo, quia boni spiritus familiaritatem suam sceleratis hominibus non exhibent, quales plerumque sunt magicarum artium executores; secundo, quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos Daemones dicimus.

Huiusmodi autem Daemones possunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorem virtutem, quae eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis, sicut homines dicuntur ad aliquid cogi cuius concupiscentia alliciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus, per se loquendo, Daemones cogi possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut et Apuleius posuit Daemones esse animalia corpore aerea, anima passiva.

Sic enim cogi possent, utroque modo, corporali virtute et corporum caelestium (ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur) et etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apuleius dicit: et delectantur in fumis sacrificiorum et in aliquibus talibus. Sed huius opinionis falsitas ostensa est in praecedentibus quaestionibus.

Restat ergo quod Daemones, per quos magicae artes complementum habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et Angelis et hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem potestatum pertinere dicitur Daemones arcere. Sancti autem homines sicut dono virtutum participant, in quantum miracula faciunt, ita dono potestatum, in quantum eiiciunt Daemones.

Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus Daemonibus; quae quidem sola coactio per magicas artes fieri potest.

Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud: primo quidem, quia per huiusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt.

Secundo, in quantum huiusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur.

Unde Augustinus dicit, quod alliciuntur Daemones in his rebus, non tamquam animalia cibus, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subiectionis Deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt, gaudent

huiusmodi reverentiae signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diversi Daemones diversis signis, secundum quod diversis vitiis ipsorum magis conveniunt.

Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, in quantum homines per eas in peccatum adducuntur; et inde est quod alliciuntur mendaciis, et his quae homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Daemones dicuntur cogi per magicas artes modis praedictis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso Daemones satisfiunt, si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem et admirationem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in Angelos lucis, sicut habetur II Cor. XI, 14.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi Daemones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi Daemones, nisi modo praedicto.

RA4

Ad quartum dicendum, quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in suae divinitatis opinionem homines adducant, quasi munditiam ament.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in hoc etiam quod ad invocationem divinae virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non sint a divina iustitia omnino exclusi; non enim sic divinitatem appetunt ut summo Deo velint aequari omnino, sed sub eo, divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

RA6

Ad sextum dicendum, quod Daemones non dicuntur allici signis quasi ipsi signis utantur, sed quia homines signis uti consueverunt, delectantur in signis quibus homines utuntur propter signatum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut Glossa ordinaria ibidem dicit, Daemones certis periodis lunae homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc scilicet quod credantur Daemonibus servire, et per hoc homines in errorem mittant.

RA8

Ad octavum dicendum, quod licet praedicta mendacia in derogationem virtutis Daemonum esse videantur, tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant: quia ipse est mendax et pater eius.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis, rationibus praedictis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet semper Daemones homines desiderent pertrahere in peccata, tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, et quando plures possunt inducere in peccatum.

|q7 Quaestio 7

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum Deus sit simplex.

PR2

Secundo utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

PR3

Tertio utrum Deus sit in aliquo genere.

PR4

Quarto utrum bonum, iustum, sapiens et huiusmodi praedicent in Deo accidens.

PR5

Quinto utrum nomina praedicta significant divinam substantiam.

PR6

Sexto utrum ista nomina sint synonyma.

PR7

Septimo utrum huiusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce.

PR8

Octavo utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam.

PR9

Nono utrum relationes quae sunt inter Deum et creaturas, sint relativae in ipsis creaturis.

PR10

Decimo utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo.

PR11

Undecimo utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum Deus sit simplex.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum: idem enim semper facit idem, secundum Philosophum. Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex.

AG2

Praeterea, simplex si attingitur, totum attingitur.

Sed Deus a beatis attingitur: quia, ut dicit Augustinus, attingere mente Deum magna est beatitudo.

Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis.

Sed quod totum attingitur, comprehenditur.

Ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. Ergo Deus non est simplex.

AG3

Praeterea, idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum, ut patet XI metaph..

Ergo in eo oportet esse diversa; ergo oportet eum esse compositum.

AG4

Praeterea, ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio.

AG5

Sed dicendum, quod proprietas est idem quod essentia. Sed contra: affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietas autem est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem.

AG6

Praeterea, de quocumque praedicantur diversa praedicamenta, illud est compositum.

Sed in divina praedicatione venit substantia et relatio, ut dicit boetius.

Ergo Deus est compositus.

AG7

Praeterea, in qualibet re est substantia, virtus et operatio, ut dicit dionysius; ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam.

Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo in substantia eius invenitur multitudo et compositio.

AG8

Praeterea, ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem.

Sed in Deo invenitur multitudo formarum; quia, sicut dicit Commentator, omnes formae sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo est compositio.

AG9

Praeterea, quidquid advenit alicui rei post esse completum, inest ei accidentaliter.

Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit creator et Dominus. Ergo insunt ei accidentaliter.

Accidentis autem ad subiectum est aliqua compositio. Ergo in Deo est compositio.

AG10

Praeterea, ubicumque sunt multae res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personae, quae sunt tres res, ut dicit Augustinus.

Ergo in Deo est compositio.

SC1

Sed contra. Est quod Hilarius dicit: non humano modo ex compositis est Deus, ut in eo aliud sit quod habet, et aliud sit ipse qui habet.

SC2

Praeterea, boetius dicit: hoc vere unum est in quo nullus est numerus. Ubicumque autem est compositio, est aliquis numerus. Ergo Deus est absque compositione omnino simplex.

CO

Respondeo. Dicendum quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. Quod quidem ad praesens tribus rationibus potest probari; quarum prima talis est: ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab uno primo ente esse, quod quidem primum ens Deum dicimus. Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia

reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commiseri. In compositis enim vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, ut materia ad formam, subiectum ad accidens, genus ad differentiam; vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, ut patet in II physic., et sic nullum compositum potest esse actus primus.

Ens autem primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, ut ostensum est. Impossibile est ergo Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex.

Secunda ratio est quia cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum huiusmodi, unita sunt.

Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur.

Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum.

Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum; non enim rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus aestimaverunt. Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur.

Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium. Unde partes non sunt bonae illa bonitate quae est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum, esse simplicissimum, et omni compositione carere. Et hanc rationem ponit Philosophus et Hilarius ubi dicit, quod Deus, quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmis continetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Aristotelis non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a repraesentatione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus, sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et denigrat.

Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per necessitatem naturae; nisi forte per accidens hoc contingat ex diversitate materiae, vel alicuius alterius accidentis. Hoc tamen non est ad propositum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere.

RA3

Ad tertium dicendum, quod per unum et idem Deus in ratione diversarum causarum se habet: quia, per hoc quod est actus primus, est agens, et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura, et per consequens omnium finis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod proprietates et essentia in divinis non differunt re, sed ratione tantum: ipsa enim paternitas est divina essentia, ut post patebit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod de eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria praedicari, ut dicit Philosophus, sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium, non est finis, et e contrario. Unde cum essentia et proprietates sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile.

RA6

Ad sextum dicendum, quod absoluta et relativa in divinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, ut dictum est; et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod operatio Dei potest considerari vel ex parte operantis vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quae est sua essentia: non enim agit res per actionem aliquam quae sit media inter Deum et suum velle, quae sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati, sic sunt diversae operationes, ipsum factum, sed per suum intelligere et diversi effectus divinae operationis. Hoc autem compositionem in ipso non inducit.

RA8



Ad octavum dicendum, quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali, et aliter in agente per artem. In agente namque per naturam, invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilatur sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile.

Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eandem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem; quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eandem rationem, sed sublimiori modo; ut patet in agentibus aequivocis, ut cum sol generat ignem.

In agentibus autem per artem, formae effectuum praeexistunt secundum eandem rationem, non autem eodem modo essendi, nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, et sicut species qua intelligitur, formae artis sunt in mente artificis sicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati, producit eam in materia.

Utroque autem modo formae rerum sunt in Deo: cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturae. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriae naturae facit suum effectum. Formae ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eandem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adaequet. Unde sunt ibi ut unum omnes formae quae in effectibus multiplicantur; et sic nulla provenit inde compositio. Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia.

Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo.

RA9

Ad nonum dicendum, quod relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter, sed solum secundum rationem.

Ibi enim est realis relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid. Et propter hoc scientiae est realis relatio ad scibile, non autem e converso, sed secundum rationem tantum, ut patet per Philosophum. Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed e converso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem huius ad illud, nisi e converso intelligat relationem illius ad hoc.

RA10

Ad decimum dicendum, quod pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari.

Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio.

Alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctae, non adunatae. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio, nam omnis compositio est unio.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Damascenus, in I Lib. Orth.

Fidei: quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis; quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnino et ignotum. Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse Dei et substantia vel essentia eius.

AG2

Sed diceretur, quod etiam ipsum esse Dei ignotum est nobis quid sit, sicut et eius substantia.

Sed contra: duae quaestiones diversae sunt, an est, et quid est; ad quarum unam respondere scimus, ad aliam vero non, ut etiam ex praedicta auctoritate patet. Ergo id quod respondet ad an est de Deo, et quod respondet ad quid est, non est idem; sed ad an est respondet esse; ad quid est, substantia vel natura.

AG3

Sed dicendum, quod esse Dei cognoscitur non per se ipsum, sed per similitudinem creaturae. Sed contra: in creatura est esse et substantia vel natura; et cum utrumque habeat a Deo, secundum utrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod eius substantia cognoscatur per similitudinem substantiae creatae: et sic de Deo sciremus non solum quoniam est, sed quid est.

AG4

Praeterea, unumquodque dicitur differre ab altero per suam substantiam. Per id autem quod est omnibus commune, nihil ab altero differt; unde et Philosophus dicit, quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc, definitum a nullo distingueretur. Ergo nullius rei ab aliis distinctae substantia est ipsum esse, cum sit omnibus commune. Sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. Ergo suum esse non est sua substantia.

AG5

Praeterea, non sunt diversae res nisi quarum est diversum esse. Sed esse huius rei non est diversum ab esse alterius in quantum est esse, sed in quantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquid esse sit, quod non sit in aliqua natura, quae differat ab ipso esse, hoc non erit diversum ab aliquo alio esse.

Et ita sequitur, si divina substantia est eius esse, quod ipse sit esse cuilibet commune.

AG6

Praeterea, ens cui non fit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune; et ita praedicabitur de unoquoque, et erit Deus mixtus rebus omnibus; quod est haereticum, et contra Philosophum dicentem in Lib. De causis, quod causa prima regit omnes res praeterquam quod commisceatur cum eis.

AG7

Praeterea, ei quod est omnino simplex, non convenit aliquid in concretionem dictum.

Esse autem huiusmodi est: sic enim videtur se habere esse ad essentiam sicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur quod divina substantia sit esse.

AG8

Praeterea, boetius dicit: omne quod est participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Sed Deus est. Ergo praeter esse suum est in eo aliquid aliud quo habet ut aliquid sit.

AG9

Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum.

Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui.

AG10

Praeterea, id quod significatur per modum effectus, non convenit substantiae primae, quae non habet principium. Sed esse est huiusmodi: nam omne ens per principia suae essentiae habet esse. Ergo substantia Dei inconvenienter dicitur quod sit ipsum esse.

AG11

Praeterea, omnis propositio est per se nota, in qua idem de ipso praedicatur. Sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subiecto et praedicato, cum dicitur, Deus est. Ergo erit propositio per se nota: quod videtur esse falsum, cum sit demonstrabilis.

Non ergo ipsum esse Dei est substantia.

SC1

Sed contra. Est quod Hilarius dicit in Lib. De Trinit.: esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas. Id autem quod est subsistens, est rei substantia. Ergo esse Dei est eius substantia.

SC2

Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia, et vivens non in vita, et est potens non in potentia, et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam suum esse.

SC3

Praeterea, unaquaeque res proprie denominatur a sua quidditate: nomen enim proprie significat substantiam et quidditatem, ut habetur IV metaphys.. Sed hoc nomen quid est, est inter cetera magis proprium nomen Dei, ut patet Exod. IV. Cum ergo hoc nomen imponatur ab hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia.

CO

Respondeo. Dicendum quod in Deo non est aliud esse et sua substantia. Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectum, praeter diversos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae cuius illud est proprius effectus. Et hoc ideo quia, cum proprius effectus producat ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversae causae habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos.

Unde si in aliquo uno effectum conveniunt, ille non est proprius alicuius earum, sed alicuius superioris, in cuius virtute agunt; sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber, et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectum alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cuius sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus caelestibus, sphaerae planetarum singulae habent proprios motus, et cum hoc habent unum communem, quem oportet esse proprium alicuius sphaerae superioris omnes revolventis secundum motum diurnum.

Omnes autem causae creatae communicant in uno effectum qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur.

Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus.

Et haec causa est Deus.

Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in Lib. De causis, quod intelligentia non dat esse nisi in quantum est divina, et quod primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V metaph..

Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

RA2

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.

RA5

Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in libro de causis, ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuatur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse huius est aliud ab esse illius, per hoc quod est alterius naturae; sicut si esset unus calor per se existens sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur: licet calores in subiecto existentes non distinguantur nisi per subiecta.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de eius ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune.

Sicut et animali communi non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione eius quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio perihier.. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.

RA8

Ad octavum dicendum, quod dictum boetii intelligitur de illis quibus esse competit per participationem, non per essentiam; quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia.

Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur.

Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum.

Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici.

Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.

RA10

Ad decimum dicendum, quod secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus.

Si enim considerentur rector civitatis et dux exercitus et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cuius imperium dux exercitus ad bellum procedit; et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis; et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris et regis. Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum esse creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis esse primum causans sit primum principium.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod aliqua propositio est per se nota de se, quae tamen huic vel illi non est per se nota; quando scilicet praedicatum est de ratione subiecti, et tamen ratio subiecti est alicui ignota; sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, omne totum est maius sua parte; huiusmodi enim propositiones fiunt notae cognitae terminis, ut dicitur I posteriorum. Haec autem propositio, Deus est, quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subiecto et praedicato; sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum Deus sit in aliquo genere.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Damascenus: substantia in divinis significat communem speciem similium specie personarum; hypostasis autem demonstrat individuum, scilicet patrem et filium et spiritum sanctum, Petrum et Paulum. Comparatur ergo Deus ad patrem et filium et spiritum sanctum sicut species ad individua. Sed ubicumque est invenire speciem et individuum, ibi est invenire genus: quia species constituitur ex genere et differentia. Ergo videtur quod Deus sit in aliquo genere.

AG2

Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus eadem. Sed Deus non est idem rebus aliis. Ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. Ergo in Deo est aliqua differentia, qua differt a rebus aliis. Non autem accidentalis, cum in Deo nullum sit accidens, ut boetius dicit in lib.

De Trin.. Omnis autem substantialis differentia est alicuius generis divisiva. Ergo Deus est in aliquo genere.

AG3

Praeterea, idem dicitur genere et specie et numero, ut habetur I topic., cap. VI. Ergo et diversum similiter: nam si multipliciter dicitur unum oppositorum, et reliquum. Aut ergo Deus est diversus a creatura numero tantum vel numero et specie tantum; et sic, sequitur quod, cum creatura in genere conveniat, et sic erit in genere. Si autem genere a creatura differat, oportebit etiam quod sit in aliquo alio genere quam creatura: nam diversitas ex multitudine causatur, et sic diversitas generis multitudinem generum requirit.

Ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus sit in genere.

AG4

Praeterea, cuicumque convenit ratio generis substantiae, est in genere. Sed ratio substantiae est per se existere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

AG5

Praeterea, omne quod definitur, oportet quod sit in genere. Sed Deus definitur: dicitur enim quod est actus purus. Ergo Deus est in aliquo genere.

AG6

Praeterea, omne quod praedicatur de alio in eo quod quid, et est in plus, vel se habet ad ipsum sicut species, vel sicut genus.

Sed omnia quae praedicantur de Deo, praedicantur in eo quod quid: nam omnia praedicamenta, cum in divinam praedicationem venerint, in substantiam vertuntur, ut dicit boetius: patet etiam quod non soli Deo conveniunt, sed etiam aliis; et ita sunt in plus. Ergo vel comparantur ad Deum sicut species ad individuum vel sicut genus ad speciem; et utrolibet modo oportet Deum esse in genere.

AG7

Praeterea, unumquodque mensuratur minimo sui generis, ut dicitur X metaph..

Sed, sicut dicit Commentator ibidem, id quo mensurantur omnes substantiae, est Deus. Ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis.

SC1

Sed contra. Omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, et per consequens est compositum. Sed Deus est omnino simplex.

Ergo non est in genere.

SC2

Praeterea, omne quod est in genere, potest definiri, vel sub aliquo definito comprehendi.

Sed Deus cum sit infinitus, non est huiusmodi.

CO

Respondeo. Dicendum quod Deus non est in genere: quod quidem ad praesens tribus rationibus ostendi potest: primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit, quod ens non est genus.

Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere.

Secunda ratio est, quia quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma: sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentiae; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est.

Unde relinquatur quod non potest esse in genere.

Tertia ratio est, quia, cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur V metaph..

Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati.

Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur similitudinarie, et non secundum proprietatem: habet enim nomen Dei, quod est Deus, similitudinem ad speciem in hoc quod de pluribus numero distinctis substantialiter praedicatur; non tamen species proprie dici potest, quia species non est aliquid unum numero pluribus commune, sed ratione solum; substantia vero divina una numero, est communis tribus personis: unde pater et filius et spiritus sanctus sunt unus Deus, non autem Petrus et Paulus et marcus sunt unus homo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod differens et diversum differunt, ut Philosophus dicit.

Nam diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen differens, sic propositio ista est falsa: quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem. Si autem hoc nomen differens large sumatur, sic est vera; et sic ista est concedenda, quod Deus a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam: hoc enim necesse est in primis et simplicibus dici. Homo enim differt ab asino, rationali differentia; rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia (quia sic esset abire in infinitum), sed se ipso.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur diversus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit.

Ens enim non potest esse alicuius genus, ut probat Philosophus, cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem, non obstante quod est genus generalissimum, erit eius definitio: quod substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ad rationem generis requiritur quod univoce praedicetur.

Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce praedicari, ut infra patebit. Unde licet ea quae de Deo dicuntur, praedicentur de ipso substantialiter, nihilominus tamen non praedicantur de ipso ut genus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet Deus non pertineat ad genus substantiae quasi in genere contentum,- sicut species vel individuum sub genere continentur,- potest tamen dici quod sit in genere substantiae per reductionem, sicut principium, et sicut punctum est in genere quantitatis continuae, et unitas in genere numeri; et per hunc modum est mensura substantiarum omnium, sicut unitas numerorum.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum bonum, sapiens, iustum et huiusmodi, praedicent de Deo accidens.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quod enim praedicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, praedicat accidens. Sed Damascenus dicit, quod bonum et iustum et sanctum, dicta de Deo, assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant.

Praedicant ergo de Deo accidens.

AG2

Sed dicebatur, quod Damascenus loquitur quantum ad modum significandi.

Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur: genus enim praedicatum significat substantiam subiecti, cum praedicetur in eo quod quid. Sed praedictis nominibus competit significare per modum assequentis naturam ratione generis: sunt enim in genere qualitatis, quae secundum propriam rationem ad subiectum respectum habet, nam qualitas est secundum quam quales dicimur. Ergo oportet quod iste modus significandi referatur ad rem, ut scilicet ea quae per praedicta nomina significantur, sint assequentia naturam eius de quo praedicantur, et per consequens accidentia.

AG3

Sed dicendum, quod ista nomina non praedicantur de Deo quantum ad genus suum, quod est qualitas; non enim proprie dicuntur de Deo nomina a nobis imposita. Sed contra, a quocumque removetur genus, falso praedicatur de eo species: quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus praedictorum, quod est qualitas, non praedicatur de Deo, praedicta nomina non solum praedicabuntur improprie, sed falso de Deo, et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est iustus, vel quod Deus est sanctus; quod est inconveniens.

Ergo oportet dicere, quod praedicta nomina in Deo praedicent accidens.

AG4

Praeterea. Philosophus dicit, quod id quod vere est, id est substantia, nulli accidit. Ergo eadem ratione, quod secundum se est accidens, ubique est accidens.

Sed iustitia et sapientia et huiusmodi sunt per se accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

AG5

Praeterea, omnia quae sunt in rebus creatis, exemplantur a Deo, qui est forma exemplaris omnium. Sed sapientia, iustitia et huiusmodi, in rebus creatis sunt accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

AG6

Praeterea, ubicumque est quantitas et qualitas, ibi est accidens. Sed in Deo videtur esse quantitas et qualitas: est enim in Deo similitudo et aequalitas; dicimus enim filium similem patri et aequalem. Similitudo autem causatur ex uno in qualitate, aequalitas ex uno in quantitate. Ergo in Deo est accidens.

AG7

Praeterea, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed Deus non solum est mensura substantiarum, sed omnium accidentium, quia ipse est creator et substantiae et accidentis.

Ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens.

AG8

Praeterea, illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo praedicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius separabilia quaedam accidentia esse, quia potest intelligi corvus albus, et Aethiops nitens candore. Sed Deus potest intelligi sine bono, ut patet per boetium.

Ergo bonum significat accidens in Deo, et eadem ratione alia.

AG9

Praeterea, in significatione nominis duo est considerare: scilicet id a quo imponitur, et id cui imponitur. Quantum ad utrumque autem hoc nomen sapientia videtur accidens significare; imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod videtur actio esse sapientiae; id autem a quo imponitur, est qualitas quaedam. Ergo omnibus modis hoc nomen et alia similia significant accidens in eo de quo praedicantur; et ita in Deo est aliquod accidens.

SC1

Sed contra. Est quod boetius dicit, quod Deus, cum sit forma simplex, subiectum esse non potest.

Omne autem accidens est in subiecto. Ergo in Deo non potest esse aliquid accidens.

SC2

Praeterea, omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale potest esse in Deo, quia quod dependet ab alio, oportet esse causatum; Deus autem est causa prima nullo modo causata. Ergo in Deo accidens esse non potest.

SC3

Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod huiusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra eius substantiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subiecti. Ergo praedicta nomina non significant accidens in Deo.

SC4

Praeterea, accidens est quod adest et abest praeter subiecti corruptionem. Sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis ut probatur a Philosopho.

Ergo in Deo accidens esse

CO

Respondeo. Dicendum quod, absque omni dubitatione, tenendum est quod in Deo nullum sit accidens; quod quidem ad praesens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adiungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis.

Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus.

Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et huiusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini.

In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia, quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse: homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquid accidens, non autem ipsi humanitati vel eius esse.

In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in huiusmodi substantiis potest inveniri aliquid accidens intelligibile, non autem materiale.

In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere boetius, dicens: id quod est, habere potest aliquid praeterquam quod ipsum est; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum.

Secunda ratio est quod, cum accidens sit extrinsecum ab essentia subiecti, et diversa non coniungantur nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca, quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, et esset prior eo, sicut movens moto, et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subiecto ab extrinseco in quantum exterius agens agit in subiectum in quo causatur accidens.

Similiter etiam non potest esse ex causa intrinseca, sicut est per se in accidentibus, quae habent causam in subiecto. Subiectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens, quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis, et sic est compositum; sicut ista quae recipiunt accidens per naturam materiae, et causant accidens per naturam formae. Ostensum autem est supra, Deum non esse compositum. Unde impossibile est quod sit in eo accidens.

Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subiectum sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicuius potentiae permixtione, non potest esse accidentis subiectum.

Sic ergo patet ex praehabitis quod in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subiecti et accidentis; patet etiam quod praedicta nomina in Deo non praedicant accidens.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de istis nominibus non quantum ad id quod praedicant de Deo, sed quantum ad id a quo imponuntur ad significandum.

Imponuntur enim a nobis ad significandum ex formis accidentalibus quibusdam, in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo non notificatur nobis eius substantia.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet bonitatis humanae et sapientiae et iustitiae, qualitas sit genus; non tamen est genus eorum secundum quod de Deo praedicantur, eo quod qualitas, in quantum huiusmodi, dicitur ens eo quod inhaeret aliquid subiecto.

Sapientia autem et iustitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu; unde talia veniunt in divinam praedicationem secundum rationem differentiae et non secundum rationem generis.

Et propter hoc Augustinus dicit: intelligamus quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum. Unde non oportet quod modus iste qui est assequi naturam, inveniatur in Deo.

RA3

Ad tertium dicendum, quod si bonum et iustum univoce de Deo praedicarentur, sequeretur quod falsa esset praedicatio, remoto genere. Nihil autem de Deo creatura univoce praedicatur, ut infra ostendetur; unde ratio non sequitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sapientia, quae est accidens, in Deo non est; sed sapientia alia non univoce dicta; et propter hoc ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum quod exemplata non semper repraesentant perfecte exemplar; unde quandoque quod est in exemplari deficienter et imperfecte invenitur in exemplato; et praecipue in his quae exemplantur a Deo, qui est exemplar omnem creaturae proportionem excedens.

RA6

Ad sextum dicendum, quod similitudo et aequalitas in Deo dicuntur non quia sit ibi qualitas vel quantitas, sed quia de eo dicimus quaedam quae apud nos significant qualitatem vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum et sapientem et huiusmodi, etc..

RA7

Ad septimum dicendum, quod accidentia non dicuntur entia nisi per relationem ad substantiam tamquam ad primum ens; unde non oportet quod accidentia mensurentur uno primo quod est accidens, sed uno primo quod est substantia.

RA8

Ad octavum dicendum, quod omne illud sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis: non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta; sicut quod intelligatur quid est homo, et non intelligatur quid est animal. Deum autem nos non videmus hic per essentiam, sed consideramus eum ex eius effectibus. Unde nihil prohibet considerare ipsum ex effectu essendi, et non considerare ex effectu bonitatis; sic enim loquitur boetius. Sciendum tamen quod licet nos intelligamus aliquantulum Deum, non intelligendo eius bonitatem, non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal: hoc enim removeret substantiam Dei, quae est bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per essentiam, videndo Deum, vident eius bonitatem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod hoc nomen sapientia verificatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere, sed ab hoc quod est sapientialia intellectualiter habere. Scientia enim, in quantum scientia, refertur ad scibile; sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem. Hoc autem quod est sapientialia habere, est accidentale homini, non autem Deo.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum praedicta nomina significant divinam substantiam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Damascenus IV libro: oportet singulum eorum quae in Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare existimare; sed quod non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum a quibus separatur, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam aut operationem. Esse autem quod substantialiter de aliquo praedicatur significat quid est substantia eius. Praedicta ergo nomina non praedicantur substantialiter de Deo, tamquam eius substantiam significantia.

AG2

Praeterea, nullum nomen quod significat substantiam alicuius rei, vere potest de eo negari. Dicit enim dionysius, quod in divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae. Ergo talia nomina non significant substantiam divinam.

AG3

Praeterea, haec nomina significant processus divinae bonitatis in res, sicut dicit dionysius.

Sed bonitates a Deo procedentes non sunt ipsa divina substantia. Ergo huiusmodi nomina non significant divinam substantiam.

AG4

Praeterea, Origenes dicit quod Deus dicitur sapiens quia sapientia nos implet. Hoc autem non significat divinam substantiam, sed effectum. Ergo praedicta nomina non significant divinam substantiam.

AG5



Praeterea, in Lib. De causis dicitur quod causa prima non nominatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia.

Cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est praedicatio per essentiam, sed per causam. Ergo nomina quae de Deo dicuntur, non praedicantur de Deo substantialiter, sed causaliter tantum.

AG6

Praeterea, nomina significant conceptiones intellectuum, ut patet per Philosophum.

Sed nos divinam substantiam intelligere non possumus: non enim scimus de eo quid est, sed quoniam est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus eum nominare aliquo nomine, nec significare eius substantiam.

AG7

Praeterea, omnia divinam bonitatem participant, ut patet per dionysium.

Sed non omnia participant eius substantiam, quae est solum in tribus personis. Ergo divina bonitas non significat eius substantiam.

AG8

Praeterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturae, quia, ut dicit apostolus, Rom. I, 20, invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita ipsum nominamus.

Ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non praedicatur de ipso substantialiter, sed metaphorice: quod per hoc patet quod per posterius de Deo dicitur, et per prius de eo a quo sumitur similitudo; cum tamen quod significat substantiam alicuius primo de eo praedicetur.

AG9

Praeterea, secundum Philosophum, significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud. Si ergo hoc nomen bonum significat substantiam divinam, nihil erit in substantia divina quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana quod non significetur hoc nomine homo. Sed hoc nomen bonum non significat sapientiam. Ergo sapientia non erit substantia divina, et pari ratione nec omnia alia; ergo non potest esse quod huiusmodi omnia nomina significant divinam substantiam.

AG10

Praeterea, sicut quantitas est causa aequalitatis, et similitudinis qualitas, ita et substantia identitatis. Si ergo omnia huiusmodi nomina significant substantiam Dei, secundum ea non attenderetur vel aequalitas vel similitudo, sed magis identitas; et ita creatura dicitur idem Deo, ex hoc quod eius sapientiam vel bonitatem imitatur, vel aliquid huiusmodi; quod est inconveniens.

AG11

Praeterea, in Deo, qui est principium totius naturae, nihil potest esse contra naturam; nec ipse etiam aliquid contra naturam facit, sicut habetur in Glossa Rom. XI (ord).

Super illud: contra naturam insertus es) p hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia. Cum ergo sapientia, iustitia et huiusmodi secundum se sint accidentia, non potest esse quod in Deo sint substantia.

AG12

Praeterea, cum dicitur Deus bonus, iste terminus est complexus. Nulla autem esset complexio, si bonitas Dei esset ipsa eius substantia.

Ergo non videtur quod bonum significet divinam substantiam; et eadem ratione nec alia similia nomina.

AG13

Praeterea, Augustinus dicit quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, et ideo intellectui permixtus esse non potest.

Hoc autem non esset, si ista nomina significarent divinam substantiam, quia Deus corresponderet formae nostri intellectus. Ergo huiusmodi nomina non significant divinam substantiam.

AG14

Praeterea, dionysius dicit quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset, si ista quae concipit et significat, essent divina substantia. Ergo idem quod prius.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit: Deo est hoc esse quod est fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris quae eius substantiam significat. Ergo omnia huiusmodi significant divinam substantiam.

SC2

Praeterea, boetius dicit, quod cum quis alia praedicamenta praeter relationem in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam; sicut iustus, etsi qualitatem significare videatur, significat tamen substantiam, et similiter magnus, et huiusmodi alia.

SC3

Praeterea, omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum. Sed praedicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. Ergo cum reducuntur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter; et ita sequitur quod significant eius

CO

Respondeo. Dicendum quod: quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo, non significant divinam substantiam, quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem, huiusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda: uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem; et similiter dicitur vivens in quantum ad modum viventis operatur, quasi ex se ipso agens. Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatae existunt.

Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse, sed removemus a Deo illum modum essendi quo bruta existunt; et sic de aliis.

Uterque autem modus videtur esse insufficientis et inconveniens. Primus quidem duplici ratione: quarum prima est, quia secundum expositionem nulla differentia esset inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens et Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus quia operatur ad modum irati dum punit: hoc enim homines irati facere consueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis dum purgat, quod ignis suo modo facit.

Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quaedam de Deo probant, et quaedam ab eo remonent; probant enim eum esse vivum, sapientem et huiusmodi, et non esse corpus, neque passionibus subiectum. Secundum autem praedictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici et removeri, non magis haec quam illa.

Secunda ratio, quia cum secundum fidem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod et ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere fuisse sapientem vel bonum antequam creaturae essent. Constat enim quod antequam creaturae essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni nec ad modum sapientis. Hoc autem omnino sanae fidei repugnat: nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo per hoc significetur, et sit per consequens substantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia.

Secundus autem modus eadem ratione videtur esse inconveniens. Non enim est aliquod nomen alicuius speciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit.

In nomine enim cuiuslibet speciei includitur significatio differentiae, per quam excluditur alia species quae contra eam dividitur: sicut in nomine leonis includitur haec differentia quae est quadrupes, per quam leo differt ab ave. Si ergo praedicationes de Deo non essent introductae nisi ad removendum, sicut dicimus Deum esse viventem, - quia non habet esse ad modum inanimatorum, ut ipse dicit - ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum avis.

Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative.

Et ideo, secundum sententiam dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte: quod sic patet. Cum omne agens agat in quantum ad est, et per consequens agat aequaliter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente: diversimode tamen: quia quando effectus adaequat virtutem agentis, oportet quod secundum eandem rationem sit illa forma in faciente et in facto; tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus univocis: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Quando vero effectus non adaequat virtutem agentis, forma non est secundum eandem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma est in agente excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus aequivocis, sicut cum sol generat ignem.

Constat autem quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis, quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex eius una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet eius effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectu in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiore; et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae, sunt in sole secundum unicam eius virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas simulantur.

Et similiter perfectiones rerum creaturarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aequaliter, - licet deficienter, - Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur.

Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur: nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quae intellectus, harum specierum perfectionibus informatus, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vero existant, qui unicuique praedictarum

specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem huiusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis.

Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur.

Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen qui est, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate.

Et hoc est quod dicit Damascenus, quod hoc nomen qui est, significat substantiae pelagus infinitum.

Haec autem solutio confirmatur per verba dionysii, qui dicit, quod quia divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam: incircumfinite dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V metaph., quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit, quod huiusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi eius substantiam definiendo et comprehendendo; unde et subiungit quod hoc nomen qui est, quod indefinite significat Dei substantiam, propriissime Deo attribuitur.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ita dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas et incompactas: quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut iam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt: quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter coniuncta propter diversum modum.

Et ideo, secundum doctrinam dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ista nomina dicuntur significare divinos processus, quia primo sunt imposita ad significandum istas processiones secundum quod sunt in creaturis et ab earum similitudine intellectus noster manuducitur ut huiusmodi Deo eminentiori modo attribuat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum Origenis non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiae, sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum quod, cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine sui causati: quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non definite attribui potest, secundum quem modum nomen significat; et sic hoc nomen quamvis ei aliquo modo conveniat, non tamen convenit ei ut nomen eius, quia id quod significat nomen, est definitio; causato vero convenit ut nomen eius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat quod Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius definiente vel comprehendente vel adaequante: sic enim de Deo ignoramus quid est.

RA7

Ad septimum dicendum quod, sicut omnia participant Dei bonitatem, non eadem numero, sed per similitudinem - ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicuius causae, est enim bonum diffusivum sui; essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae, et aliquid per quod a sua causa differt: quod quidem convenit ei vel ex materia vel ex aliquo huiusmodi, sicut patet in latere indurato

per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne; sed habet hoc ex materiae conditione.

Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicitur de eo, et eminentius et per prius. Ignis enim est calidior quam later, et iterum eminentius: nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter.

Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit; et nomen huiusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest propter violentiam actionis, et non facilem potentiam passionis. Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia huiusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod significat substantiam definitive vel circumscriptive. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, ut dictum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quamvis huiusmodi perfectiones in Deo sint ipsa divina substantia, tamen in creatura non sunt substantiales praedictae divinae perfectiones, ideo secundum eas creaturae non dicuntur Deo eadem, sed similes.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod hoc esset contra naturam, si sapientia eiusdem rationis cum ea quae est accidens, in Deo esset: hoc autem non est verum, ut ex praedictis patet.

Nec tamen auctoritas inducta est ad propositum: nihil enim contra naturam Deus facit in se ipso, quia in se ipso nihil facit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod complexio huius termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quae sit in Deo, sed ad compositionem quae est in intellectu nostro.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum ista nomina sint synonyma.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Synonyma enim nomina dicuntur quae omnino idem significant. Sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem: quia significant divinam substantiam, quae est omnino simplex et una, ut ostensum est. Ergo omnia ista nomina sunt synonyma.

AG2

Praeterea, Damascenus dicit quod in divinis omnia sunt unum, praeter ingenerationem, generationem et processionem.

Sed nomina significantia unum sunt synonyma.

Ergo omnia nomina dicta de Deo, praeter ea quae significant proprietates personales, sunt synonyma.

AG3

Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed sapientia in Deo est idem quod sua substantia; similiter voluntas et potentia. Ergo sapientia, potentia et voluntas in Deo omnino sunt idem, et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma.

AG4

Sed dicendum, quod ista nomina significant unum secundum rem, significant tamen rationes diversas, et ideo non sunt synonyma.

Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, falsa est et vana. Sed si rationes horum nominum sint multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae et falsae.

AG5

Sed dicendum, quod rationes istae non sunt vanae, cum eis aliquid respondeat quod est in Deo. Sed contra, secundum hoc res creatae Deo assimilantur secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem.

Sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectus ad creaturas: nam ipse Deus secundum unam suam essentiam est idea omnium. Ergo nec rationes nominum quae de Deo dicimus, ex similitudine creaturarum, habent aliquid respondens ex parte divinae substantiae.

AG6

Praeterea, illud quod est maxime unum non potest esse radix et fundamentum multitudinis.

Sed divina essentia est maxime una.

Ergo rationes praedictorum nominum non possunt in divina substantia fundari vel radicari.

AG7

Praeterea, distinctio relationum quae realiter sunt in Deo, facit pluralitatem personarum.

Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in Deo, etiam secundum multitudinem attributorum esset in Deo multitudo personarum; et sic essent in Deo plures personae quam tres; quod est haereticum: et ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

SC1

Sed contra. Nomina synonyma sibi invicem adiuncta nugationem inducunt sicut si diceretur, vestis et indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit nugatio, cum Deus dicitur bonus, Deus sapiens: quod est falsum.

SC2

Praeterea, quicumque negat unum synonymorum de aliquo, negat et reliquum. Sed aliqui negaverunt eius potentiam qui non negaverunt eius scientiam vel bonitatem. Ergo ista nomina non sunt synonyma.

SC3

Praeterea, hoc patet per Commentatorem XI metaph., qui dicit, quod haec nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

CO

Respondeo. Dicendum quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod haec nomina non sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant haec nomina non significare divinam substantiam, sed intentiones quasdam additas essentielles, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes.

Sed supposito quod haec nomina significant divinam substantiam, sicut supra ostensum est, quaestio videtur maiorem difficultatem continere: quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia.

Sed sciendum quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per Philosophum in principio periherm..

Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectuarum per nomina, ad quas significandas nomina imponuntur. Horum ergo nominum quae de Deo dicuntur, synonyma impediri non possunt per diversitatem rerum significatarum secundum praehabita, sed solum per rationes nominum quae sequuntur conceptiones intellectuum.

Et ideo dicit Commentator XI metaphysicorum, quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem.

Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei: ea enim quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones huiusmodi attributiones significantes; quod est inconveniens.

Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt huiusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu.

Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio,- cui respondet res ipsa quae est extra animam,- ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta.

Non autem est possibile huiusmodi esse rationes horum nominum quae de Deo dicuntur: quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur; quod patet esse falsum: esset enim sensus, cum dicitur Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur non autem quod sit.

Et ideo dicunt quidam, quod istis diversis rationibus nominum respondent diversa connotata, quae sunt diversi Dei effectus: volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur eius essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est et bonitatem causat: sicut diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum.

Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causat, sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit, quod quia Deus est bonus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus.

Et praeterea secundum hoc sequeretur quod huiusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de creatore; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat.

Item si nihil aliud intelligitur, cum dicitur Deus est bonus nisi Deus est et est bonitatis causator: sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinatorum de eo possent praedicari, ut diceretur, Deus est caelum, quia caelum causat.

Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum: quia secundum hoc non possumus dicere quod Deus ab aeterno fuerit bonus vel sapiens vel aliquid huiusmodi: non enim ab aeterno fuit causa in actu.

Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem, - ut dicatur bonus quia est et habet virtutem bonitatem infundendi, - tunc oportebit dicere, quod hoc nomen bonum significat illam virtutem. Sed illa virtus est quaedam supereminens similitudo sui effectus, sicut et quaelibet virtus agentis aequivoci.

Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus.

Et ideo dicendum est quod omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet.

Diversitatis ergo vel multipliciter nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantibus. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus.

Et propter hoc, Dei verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. XIV, 9: in die illa erit Dominus unus et erit nomen eius unum, quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet ista nomina significant unam rem, multis tamen rationibus, ut dictum est; et propter hoc non sunt synonyma.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem, praeter proprietates personales quae realem personarum distinctionem constituunt; tamen non excludit quin ea quae de Deo dicuntur, ratione differant.

RA3

Ad tertium per hoc patet responsio: quia sicut bonitas et sapientia sunt unum secundum rem cum divina essentia, ita et ad invicem; cum tamen rationes horum nominum differant, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod iam patet ex praedictis quod licet Deus sit omnino unus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repraesentata.

Essent autem falsae, si nihil eis responderet.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum omnimoda unitas sit ex parte Dei, et multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit una forma intelligibilis per essentiam, et multi respectus ad diversas creaturas; ita in intellectu nostro ex multipliciter creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multae species habentes relationes ad unum Deum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod istae rationes non fundantur in divina essentia sicut in subiecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut in repraesentato per omnes; quod eius simplicitati non derogat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod paternitas et filiatio habent oppositionem ad invicem; et ideo exigunt realem distinctionem suppositorum: non autem bonitas et sapientia.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum huiusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel aequivoce.

TTB

Et videtur quod univoce.

AG1

Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed divina bonitas est mensura omnis bonitatis creaturae, et eius sapientia omnis sapientiae.

Ergo univoce dicuntur de Deo et creatura.

AG2

Praeterea, similia sunt quae communicant in forma. Sed creatura potest Deo similari; quod patet genes. I, 26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

Ergo creaturae ad Deum est aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma potest aliquid univoce praedicari. Ergo de Deo et creatura potest aliquid praedicari univoce.

AG3

Praeterea, maius et minus non diversificant speciem. Sed cum creatura dicatur bona et Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. Ergo bonitas Dei et creaturae non diversificatur secundum speciem; et sic univoce bonum praedicatur de Deo et creatura.

AG4

Praeterea, inter ea quae sunt diversorum generum non potest esse comparatio, sicut Philosophus probat: non enim comparabilis est velocitas alterationis velocitati motus localis. Sed inter Deum et creaturam attenditur aliqua comparatio: dicitur enim quod Deus est summe bonus, et creatura est bona. Ergo Deus et creatura sunt unius generis, et ita aliquid de eis potest univoce praedicari.

AG5

Praeterea, nihil cognoscitur nisi per speciem unius rationis; non enim albedo quae est in pariete per speciem quae est in oculo cognosceretur, nisi esset unius rationis. Sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia entia, et sic de aliis. Ergo bonitas Dei et creaturae sunt unius rationis, et sic univoce bonum de Deo et creatura praedicatur.

AG6

Praeterea, domus quae est in mente artificis et domus quae est in materia, sunt unius rationis. Sed omnes creaturae processerunt a Deo sicut artificata ab artifice. Ergo bonitas quae est in Deo, est unius rationis cum bonitate quae est in creatura; et sic idem quod prius.

AG7

Praeterea, omne agens aequivocum reducitur ad aliquid univocum. Ergo primum agens, quod Deus est, oportet esse univocum. Sed de agente univoco et effectu eius proprio aliquid univoce praedicatur. Ergo de Deo et creatura praedicatur aliquid univoce.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus dicit, quod aeterno et temporali nihil est commune nisi nomen.

Sed Deus est aeternus, et creaturae temporales.

Ergo Deo et creaturis nihil potest esse commune nisi nomen; et sic praedicantur aequivoce pure nomina de Deo et creaturis.

SC2

Praeterea, cum genus sit prima pars definitionis, ablato genere removetur significata ratio per nomen; unde si aliquod nomen imponatur ad significandum id quod est in alio, erit nomen aequivocum. Sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, ut supra ostensum est, videtur quod hoc nomen sapientia aequivoce praedicetur de Deo et creaturis.

SC3

Praeterea, ubi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter praedicari, nisi aequivoce. Sed inter creaturam et Deum nulla est similitudo; dicitur enim Is., XL, 18: cui ergo similem fecistis Deum? ergo videtur quod nihil possit praedicari univoce de Deo et creaturis.

SC4

Sed dicendum, quod licet Deus non possit dici similis creaturae, creatura tamen potest dici similis Deo. Sed contra est quod dicitur Psal. Lxxxii, 2: Deus, quis similis erit tibi? quasi dicat, nullus.

SC5

Praeterea, secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae. Sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia. Ergo homo non potest divinae sapientiae similari per suam sapientiam.

SC6

Praeterea, cum in creatura aliud sit esse, et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse.

Sed ista nomina praedicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam: Deus autem est hoc ipsum quod est suum esse. Ergo per huiusmodi quae dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari; et sic idem quod prius.

SC7

Praeterea, magis differt Deus a creatura quam numerus ab albedine. Sed stultum est dicere numerum similari albedini, aut e converso.

Ergo stultius est dici, quod aliqua creatura sit similis Deo; et sic idem quod prius.

SC8

Praeterea, quaecumque simulantur ad invicem, in aliquo uno conveniunt; quae vero in uno conveniunt, sunt transmutabilia invicem.

Deus autem est omnino intransmutabilis.

Ergo non potest esse aliqua similitudo inter Deum et creaturam.

CO

Respondeo. Dicendum quod impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet: nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis.

Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur.

Item patet quod, etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam praedicationem; licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, - quia unum est ratio alterius, - non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale.

Dato ergo per impossibile quod eiusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo praedicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter.

Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis.

Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce praedicatur.

Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet.

Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure aequivocis, quae Philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio.

Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset.

Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticatae; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, - et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur, - erit fallacia aequivocationis; et sic de omnibus aliis. Et praeterea oportet causatum esse aequaliter simile causae; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoco praedicari, sicut sanum de medicina et animali.

Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoco praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam.

Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate.

In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

RA1



Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de mensura cui mensuratum potest coaequari vel commensurari; talis autem mensura non est Deus, cum in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata.

RA2

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat.

RA3

Ad tertium dicendum, quod magis et minus tripliciter potest considerari, et sic praedicari.

Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur albius pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur, et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus, quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem; et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius, sed quasi principium generis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quanto species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio; sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, in quantum sua essentia est supereminens similitudo rerum, et non adaequata.

RA6

Ad sextum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum: et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eundem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis.

Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et huiusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non enim haec est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem creaturae intelligit; cum iam ex dictis pateat quod nec etiam domus quae est in mente artificis cum domo quae est in materia univoce dicatur domus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum, quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod individuum speciei; agens autem aequivocum habet causalitatem super totam speciem; unde oportet primum agens esse aequivocum.

RC1

Ad primum ergo dicendum, quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Philosophus loquitur de communitate naturaliter et non logice. Ea vero quae habent diversum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis; possunt tamen communicare in aliqua intentione quam considerat logicus. Et praeterea etiam secundum naturalem corpus elementare et caeleste non sunt unius generis; sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen Philosophus non intendit excludere analogicam communitatem, sed solum univocam. Vult enim ostendere quod corruptibile et incorruptibile non communicant in genere.

RC2

Ad secundum dicendum, quod licet diversitas generis tollat univocationem, non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim, secundum quod dicitur de urina, est in genere signi; secundum vero quod dicitur de medicina, est in genere causae.

RC3

Ad tertium dicendum, quod Deus nullo modo dicitur esse similis creaturae, sed e contrario, quia, ut dicit dionysius, in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suae imagini, sed e contrario, propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo, per prius est in homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario.

RC4

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem cap.

Dicit dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendum secundum quantitatem participati, sed aliis duobus modis, sicut supra dictum est.

RC5

Ad quintum dicendum, quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae, similitudine quae attenditur secundum formam unius rationis, sed secundum similitudinem quae est inter causatum et causam, nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium.

RC6

Et similiter dicendum ad sextum.

RC7

Ad septimum dicendum, quod albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aequaliter simulantur.

RC8

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae communicant in genere vel in materia; qualis conditio non est Dei ad creaturas.

¶8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Relativa enim sunt simul, secundum Philosophum.

Sed creatura non potest simul esse cum Deo: Deus enim omnibus modis est prior creatura.

Ergo nulla relatio potest esse inter creaturam et Deum.

AG2

Praeterea, inter quaecumque est aliqua relatio, est etiam eorum aliqua ad invicem comparatio. Sed inter Deum et creaturam non est comparatio; ea enim quae non sunt unius generis, non sunt comparabilia, sicut numerus et linea. Ergo non est aliqua relatio inter Deum et creaturam.

AG3

Praeterea, in quocumque genere est unum relativorum, est etiam aliud. Sed Deus non est in eodem genere cum creatura. Ergo non possunt relative ad invicem dici.

AG4

Praeterea, creatura non potest esse opposita creatori: quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed relativa ad invicem opponuntur.

Ergo non potest esse relatio inter creaturam et Deum.

AG5

Praeterea, de quocumque aliquid de novo incipit dici, aliquo modo potest dici factum.

Ergo sequitur, si aliquid relative ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus; quod est impossibile, cum ipse sit immutabilis.

AG6

Praeterea, omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo aut per se aut per accidens. Sed ea quae important relationem ad creaturam, non praedicantur de Deo per se, quia huiusmodi praedicata ex necessitate et semper praedicantur; nec iterum per accidens.

Ergo nullo modo aliqua talia relativa de Deo praedicari possunt.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit, quod creator relative dicitur ad creaturam, sicut Dominus ad servum.

CO

Respondeo. Dicendum quod relatio in hoc differt a quantitate et qualitate: quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subiecto remanentia; relatio autem non significat, ut boetius dicit, ut in subiecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhaerentes, sed assistentes, quod aequaliter verum est, ut posterius ostendetur.

Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philosophus V phys., quod in ad aliquid non potest esse motus: quia, sine aliqua mutatione eius quod ad aliud refertur, potest relatio desinere ex sola mutatione alterius, sicut etiam de actione patet, quod non est motus secundum actionem nisi metaphorice et improprie; sicut exiens de otio in actum mutari dicimus, quod non esset si relatio vel actio significaret aliquid in subiecto manens.

Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicuius multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus (eius) est minus limitata, unde ad plura se extendit sua causalitas.

Et ideo in libro de causis dicitur, quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.

Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius.

Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aequaliter tamen sibi assimilatas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa relativa sunt simul natura quae pari ratione mutuo referuntur, sicut pater ad filium, Dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam Philosophus dicit, de sensu et sensibili, scientia et scibili.

Et sic patet quod non oportet quod Deus et creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex utraque parte.

Nihilominus autem non est necesse in illis etiam relativis quae sunt simul natura, quod subiecta sint naturaliter simul sed relationes solae.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non omnium est comparatio quorum est relatio ad invicem, sed solum illorum quorum est relatio secundum unam quantitatem vel qualitatem, ut ex hoc possit unum altero dici maius aut melius, vel albius vel aliquid huiusmodi.

Relationum autem diversitates possunt ad invicem referri etiam quae diversorum generum sunt: ea enim quae diversorum generum sunt, sunt ad invicem diversa. Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis: et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium.

RA3

Ad tertium dicendum, quod non oportet subiecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas; ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diversa dicitur. Et tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quae sunt in diversis generibus ad invicem nullo modo coordinata.

RA4

Ad quartum dicendum, quod oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus: quorum primum est quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, in quantum ipsum removet: negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur; oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includit oppositionem contradictionis, ut IV metaph. Dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia, quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum; quod accidit ratione negationis quae includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari potest ut perfectum, sicut patet maxime in relativis aequiparantiae, et in relativis originis, ut aequale, simile, pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliae oppositiones. Ratione quidem primae differentiae potest attendi oppositio relationis inter creaturam et Deum, non autem alia oppositio,- cum ex Deo sit magis creaturarum positio quam earum remotio; est tamen aliqua habitudo, creaturarum ad Deum. Ratione vero secundae differentiae est in ipsis divinis personis (in quibus nihil imperfectum esse potest) oppositio relationi, et non alia, ut posterius, apparebit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit aequale, non quod mutatio per se aequalitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam.

Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat, sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum: causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhaerens utrique.

Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quae est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipse non potest dici factus,- nisi metaphorice,- quia se habet ad similitudinem facti, in quantum de Deo aliquid novum dicitur. Et sic dicimus: Domine, refugium factus es nobis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod huiusmodi relationes cum Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur, est ex parte creaturae, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit, ut Augustinus dicit, sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur.

Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo.

Unde sicut accidit aedificatori quod domus sit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest.

¶9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum huiusmodi relationes, quae sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Aliquae enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, sicut Avicenna dicit de relatione quae est inter ens et non ens. Sed nulla extrema relationis magis ad invicem distant quam Deus et creatura. Ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

AG2

Praeterea, omne illud negandum est ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum: relatio enim illa aliquid creatum erit, si est res quaedam; et ita erit alia relatio ipsius ad Deum pari ratione, et sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad Deum relatio sit res aliqua.

AG3

Praeterea, nihil refertur nisi ad determinatum et unum; unde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium, et pater ad filium, et sic de aliis. Oportet ergo secundum differentiam eorum quae referuntur, esse differentias eorum ad quae fit relatio. Sed Deus est unum ens simpliciter. Ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

AG4

Praeterea, secundum hoc, creatura refertur ad Deum secundum quod ab ipso procedit.

Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem.

AG5

Praeterea, relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil potest esse realiter medium inter Deum et creaturam immediate a Deo creatam. Ergo relatio ad Deum non est aliqua res in creatura.

AG6

Praeterea, Philosophus dicit, quod si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram et sensum. Sed constat quod omnes creaturae sequuntur aestimationem, sive scientiam, sui creatoris. Ergo creaturae omnes substantialiter referuntur ad Deum, et non per aliquam relationem inhaerentem.

AG7

Praeterea, inter quae est maior distantia, minus videtur esse relatio. Sed est maior distantia creaturae ad Deum quam unius creaturae ad aliam. Non est autem relatio creaturae ad creaturam res aliqua, ut videtur, nam cum non sit substantia, oportet quod sit accidens; et ita, quod subiecto insit, et quod ab eo removeri non possit sine mutatione subiecti: cuius contrarium supra de relatione est dictum. Ergo nec relatio creaturae ad Deum est res aliqua.

AG8

Praeterea, sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum et non ens purum, non est aliqua relatio, ut Avicenna dicit. Ergo nec inter ens creatum et ens increatum.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit: quod temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici, non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit; sed plane secundum accidens eius ad quod Deus incipit dici relative. Sed accidens res aliqua in subiecto est. Ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura.

SC2

Praeterea, omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem realiter refertur ad ipsum.

Sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem.

Ergo realiter refertur ad Deum.

CO

Respondeo. Dicendum quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut dicit Commentator in XI metaph., quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit.

Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum.

Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta ut patet V metaph.. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti.

Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi.

Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas,- vel forma substantialis aut materia,- habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in V metaph. Species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem, nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet XII metaph.. Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas ad invicem quae in neutro extremorum aliquid ponat, non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod aliqua relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum; quod non potest dici de ordine creaturarum ad Deum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod relationes ipsae non referuntur ad aliud per aliam relationem sed per se ipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quae habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibidem concludit, quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum.

Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suae substantiae ad nullum genus determinetur, ut supra habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

RA4

Ad quartum dicendum, quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter: ex hoc enim creatura similis denominatur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur mediata realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae; sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminate, ita habitudo realis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod creaturae sequuntur Dei scientiam sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri. Hoc autem modo ponebant, dicentes omnia apparentia esse vera, et rem sequi opinionem et sensum, ut scilicet unicuique hoc esset esse quod ab alio sentiri vel opinari.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo.

In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subiecto agente.

Et ideo nihil prohibet quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius in quo est, quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio huius accidentis tollitur quidem

quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum; et ideo non est simile.

|a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Movens enim realiter refertur ad motum; unde Philosophus, V metaph., ponit relationem moventis et moti ut species praedicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo refertur realiter ad creaturam.

AG2

Sed diceretur, quod movet creaturas sine sui mutatione; et ideo non realiter refertur ad rem motam. Sed contra, unum, relative oppositorum, non est causa quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium; nec ideo Deus est pater, quia est filius. Si ergo movens et motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo Deus non movetur non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum.

AG3

Praeterea, sicut pater dat esse filio, ita creator dat esse creaturae. Sed pater realiter refertur ad filium. Ergo et creator ad creaturam.

AG4

Praeterea, ea quae proprie dicuntur de Deo et non metaphorice, rem significatam ponunt in Deo. Sed inter ista nomina commemorat dionysius hoc nomen Dominus.

Ergo res significata per hoc nomen Dominus, realiter est in Deo.

Haec autem est relatio ad creaturam. Ergo, etc..

AG5

Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, ut patet V metaph.. Sed Deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in Deo est aliqua relatio ad creaturam.

AG6

Praeterea, illud quod movetur, semper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum ut ad movens motum: nam appetibile est movens non motum; appetitus, movens motum, ut dicitur XII metaph.. Cum ergo Deus velit res esse, videtur quod realiter referatur ad creaturam.

AG7

Praeterea, si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit. Sed similiter corpora caelestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea quasi impropotionaliter excedunt. Ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora.

AG8

Praeterea, omnis denominatio est a forma.

Forma autem est aliquid inhaerens ei cuius est. Cum ergo Deus nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipsae relationes aliquid sint in Deo.

AG9

Praeterea, proportio, quaedam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium; sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter movens et motum oporteat esse proportionem. Ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

AG10

Praeterea, cum intellectus sit rerum similitudines, et voces sint signa rerum, ut dicit Philosophus, aliter ordinantur ista apud discipulum, et aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cuius conceptiones voces signant; discipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit; et ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod huiusmodi quae de relationibus praedictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. Ergo apud eum huiusmodi nomina relativa consequuntur conceptiones intellectus sui, quae consequuntur rem; et ita videtur quod huiusmodi relationes sint reales.

AG11

Praeterea, huiusmodi relativa quae de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum,

secundum praedicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existunt. Relinquitur ergo quod sunt relativa secundum esse; et ita videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

AG12

Praeterea, haec est natura relativorum, quod posito uno ponitur aliud, et uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam sit realis.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, V de Trin.: manifestum est Deum relative dici secundum accidens eius ad quod dici Deus aliquid incipit relative. Ergo videtur quod istae relationes dicantur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est; et ita nihil realiter in ipso ponunt.

SC2

Praeterea, sicut scibile est mensura scientiae, ita Deus est mensura omnium rerum, ut Commentator dicit, X metaph.. Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quae in ipso realiter sit, sed potius per relationem scientiae ad ipsum, ut patet per Philosophum, V metaph.. Ergo videtur quod nec Deus dicatur relative ad creaturam propter aliquam relationem quae sit realiter in eo.

SC3

Praeterea, dionysius dicit: in causis et causatis non recipimus conversionem similitudinis: nam effectus dicitur similis causae, non autem e contrario.

Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis et de aliis relationibus. Ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat conversio a Deo ad creaturam: ut quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

CO

Respondeo. Dicendum quod relationes, quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, eiusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus.

Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum.

Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum huiusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte.

Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea depondeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum.

Agentia autem, sive moventia, vel etiam causae, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, in quantum scilicet in ipso effectus vel passione vel motu inductis, attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum quod est possibile, conservant.

Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quae mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos; et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causae provenit ex effectus.

Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam.

Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile.

Et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea.

Et similis ratio est de sensu et sensibili: licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quae patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae: cuius sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivae quae est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et Deorsum. Et ideo huiusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quae tali virtute caret. Similiter nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium; quae est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur.

Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquid bonum accrescit creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit.

Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit.

Unde relinquatur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturae ad ipsum, sicut effectus ad causam.

In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus nec ad locum. Consideravit enim solam relationem quae consequitur quantitatem, non eam quae consequitur actionem et passionem.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod saltem in hoc medio conveniant agens et patiens, movens et motum. Et sic agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum eius.

Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum est; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc quod movens movetur, non est causa quare relatio moventis in eo sit realiter, sed signum quoddam.

Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo et ipsum movet motum; et iterum apparet quod ipsum ad quod movetur, sit quoddam bonum eius, ex quo ad hoc per suum motum ordinatur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod pater dat esse filio sui generis, cum sit agens univocum; non autem tale esse dat Deus creaturae; et ideo non est simile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, Dominus, tria in suo intellectu includit: scilicet, potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad Dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo huius significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit, quod hoc nomen, Dominus, nomen est potestatis; et boetius dicit, quod dominium est potestas quaedam qua servus coercetur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit.

Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non e contrario: ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, et non e contrario. Vel dicendum, quod Deus intelligit res alias intelligendo se; unde relatio divinae scientiae non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam.

RA6

Ad sextum dicendum, quod appetibile quod movet appetitum, est finis; ea vero quae sunt ad finem non movent appetitum nisi ratione finis. Finis autem divinae voluntatis non est aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non sequitur quod res aliae comparentur ad divinam voluntatem sicut movens ad motum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod corpora caelestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod est eadem ratio quantitatis in utrisque; et iterum quantum ad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia moventur mota per actionem mediam quae non est eorum substantia, cum aliquod bonum ipsorum attendatur in hoc quod sunt inferiorum causa.

RA8

Ad octavum dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam, sed sufficit quod significetur per modum formae, grammaticae loquendo. Denominatur enim homo ab actione et ab indumento, et ab aliis huiusmodi, quae realiter non sunt formae.

RA9

Ad nonum dicendum, quod si proportio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionem intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter creatorem et creaturam; in creatura quidem realiter, non autem in creatore.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus, tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quam sint in natura rei, quia unumquodque recipitur in altero per modum recipientis: patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, et materialiter in natura.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis.

Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu.



Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes; relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid huiusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.

RA12

Ad ultimum dicendum, quod licet posito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque, sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ratio enim cui non respondet res, est cassa et vana, sicut boetius dicit.

Sed istae relationes non sunt in Deo secundum rem ut ex praedictis patet. Esset ergo ratio cassa et vana, si essent in Deo secundum rationem.

AG2

Praeterea, quae sunt secundum rationem tantum, non attribuuntur rebus nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus et species et ordo. Sed huiusmodi relationes temporales non attribuuntur Deo secundum quod est in intellectu nostro tantum: sic enim nihil esset dictu, Deus est Dominus, quoniam Deus intelligitur creaturis praeesse; quod patet esse falsum. Ergo huiusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo.

AG3

Praeterea, hoc nomen, Dominus, relationem significat, cum sit relativum secundum esse. Sed Deus est Dominus non secundum rationem tantum. Ergo nec huiusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum.

AG4

Praeterea, nullo intellectu creato existente, Deus adhuc esset Dominus et creator.

Non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente. Ergo Dominus et creator et huiusmodi non important relationes rationis

AG5

Praeterea, id quod est secundum rationem nostram tantum, non fuit ab aeterno.

Sed aliquae relationes Dei ad creaturam fuerunt ab aeterno, sicut relationes importatae in nomine scientiae et praedestinationis. Ergo huiusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum.

SC

Sed contra, est quod nomina significant rationes, sive intellectus, ut dicitur in principio perihier.. Constat autem ista nomina relative dici. Ergo oportet huiusmodi relationes secundum rationem esse.

CO

Respondeo. Dicendum quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere: uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei: has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem.

Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re.

Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus.

Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud.

Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens: sicut cum accipit duo futura, vel unum praesens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istae relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes.

Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine: sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum.

Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quae non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo: sicut cum dicit relationem accidere subiecto; unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud rationis est tantum.

Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud: sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum.

Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in huiusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturae ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur V metaph., ita Deus dicitur relative, quia creaturae referuntur ad ipsum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis quae sunt per rationem inventae, et rebus in intellectu existentibus attributae. Tales autem non sunt relationes istae, sed consequentes modum intelligendi.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquis est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit: ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum; et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod Dominus esset, nullo existente intellectu.

RA4

Unde patet solutio ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod relatio scientiae Dei ad creaturam non est primo et per se, ut dictum est prius, sed ad essentiam creatoris, per quam Deus omnia scit.

|q8 Quaestio 8

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus pater et filius, sint relationes reales vel rationis tantum.

PR2

Secundo utrum relatio in Deo sit eius substantia.

PR3

Tertio utrum relationes constituent et distinguant personas et hypostases.

PR4

Quarto utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus pater et filius, sint relationes reales, vel rationis tantum.

TTB

Et videtur quod non sint reales.

AG1

Quia, ut dicit Damascenus, in substantiali trinitate commune quidem et unum re consideratur, cognitione vero et intellectu est quod diversum vel distinctum est. Sed distinctio personarum fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt rationis tantum.

AG2

Praeterea, boetius dicit: similis est relatio patris ad filium in trinitate, et utriusque ad spiritum sanctum, ut eius quod est idem ad id quod idem est. Sed relatio identitatis est rationis tantum. Ergo et relatio paternitatis et filiationis.

AG3

Praeterea, in Deo ad creaturam non est relatio realis, propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producit, ut Augustinus dicit. Sed multo magis sine mutatione producit pater filium, et filius procedit a patre. Ergo non est aliqua realis relatio patris ad filium in divinis, vel e contrario.

AG4

Praeterea, ea quae non sunt perfecta, Deo non attribuuntur, sicut privatio, materia et motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse intantum quod eam quidam aestimaverunt de secundis intellectis, ut patet per Commentatorem.

Ergo in Deo esse non potest.

AG5

Praeterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cuius est relatio: non enim potest una res alteri inesse sine compositione.

Sed in Deo nulla compositio esse potest.

Ergo in eo non potest esse realis relatio.

AG6

Praeterea, simplicissima seipsis differunt.

Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo seipsis differunt, et non per relationes aliquas; ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas.

AG7

Praeterea, sicut relationes sunt proprietates personarum divinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiae. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. Ergo relationes sunt in Deo secundum rationem et non reales.

AG8

Praeterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur III phys.. Sed substantia divina est perfectissima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deest.

Superfluum est ergo ponere relationes in Deo.

AG9

Praeterea, cum Deus sit summum rerum principium et ultimus finis, ea quae oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quae alia reducuntur: sicut esse mobile reducitur ad immobile, et per accidens ad per se; et propter hoc Deus non movetur, nec est in eo aliquod accidens.

Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod ad se est. Ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum.

AG10

Praeterea, Deum esse per se necesse est.

Sed omne quod est per se necesse esse, est absolutum: relativum enim non potest esse sine correlativo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. Ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

AG11

Praeterea, omnis relatio realis, ut in praecedenti quaestione, est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est: dicimus enim Deum sine quantitate magnum, ut Augustinus dicit.

Numerus etiam in eo non est, ut dicit boetius, quem relatio consequi posset, etsi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, si est relatio realis in Deo, quod competat Deo secundum aliquam eius actionem.

Non autem potest secundum actionem qua creaturas producit, quia in quaestione praecedenti, est habitum quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quae ponitur in divinis, sicut est generare: nam cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti, distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet praeintelligere relationem tali actioni; et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo, si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens quod consequatur actionem eius aeternam vel essentialem quae est intelligere et velle. Sed etiam hoc esse non potest: huiusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quae in Deo reales non sunt,- alias oporteret quod intelligens et intellectum realiter in divinis distinguerentur,- quod patet esse falsum, quia utrumque de singulis personis praedicatur: non solum enim pater est intelligens, sed et filius et spiritus sanctus; similiter et quilibet eorum est in intellectu.

Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, ut videtur.

AG12

Praeterea, ratio naturalis humana potest pervenire ad cognitionem divini intellectus; probatum est enim demonstrative a philosophis quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quae in divinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam trinitas personarum inveniri posset, et sic non esset articulus fidei: nam fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.

AG13

Praeterea, relativa opposita contra alia opposita dividuntur. In Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt. Ergo nec relatio.

SC1

Sed contra. Boetius dicit, quod sola relatio multiplicat trinitatem.

Haec autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei.

SC2

Praeterea, nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse.

SC3

Praeterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sententiam fidei catholicae sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo unius essentiae.

Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur: unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quae a Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicuius in divina essentia subsistentis.

Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur.

Haec tamen distinctio non potest esse rationis tantum: quia ea quae sunt ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari, sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod pater est filius et filius pater, quia, cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personae in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est haeresis sabelliana.

Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit. Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse.

In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens, nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem praeintelligere, et unitas quae essentiae competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio quam importat hoc nomen idem, ut supra dictum est.

Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quae in aliquod patiens transeat: quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est.

Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cuiusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit dionysius, quod in Deo est paternitas perfecta, idest non corporaliter nec materialiter, sed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus.

Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem.

Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, eiusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis.

Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud.

Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.

Si ergo aliquis intellectus sit cuius intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod eius verbum non sit extra essentiam eius, sed ei coessentiale.

Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicuius ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiae servata. Ubi cumque enim est origo alicuius ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte eius quod oritur, quando non accipit eandem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturae a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est.

Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis personis re quidem essentiali est unitas; distinctio vero ratione, id est relatione, quae non differt ab essentia re, sed sola ratione, ut infra patebit.

RA2

Ad secundum dicendum, quod relatio quae est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiae consideretur; sed si consideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes praedictas oportet esse reales.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus non mutatur in productione suae creaturae, ita non mutatur in productione sui verbi: sed tamen creatura non attingit ad essentiam et naturam divinam; unde essentia divina non communicatur creaturae. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturae. Sed verbum producitur ut coessentiale ipsi Deo; et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non per id quod ex alio, sicut patet in scibili et scientia: huiusmodi enim relationes causantur per actum scientis, non per aliquid scibile.

RA4

Ad quartum dicendum, quod relatio habet esse debilissimum quod est eius tantum; sic tamen non est in Deo: non enim habet aliud esse quam esse substantiae, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantiae cui inest; sic autem non est in proposito, ut infra patebit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum personae divinae relationibus distinguantur, non alio differunt quam seipsis, quia relationes sunt ipsae personae subsistentes, ut infra, patebit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod attributa essentialia quae sunt proprietates essentiae, sunt in Deo realiter, et non secundum rationem.

Bonitas enim Dei est res quaedam, et similiter eius sapientia, et ita de aliis, licet ab essentia non differant nisi ratione; sic etiam est de relationibus, ut infra patebit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia eius, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod mobile et accidens reducuntur ad aliquid prius sicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nam consequitur eius operationem quae est eius perfectio; et ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et accidens.

RA10

Ad decimum dicendum, quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum.

Unde cum non dicatur esse necesse per aliud, dicitur esse necesse per se ipsum.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum: quia intellectum non oritur ab intelligente, sed verbum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliquid per simile coniecturare.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum, vel non ens vel ut habens aliquid de non ente: negatio enim est non ens, et privatio est quaedam negatio, et duorum contrariorum alterum semper habet aliquid privationis; unde aliae oppositiones in Deo esse non possunt sicut oppositio relationis, quae ex neutra parte importat imperfectionem.

¶2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum relatio in Deo sit eius substantia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Nulla enim substantia est relatio: haec est quaedam propositio immediata, sicut et haec: nulla substantia est quantitas. Ergo nec divina substantia est relatio.

AG2

Sed dicendum, quod divina substantia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem. Sed contra, ratio cui nihil respondet in re, est cassa et vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. Ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente.

AG3

Praeterea, personae divinae distinguuntur relationibus, sola enim relatio multiplicat trinitatem, ut dicit boetius.

Si ergo personae divinae secundum substantiam non distinguuntur,- relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solum secundum rationem,- sequetur quod personae divinae distinguantur solum secundum rationem, quod est haeresis sabellianae.

AG4

Praeterea, personae divinae non distinguuntur secundum aliquid absolutum, quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam, ex hoc quod ea quae de Deo dicuntur absolute significant eius essentiam, ut bonitas, sapientia, et huiusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod divina substantia, oportebit quod vel personae non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

AG5

Praeterea, si relatio est ipsa substantia Dei, sequeretur quod sicut Deus et sua magnitudo pertinet ad praedicamentum substantiae in divinis,- ex hoc quod Deus est sua magnitudo - ita pari ratione paternitas pertinebit ad praedicamentum substantiae; et sic omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum substantiam; quod est contra Augustinum qui dicit, quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam: dicitur enim Deus ad aliquid, sicut pater ad filium.

AG6

Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subiecto. Sed si relatio est ipsa essentia divina, haec praedicatio erit vera: essentia divina est paternitas; et pari ratione ista: filiatio est divina essentia.

Ergo sequetur quod filiatio est paternitas.

AG7

Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur de alio, quia, secundum Philosophum, quantamcumque differentiam assignaverimus, ostendentes erimus quod non idem. Sed de essentia divina praedicatur quod sit sapiens, quod creet mundum, et huiusmodi; quae non videntur praedicari posse de paternitate vel filiatione. Ergo relatio in divinis non est essentia divina.

AG8

Praeterea, id quod facit distinctionem in divinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

AG9

Praeterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio, cuius est principium relatio in divinis, opponitur unitati, cuius est principium essentia. Ergo relatio et essentia non sunt idem.

AG10

Praeterea, eorum quae sunt idem, in quocumque est unum et aliud. Si ergo essentia divina et paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit et paternitas. Sed essentia divina est in filio. Ergo et paternitas; quod patet esse falsum.

AG11

Praeterea, relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio, sive definitio, est diversorum esse: quia definitio est oratio indicans quid est esse. Ergo aliud erit esse relationis in divinis, et aliud substantiae. Ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter.

AG12

Praeterea, ad aliquid dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, ut dicitur in praedicamentis. Esse ergo relationis est in respectu ad aliud, non autem esse substantiae. Ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse; et sic idem quod prius.

AG13

Praeterea, Augustinus dicit, quod aliquid dicitur in Deo non substantive sed relative. Quod autem substantiam divinam significat, dicitur substantialiter.

Ergo relatio in divinis non significat substantiam divinam; et sic idem quod prius.

AG14

Quod Deus non eo Deus est quo pater est. Sed essentia divina est Deus; paternitate autem est pater. Ergo essentia non est paternitas; et sic relationes in Deo non sunt divina substantia.

SC1

Sed contra. Quidquid est in Deo, Deus est, ut Augustinus dicit.

Sed relatio est in Deo, sicut paternitas in patre. Ergo relatio est ipse Deus, et divina substantia.

SC2

Praeterea, omne suppositum in quo sunt diversae res, est compositum. Sed in persona patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia divina sunt duae res, sequeretur quod persona patris sit composita; quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia.

CO

Respondeo. Dicendum quod, supposito quod relationes in divinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina: alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia, quia omnis res inhaerens alicui praeter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset aeterna, quae non erit substantia divina; quae omnia sunt haeretica.

Ad huius ergo evidentiam sciendum est, quod inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum rationem accidentis: ratio enim accidentis est inesse; et ideo illa dico significari per modum accidentis quae significantur ut inhaerentia alteri, sicut quantitas et qualitas; quantitas enim significatur ut alicuius in quo est, et similiter qualitas. Ad aliquid vero non significatur secundum rationem accidentis: non enim significatur ut aliquid eius in quo est, sed ut ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit Philosophus, quod scientia, in quantum est relatio, non est scientis, sed scibilis.

Unde quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt, ea non esse inhaerentia substantiis, scilicet quasi eis assistentia: quia significantur ad quoddam medium inter substantiam quae refertur, et id ad quod refertur.

Et ex hoc sequebatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est inesse.

Unde etiam quidam theologi, scilicet Porretani, huiusmodi opinionem usque ad divinam relationem extenderunt, dicentes, relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia divina est in personis, sequebatur quod relationes non sunt essentia divina; et quia omne accidens inhaeret, sequebatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc solvebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non praedicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens.

Sed ad hanc opinionem sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secundum rationem: omnis enim res vel est substantia vel accidens.

Unde etiam quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, ut Commentator dicit XI metaph..

Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere, quod relationes divinae non sunt nisi secundum rationem.

Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis; quod est haereticum.

Unde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhaerens, quod tamen non significatur ut inhaerens, sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente, et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter, licet ad aliquid non significetur ut inhaerens, tamen oportet ut sit inhaerens. Et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhaerens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia, quia quidquid est in Deo, est eius substantia. Oportet ergo relationes secundum rem, esse divinam substantiam; quae tamen non habent modum substantiae, sed habent alium modum praedicandi ab his quae substantialiter praedicantur in Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod nulla substantia quae est in genere, potest esse relatio, quia est definita ad unum genus; et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.

RA2

Ad secundum dicendum, quod alia est ratio substantiae et relationis, et utrique respondet aliquid in re, quae Deus est; non tamen aliqua res diversa, sed una et eadem.

Et hoc praecipue convenit quod duabus rationibus respondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem; et sic est in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia. Et ideo sicut ea quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia huiusmodi, ita etiam id quod est proprium realis relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia divina, sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid ut in Deo existens; et propter hoc differentia, quae esset secundum absoluta, redundaret in diversitatem essentiae. Relationes autem divinae, licet significant id quod est divina essentia, non tamen per modum essentiae, quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud.

Unde distinctio quae attenditur secundum relationes in divina, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, ut supra expositum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod licet relatio sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiae, ut supra expositum est; et ideo non dicitur secundum substantiam, quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

RA6

Ad sextum dicendum, quod ratio illa tenet in praedicabilibus per se. Per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem praedicatur, sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se. Cum ergo dicitur: essentia divina est paternitas, non praedicatur paternitas de essentia divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; et similiter nec essentia de paternitate, ut iam dictum est, quia alia est ratio essentiae et relationis.

Et ideo in praedicto processu incidit fallacia accidentis: licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quaedam similitudo accidentis, in quantum ea quae de se invicem praedicantur secundum accidens et differunt ratione, sunt unum subiecto.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in III phys., non oportet quod omnia eadem praedicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid praedicatur de aliquo uno, praedicetur de alio. Sciendum tamen, quod quaedam sunt quae consequuntur proprias rationes essentiae et relationis: sicut quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur, neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quaedam vero non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiae vel relationis; et ista praedicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et huiusmodi sunt adiectiva, et verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere, et velle: huiusmodi enim quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto.

Et ideo propriissime dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut Deus, vel pater bonus, sapiens, creans, et alia huiusmodi; de essentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus, quia huiusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem: Deus enim est bonus, vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod illud quod facit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur, idem re, sed non ratione.

RA9

Ad nonum dicendum, quod unitas essentiae non opponitur distinctioni relationum: unde non sequitur quod relatio et essentia sint causae oppositorum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod quaecumque sunt eadem re et ratione oportet quod in quocumque est unum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quae sunt eadem re, sed non ratione; sicut instans est idem quod est principium futuri et finis praeteriti, non tamen principium futuri dicitur esse in praeterito, sed id quod est futuri principium; et similiter non dicitur quod paternitas est in filio, sed id quod est, scilicet essentia.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentiae. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duae rationes unius rei non demonstrant duplex esse eius sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.



RA12

Ad duodecimum dicendum quod, cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse huius secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod dicuntur relativa de Deo praedicari non substantialiter, quia non praedicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant, sit substantia.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus dicitur non eo Deus quo pater, propter diversum modum significandi divinitatis et paternitatis, ut expositum est.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum relationes constituent et distinguant personas sive hypostases.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Augustinus: omnis res quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo Dominus, et homo servus. Sed personae in divinis dicuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto relativo. Non ergo constituuntur per relationes: nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutivo.

AG2

Sed dicendum, quod praeter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur pater. Sed contra, constat quod pater etiam relative dicitur.

Si ergo praeter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione praeter hoc quod dicitur pater, oportet aliquid in persona ponere quod relative dicatur.

AG3

Praeterea, Augustinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum est, patrem dici ad seipsum; sed quidquid dicitur, ad filium dicitur.

Ergo idem quod prius.

AG4

Sed dicendum, quod illud quod pater est, relatione excepta, est essentia,- sed contra, illud quod est in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ab ipso positis: homo enim per relationem Domini refertur ad servum. Sed essentia non refertur in divinis: neque enim generat neque generatur. Ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conveniat generare vel generari.

AG5

Praeterea, prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. Ergo hypostasis patris non constituitur per relationem qua ad aliud refertur.

AG6

Praeterea, hypostases in divinis perfectiores sunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quae sunt proprietates, constituunt hypostases nec distinguunt.

AG7

Praeterea, prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur ut generationis principium, prius autem est intelligere generationem quam paternitatem: relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in V metaph.

Dicitur. Ergo prius est intelligere hypostasim patris quam paternitatem: ergo non constituitur paternitate; et eadem ratione nec hypostasis filii filiatione.

AG8

Praeterea, nulla forma constituit et distinguit nisi in genere suo, sicut albedo constituit et distinguit secundum qualitatem album a nigro: et similiter longitudo constituit aliquid et distinguit in genere quantitatis.

Ergo et relatio nec constituit nec distinguit nisi in genere ad aliquid. Hypostasis autem significatur in genere substantiae. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

AG9

Praeterea, relatio in divinis est divina essentia.

Si ergo constituit et distinguit hypostasim, aut hoc est in quantum est substantia divina, aut in quantum est relatio. Non in quantum est essentia divina: quia essentia divina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec in quantum est relatio: quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis, sed solum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

AG10

Praeterea, nihil constituit et distinguit seipsum in divinis. Relationes autem sunt ipsae hypostases: sicut enim non differunt divinitas et Deus, ita nec paternitas et pater.

Ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

AG11

Praeterea, non est quaerendum de aliquibus duobus quo distinguantur nisi in aliquo convenient, quo, aliquo superveniente, distinguantur in utroque, sicut animal commune est homini et equo; distinguitur autem animal rationali et irrationali differentiis additis: et ideo quaerere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quae autem in nullo convenient, quo possint modo praedicto distingui, seipsis distinguuntur, et non aliquo distinguente. Sed duae hypostases in divinis non conveniunt nisi in essentia, quae nullo modo relatione distinguitur. Ergo non est dicendum, quod hypostases relationibus distinguantur, sed quod distinguantur seipsis.

AG12

Praeterea, nihil causat quod praesupponit.

Sed relatio praesupponit distinctionem: relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem distinctionem importat.

Ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

AG13

Praeterea, Richardus de sancto victore dicit, quod hypostases in Angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinae non distinguuntur relatione sed origine.

AG14

Praeterea, sicut dicit Damascenus, hypostases divinae suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas patris est genuisse filium, ut Augustinus; et proprietas filii est quod nascatur a patre. Ergo generatione et nativitate pater et filius distinguuntur. Haec autem significant originem. Ergo pater et filius distinguuntur origine et non relatione.

AG15

Praeterea, quaedam relationes sunt in divinis quae nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut aequalitas et similitudo. Ergo nec aliae relationes, ut paternitas et filiatio, distinguunt et constituunt hypostasim.

SC1

Sed contra. Est quod boetius dicit, quod sola relatio in divinis multiplicat trinitatem. Multitudo autem trinitatis constituitur per hypostases constitutas et distinctas. Ergo sola relatio constituit et distinguit personas et hypostases.

SC2

Praeterea, illis solis aliqua distinguuntur quae non communiter de eis praedicantur.

Sed sola relativa singillatim praedicantur de personis divinis et non communiter ut Augustinus dicit. Ergo solum relationibus personae et hypostases in divinis distinguuntur.

CO

Respondeo. Dicendum quod circa hoc sunt duae opiniones: quarum prima est, quod relationes in divinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distinctas et constitutas ostendunt. Ad cuius evidentiam sciendum, quod hoc nomen hypostasis significat substantiam individuum, id est quae non potest de pluribus praedicari. Unde genera et species in praedicamento substantiae, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus praedicantur; socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia praedicantur de uno solo. Si ergo in divinis trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Iudaei et Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud constitutum et distinctivum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quae non sunt Deus, distinctum.

Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus quod est commune tribus personis et ita significatur ut dictum de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis.

Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutum hypostasis in personis, cum ea quae absolute dicuntur de Deo, significantur per modum essentiae.

Oportet ergo ponere distinctivum et constitutum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, relatio et origo, et generatio et paternitas, sive nativitas et filiatio, quae licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione et modo significandi. Primum autem horum est origo secundum intellectum, nam relatio ad originem sequi videtur.

Et ideo ponit haec opinio, quod hypostases in divinis constituentur et distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur, qui est ab alio, et a quo alius; et quod relatio paternitatis et filiationis secundum intellectum consequatur ad constitutionem et distinctionem personarum, et quod per eas distinctio et constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur pater, ostenditur quod sit a quo alius: per hoc vero quod dicitur filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quod hypostases divinae, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta: quia ipsae origines relationem important; sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad generatum.

Sed haec opinio non videtur convenienter posse stare. Distinctivum enim et constitutivum hypostasis potest intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et socrates socrateitate.

Alio modo quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem; sicut si diceremus quod socrates est homo sua generatione, quae est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo quod origo alicuius non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva eius, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit.

Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo.

Impossibile est ergo dici, quod hypostasis filii constituatur sua nativitate, nisi in quantum intelligitur quod nativitas eius terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas, est filiatio.

Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum eiusdem naturae est eadem ratio constitutionis et distinctionis, ideo similiter oportet ex parte patris intelligere quod hypostasis patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate; non autem generatione activa, neque relatione inclusa.

Et haec est secunda opinio, quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases.

Quod hoc modo potest intelligi: paternitas enim est ipsa divina essentia ut probatum est; et pari ratione pater est idem quod Deus. Paternitas ergo constituendo patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia, ita pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo, Deus in quantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et in quantum est pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo patrem, constituit hypostasim.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod personae divinae sunt aliquid, excepto relativo; et hoc aliquid est essentia, quae relative non dicitur.

Sic enim intelligit Augustinus, ut verba eius diligenter inspicienti ostendunt.

RA2

Unde concedimus secundum et tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod relatio etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis: si enim non dicamus, quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen, quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur, etiam per modum informationis: dicimus enim quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiae,- ut ostensum est,- quamvis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relativis, intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta, quae per relationes relative dicuntur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet; unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem eius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quae essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinae nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod de ratione hypostasis duo necesse est esse: quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit, sicut Adam, quando non erant aliae hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen in quantum est ab aliis hypostasibus eiusdem naturae distincta, si per solam huiusmodi generationem aliae hypostases eiusdem naturae originentur; sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus eiusdem naturae priusquam mulier ex eius costa formaretur et eius filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius ergo est intelligere hypostasim patris, in quantum est subsistens, quam generationem; non tamen in quantum est distincta ab aliis hypostasibus eiusdem naturae, quae non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in divinis etsi constituent hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina: relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, in quantum relationes sunt: sic

enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim patris, quod habet in quantum est idem substantiae divinae, praetelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praetelligitur. Ex parte vero filii nulla remanet difficultas, nam nativitas secundum intellectum praecedat hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam: est enim generatio via in substantiam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod, sicut iam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia; et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod relatio, ut dictum est, distinguit in quantum est relatio; constituit autem hypostasim in quantum est divina essentia, et utrumque facit in quantum est divina essentia et relatio.

RA10

Ad decimum dicendum, quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia, sed solum secundum modum significandi; ex quo modo procedit quod intelligimus divinitatem ut constituentem Deum, et Deum ut habentem Deitatem; et similiter est de paternitate et patre: nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod licet in divinis convenientia secundum rem sit in sola unitate essentiae, tamen convenientia secundum rationem attenditur in divinis personis in hoc ipso quod est essentiae supponi. Quae quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quae important suppositum esse in communi: sicut Deus est habens divinitatem. Hoc ergo ipsum quod est esse suppositum divinae naturae, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personae non sint unum suppositum, sed tria; sicut socrates et Plato sunt duo homines licet esse hominem sit eis commune secundum rationem.

Differentia autem quaeritur non solum in illis in quibus est aliquid commune secundum rem, sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis,- quandoque etiam actionis et passionis,- sed distinctionem, quae est secundum ad aliquid, relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli praesupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quae est secundum duplum et dimidium, non praesupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod origine dicit Richardus distingui personas, in quantum distinguuntur per relationes originis.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus pro eodem accipit genuisse filium et esse patrem; et ideo utitur quandoque origine pro relatione.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod relatio similitudinis et aequalitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam praesupponunt. Est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas, et similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum praesupponitur et similitudini et aequalitati.

¶4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Ea enim quae sunt in creaturis, sunt exemplata ab his quae sunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus et proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases.

Ergo et similiter in divinis.

AG2

Praeterea, pater non habet ab eodem quod sit quis et quod sit pater, cum etiam filius sit quis et non sit pater. Remoto ergo a patre quod sit pater, remanet quod sit quis.

Est autem quis in quantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis patris.

AG3

Praeterea, cum quaelibet res intelligatur per suam definitionem, potest unaquaeque res intelligi remoto eo quod in eius definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis.

AG4

Praeterea, Iudaei et gentiles intelligunt in Deo hypostasim: intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem, nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem, et huiusmodi relationes. Ergo remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinis.

AG5

Praeterea, omne quod se habet ex additione, remota additione, remanet id cui fit additio; sicut homo addit supra animal rationale: est enim homo animal rationale; unde remoto rationale, remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim: est enim persona hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit, quod verbum est sapientia genita. Sapientia vero hypostasim supponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a verbo quod sit genitum, remanet hypostasis verbi, et eadem ratione in aliis personis.

AG7

Praeterea, remota paternitate et filiatione secundum intellectum, adhuc remanet in divinis qui ab alio, et a quo alius. Haec autem hypostases designant. Ergo remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

AG8

Praeterea, remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales, cum constituent personas, sunt in divinis sicut differentiae constitutivae. Ergo remotis proprietatibus, remanet genus personae, quod est hypostasis.

AG9

Quod remoto hoc quod est pater, adhuc remanet ingenitus. Sed ingenitus est quaedam proprietas cuius suppositum esse non potest nisi hypostasis. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris.

AG10

Praeterea, sicut relationes sunt proprietates hypostasum, ita attributa sunt proprietates essentiae. Sed remoto per intellectum attributo essentiali, adhuc remanet intellectus divinae substantiae. Boetius enim dicit quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. Ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

AG11

Praeterea, secundum boetium, proprium est intellectus, coniuncta secundum naturam dividere. Proprietas autem et hypostasis sunt realiter coniuncta in Deo. Ergo intellectus potest ea ab invicem separare.

AG12

Praeterea, remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est; sicut remoto accidente potest intelligi subiectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypostasibus esse.

Ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

SC

Sed contra. In divinis distinctio non potest esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus non remanet hypostasis. Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam, et ad aliquid, remotis relationibus non remanent nisi ea quae ponuntur secundum substantiam.

Haec autem sunt quae pertinent ad essentiam; et sic non remanent hypostases distinctae.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut supra dictum est, quidam posuerunt hypostases in divinis non constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum, sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, et sic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis huiusmodi relationibus supra hypostases, dicebant constitui personas; et sic huiusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum, sed non hypostasum.

Et pro tanto apud quosdam huiusmodi relationes personalitates dicuntur; et ideo sicut apud nos, remotis ab aliquo homine his quae ad dignitatem pertinent, quae faciunt eum esse personam, remanet eius hypostasis, ita in divinis, remotis per intellectum huiusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt, quod remanebant hypostases, non tamen personae.

Sed quia iam supra ostensum est quod relationes praedictae et hypostases constituunt et distinguunt, ideo secundum alios dicendum est, quod remotis per intellectum huiusmodi relationibus, sicut non remanent personae, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutivum alicuius, non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates, sicut constituuntur in divinis, ut ostensum est; et ideo non est simile.

RA2

Ad secundum dicendum, quod pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit pater: ab eodem, inquam, secundum rem, et non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differt generale a speciali, vel commune a proprio: sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal et quod sit homo; non enim sunt unius rei plures formae substantiales secundum rem diversae: et tamen ab anima, inquantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal; inquantum vero est anima sensibilis et rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc et equus est animal, sed non est homo, quia non habet animam sensibilem eandem numero quam habet homo: et pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in proposito, quod pater habet quod sit quis et quod sit pater a relatione; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quae est paternitas; et propter hoc etiam filius, in quo est relatio, sed non haec relatio quae est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est pater.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliquid in relatione alicuius potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite sive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite et in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem; sed implicite et in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato rationale: et ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite, secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito; hypostasis enim, communiter sumpta, est substantia distincta: unde cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationem, cum dico hypostasim divinam, oportet quod intelligatur relatione distincta.

Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypostasis quod est homo, cadit tamen in definitione hypostasis divinae.

RA4

Ad quartum dicendum, quod Iudaei et gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam.

Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est eiusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum: et ideo ratio non procedit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae est genus, quod praedicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione eius, loco generis, est subiectum; sicut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subiectum; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal, quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium, remanet idem subiectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero.

Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subiecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur: persona est hypostasis, proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subiectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur: verbum est sapientia genita, ly sapientia supponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim; et ideo in significatione eius non clauditur proprietas, sed oportet quod addatur; sicut si dicam, quod Deus est filius genitus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod qui ab alio et a quo alius, non differunt a paternitate et a filiatione, nisi sicut commune a proprio, quia filius significat eum qui est ab alio per generationem; et pater significat eum a quo alius per generationem; nisi forte dicamus, quod a quo alius et qui ab alio, importent originem, et pater et filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis iam patet quod per origines non constituuntur hypostases, sed per relationes.

RA8

Ad octavum dicendum quod, remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere: quod Deus pater remaneat ingenitus, remota paternitate, nisi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturae, et non proprietatem personae.

Fuit autem eius intentio ostendere quod, remota paternitate, potest remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quidquid est ingenitum, sit pater.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiae, immo intelligitur bonum ut informativum entis; sed proprietas constituit hypostasim; et ideo non est simile.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius; non enim potest dividere animal ab homine. Proprietas autem est de ratione hypostasis, et ideo ratio non sequitur.

RA12

Ad ultimum dicendum, quod remoto eo quod est in aliquo sicut in subiecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est; non autem remoto eo quod est in aliquo sicut pars essentiae eius. Non enim remoto rationali, remanet homo; et similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

|q9 Quaestio 9

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.

PR2

Secundo quid sit persona.

PR3

Tertio utrum in Deo possit esse persona.

PR4

Quarto utrum hoc nomen persona in divinis significet aliquid relativum vel absolutum.

PR5

Quinto utrum numerus personarum sit in divinis.

PR6

Sexto utrum nomen personae convenienter possit pluraliter praedicari in divinis.

PR7

Septimo quomodo termini numerales praedicentur in divinis, utrum scilicet positive, vel remote tantum.

PR8

Octavo utrum in Deo sit aliqua diversitas.

PR9

Nono utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.

TTB

Et videtur quod omnino sint idem.

AG1

Dicit enim Augustinus in VII de Trin., quod idem intelligunt Graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et Latini cum confitentur tres personas. Ergo hypostasis et persona significant idem.

AG2

Sed dicendum, quod persona differt ab hypostasi in hoc quod hypostasis significat individuum cuiuscumque naturae in genere substantiae, persona vero solum individuum rationalis naturae. Sed contra est quod boetius dicit, quod Graeci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturae. Si ergo persona significat individuum rationalis naturae, omnino sunt idem hypostasis et persona.

AG3

Praeterea, nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quae sunt rationalis naturae, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturae non debet habere speciale nomen prae aliis individuis in genere substantiae, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam.

AG4

Praeterea, nomen subsistentiae a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiae, in quibus sunt et accidentia et secundae substantiae, quae sunt genera et species, ut dicitur in praedicamentis. Sola ergo individua in genere substantiae sunt subsistentiae. Individuum autem in genere substantiae est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia quod hypostasis et persona.

AG5

Sed dicendum, quod genera et species in genere substantiae subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut boetius dicit, in lib.

De duabus naturis. Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere.

Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. Sed genera et species sunt solum in alio: sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in praedicamentis.

Non est ergo subsistere, generum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiae; et sic remanet quod subsistentia sit idem quod hypostasis.

AG6

Praeterea, boetius dicit, quod ousia id est essentia, significat compositum ex materia et forma.

Hoc autem oportet esse individuum: nam materia est individuationis principium.

Ergo essentia significat individuum; et sic idem est persona, hypostasis, essentia, et subsistentia.

AG7

Praeterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quae est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per Philosophum.

Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma.

AG8

Sed dicendum, quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet subsistentia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiae. Sed contra universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguitur nomen particularis et universalis: eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, sive sit universalis sive sit particularis.

Ergo nec in genere substantiae debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem: et sic videtur quod praedicta nomina non differant.

SC1

Sed contra. Est quod boetius dicit in commento praedicamentorum quod ousia id est essentia, significat compositum ex materia et forma; ousiosis id est subsistentia, significat formam; hypostasis vero materiam.

Ergo praedicta differunt.

SC2

Praeterea, idem videtur ex hoc quod idem auctor assignat praedictorum nominum differentiam in Lib. De duobus naturis.

CO

Respondeo. Dicendum quod Philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distinguere quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.

Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, est huiusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant.

Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur de subiecto: non enim dicitur quod socrates sit una humanitas.

In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum et per Avicennam, qui dicit, in sua metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex.

Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare.

Sic ergo substantia quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur ousiosis vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re.

Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae.

RA1



Ad primum ergo dicendum quod, ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem; sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo; et ideo verum est quod Augustinus dicit, quod idem significant Graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et Latini cum confitentur tres personas.

RA2

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen hypostasis, in Graeco ex proprietate significationis habet quod significet individuum substantiam cuiuscumque naturae; sed ex usu loquentium habet quod significet individuum rationalis naturae tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat: nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet.

RA4

Ad quartum dicendum, quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere in quantum non est in alio; substare vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod boetius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas; et secundum hoc poterant dici subsistentiae, sed non hypostases. Vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma, non tamen ex materia individuali, sed ex materia communi: definitio enim hominis quae significat eius essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel haec ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiae in rebus materialibus.

RA7

Et per hoc patet solutio ad septimum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod accidentia non individuantur nisi ex suis subiectis. Sola autem substantia per seipsam individuatur, et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiae particulare habet proprium nomen.

RC

Rationes quae sunt in oppositum, concedimus; tamen sciendum, quod boetius aliter accipit ista nomina in commento praedicamentorum, quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in Lib. De duabus naturis.

Attribuit enim nomen hypostasis materiae quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti: nam forma simplex subiectum esse non potest, ut dicit idem boetius in Lib. De Trinit..

Nomen autem ousiosis vel subsistentiae attribuit formae quasi essendi principio, per ipsam enim est res in actu; nomen autem ousia vel essentiae attribuit composito. Unde ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentialia principia.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur quid sit persona.

TTB

Videtur quod inconvenienter definiat eam boetius in Lib. De duabus naturis dicens quod persona est: rationalis naturae individua substantia.

AG1

Nullum enim singulare definitur, ut patet per Philosophum.

Sed persona significat singulare in genere substantiae, ut dictum est. Ergo non potest definiri.

AG2

Sed dicendum, quod licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio personae communis est, et pro tanto persona in communi definiri potest. Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturae, est intentio singularitatis, quae quidem non est in genere substantiae. Ergo non debet in definitione personae poni substantia quasi genus.

AG3

Sed dicendum, quod hoc nomen persona non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subiecto intentionis.

Sed contra est quod Philosophus probat, quod compositum ex subiecto et ex accidente, non potest definiri, sequeretur enim nugatio in definitione, cum enim in definitione accidentis ponatur subiectum, sicut nasus in definitione simi, oportebit quod in definitione compositi ex subiecto et accidente, ponatur bis subiectum: semel pro se, et semel pro accidente. Si ergo persona significat intentionem et subiectum, inconueniens est quod definiatur.

AG4

Praeterea, subiectum huius intentionis communis est aliquod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem et subiectum intentionis, adhuc sequeretur quod, definita persona, definiatur singulare; quod est inconueniens.

AG5

Praeterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiae.

Persona autem est nomen rei et substantiae.

Inconuenienter igitur in definitione personae ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis.

AG6

Praeterea, illud in cuius definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sit species substantiae. Sed persona non est species substantiae, quia condivideretur contra alias substantiae species. Ergo inconuenienter ponitur substantia in definitione personae quasi genus.

AG7

Praeterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personae: esset enim oppositio in adiecto, cum dicitur substantia individua, nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima, nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio cum additur individuum supra substantiam in definitione personae. Inconuenienter ergo substantia ponitur in definitione personae.

AG8

Praeterea, nomen subsistentiae propinquius esse videtur personae quam substantia: dicimus enim in Deo tres subsistentias, sicut et tres personas; non autem dicimus tres substantias, sed unam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam definiri.

AG9

Praeterea, quod ponitur in definitione tamquam genus, multiplicato definito multiplicatur, plures enim homines sunt plura animalia.

Sed in Deo sunt tres personae, non autem tres substantiae. Ergo substantia non debet poni in definitione personae quasi genus.

AG10

Praeterea, rationale est differentia animalis.

Sed persona invenitur in his quae non sunt animalia, scilicet in Angelis et in Deo.

Ergo rationale non debuit poni in definitione personae.

AG11

Praeterea, natura est tantum in rebus mobilibus: est enim principium motus, ut dicitur in II phys.. Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus.

Ergo convenientius fuit in definitione personae ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inueniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus: est enim in hominibus, in Angelis et in Deo.

AG12

Praeterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturae individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona, alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconuenienter definitur persona definitione praedicta.

AG13

Praeterea, humana natura in Christo est rationalis naturae individua substantia: neque enim est accidens, neque universalis substantia, neque irrationalis naturae; non tamen humana natura in Christo est persona: sequeretur enim quod persona divina quae assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam; et sic essent in Christo duae personae, scilicet divina assumens, et humana assumpta; quod est haeresis Nestoriana.

Non ergo omnis individua substantia rationalis naturae est persona.

AG14

Praeterea, anima separata a corpore per mortem, non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturae individua substantia.

Non ergo haec est conueniens definitio personae.

CO

Respondeo. Dicendum quod rationabiliter, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur: quia substantia ex propriis principiis individuatur, et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subiecto. Inter individua

etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est.

Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae.

Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur.

Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari, est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalialia separata.

Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, - ut homo vel animal, - ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut hypostasis vel persona. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut socrates et Plato.

RA2

Ad secundum dicendum, quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi; et hoc modo significat hoc nomen hypostasis naturam generis substantiae ut individuatum; hoc autem nomen persona solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

RA3

Unde patet solutio ad tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum quod, quia essentialia rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus, et hoc modo individuum ponitur in definitione personae, ad designandum individualem modum essendi.

RA6

Ad sextum dicendum quod, cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, - cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima, - sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem.

Unde magis est divisio analogi quam generis.

Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

RA7

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod substantia ponitur in definitione personae prout significat hypostasim, sed cum de ratione hypostasis sit individuum, secundum quod opponitur communitati universalis vel parti, - quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis, - ulterius de ratione personae est individuum, secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim, quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personae.

Sed hoc videtur esse contra intentionem boetii, qui in Lib. De duabus naturis, per hoc quod dicitur individuum, excludit universalialia a ratione personae. Et ideo melius est ut dicatur, quod substantia non ponitur in definitione personae pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam, quae est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: substantia individua rationalis naturae, ac si diceretur hypostasis rationalis naturae.

RA8

Ad octavum dicendum quod, secundum praedicta, ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiae acceptionem.

Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur: substantia enim quae est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subiectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens ut subsistentia. Sed quia nomen substantiae refertur etiam apud Latinos ad significationem essentiae, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias. Graeci vero apud quos est distinctum nomen hypostasis a nomine ousias indubitanter in Deo tres hypostases confitentur.

RA9

Ad nonum dicendum quod, sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas; unam tamen substantiam quae est essentia.

RA10

Ad decimum dicendum, quod rationale est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in Angelis nec in Deo. Boetius autem sumit rationale communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et Angelis et hominibus.

RA11

Ad undecimum dicendum quod natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a Philosopho, sed sicut definitur a boetio: quod natura est unumquodque informans specifica differentia.

Et quia differentia complet definitionem et determinat definitum ad speciem, ideo nomen naturae magis competit in definitione personae,- quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur,- quam nomen essentiae, quod est communissimum.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod individuum, in definitione personae, sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem,- cum praedicetur de pluribus personis,- licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de sancto victore, corrigens definitionem boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit: quod persona est divinae naturae incommunicabilis existentia, ut per hoc quod dicitur incommunicabilis, essentia divina, persona non esse, ostenderetur.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua,- quae est hypostasis,- sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona.

RA14

Ad decimumquartum dicendum quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum in Deo possit esse persona.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim dicit boetius nomen personae sumitur a personando, quia homines larvati personae dicebantur, quia in comoediis vel tragoediis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. Ergo nomen personae non potest dici de Deo, nisi forte metaphorice.

AG2

Praeterea, sicut dicit Damascenus, de nullo eorum quae dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est, per definitionem praemissam.

Ergo persona non competit Deo, ad minus secundum definitionem praedictam.

AG3

Praeterea, Deus non est in aliquo genere; cum enim sit infinitus, sub nullius generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiae.

Ergo persona Deo non convenit.

AG4

Praeterea, in Deo nulla est compositio.

Sed persona significat aliquid compositum; singulare enim humanae naturae, quod est persona, est maximae compositionis; partes etiam definitionis personae demonstrant personam esse compositam. Non est ergo in Deo persona.

AG5

Praeterea, in Deo nulla est materia. Principium autem individuationis materia est.

Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

AG6

Praeterea, omnis persona est subsistentia.

Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. Ergo non est persona.

AG7

Praeterea, persona sub hypostasi continetur.

Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquid accidens, cum hypostasis dicat subiectum accidentis, ut supra dictum est. Ergo in Deo non est persona.

SC

Sed contrarium, apparet per Athanasium in symbolo quicumque vult, etc., et per Augustinum in VII de Trinit., et per communem ecclesiae usum, quae a spiritu sancto edocta non potest errare.

CO

Respondeo. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.

Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod in nomine aliquo est duo considerare: scilicet, illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam, ab aliquo accidente aut actu aut effectu illius rei; quae tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia, vel natura sicut hoc nomen lapis sumitur a laesione pedis, quam tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur. Unde laesio pedis magis pertinet ad etymologiam huius nominis lapis, quam ad eius significationem.

Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur, Deo non competit, sed aliqua proprietas eius secundum similitudinem quamdam, tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur: sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, sed propter fortitudinem quae in leone invenitur. Quando vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens et huiusmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur, non conveniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis a quo impositum fuit nomen personae, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet subsistens in natura intellectuali, competit Deo; et propter hoc nomen personae proprie sumitur in divinis.

RA2

Ad secundum dicendum quod tam nomen personae quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita quod sit definitio eius, quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non definitur.

RA3

Ad tertium dicendum quod, licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium.

RA4

Ad quartum dicendum quod accedit personae, in quantum huiusmodi, quod sit composita, ex hoc quod complementum vel perfectio, quae requiritur ad rationem personae, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus patet. In Deo autem, cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positae in definitione personae non ostendunt aliquam compositionem personae, nisi in substantiis materialibus: individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiae additur, nulla compositio importatur. Unde remanet ibi sola compositio individuae substantiae, id est hypostasis ad naturam: quae duo, in substantiis immaterialibus, secundum rem, sunt idem omnino.

RA5

Ad quintum dicendum quod rebus materialibus, in quibus formae non sunt per se subsistentes, sed materiae inhaerentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formae vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus praedicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuum et personam inveniri.

RA6

Ad sextum dicendum quod, licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum, seorsum accipimus esse eius et substantiam ipsius sub esse eius existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet subesse, a quo imponitur vocabulum subsistendi, Deo non conveniat, tamen per se esse, ad quod significandum imponitur, competit ei.

RA7

Ad septimum dicendum quod, licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases substant.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum hoc nomen persona in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum.

TTB

Et videtur quod significet aliquid absolutum.

AG1

Dicit enim Augustinus, quod cum iohannes dicit: tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus; et quaereretur quid tres essent, responsum est quod sunt tres personae. Sed quid quaerit de essentia.

Ergo hoc nomen persona in divinis significat essentiam.

AG2

Praeterea, in eodem Lib. Augustinus dicit, quod idem est Deo esse quod personam esse. Sed esse in divinis significat essentiam, et non relationem. Ergo et persona.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit ibidem: ad se proprie dicitur persona, non ad filium vel spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus et bonus et iustus. Sed haec omnia essentiam significant, et non relationem. Ergo et persona.

AG4

Praeterea, Augustinus ibidem dicit quod, quamvis commune est illis, scilicet patri et filio et spiritui sancto, nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tamen illis commune est personae vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. Ergo persona in divinis non significat relationem.

AG5

Sed dicendum, quod persona est commune ratione et non re in divinis. Sed contra, in divinis non est universale; unde Augustinus in eodem libro improbat opinionem illorum qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species; persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione et non re, est commune per modum universalis. Ergo persona non est commune in divinis ratione tantum, sed etiam re; et ita non potest significare relationem.

AG6

Praeterea, nullum nomen significat res diversorum generum, nisi aequivoce: acutum enim aequivoce dicitur in saporibus et magnitudinibus.

Manifestum est autem quod persona in Angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit aequivoce dictum.

AG7

Praeterea, quod accidit rei significatae per nomen, est extra significationem nominis; sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen persona est substantia individua rationalis naturae; quia ratio quam significat nomen, est definitio, secundum Philosophum, in IV metaph.: substantiae autem tali accidit ad aliud referri.

Relatio ergo est extra significationem huius nominis persona.

AG8

Praeterea, nullum nomen potest intelligi de aliquo vere praedicari, cui non intelligitur convenire res significata per nomen; sicut non potest intelligi esse homo quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Iudaei autem et Pagani confitentur Deum esse personam; non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. Ergo hoc nomen persona in divinis non significat huiusmodi relationes.

AG9

Sed dicendum, quod Iudaei et Pagani erroneam habent opinionem de Deo; unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum.

Sed contra, error opinionis non variat nominis significationem, nec etiam veritas.

Si ergo apud errantes de Deo nomen persona non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

AG10

Praeterea, voces, secundum Philosophum, sunt signa intellectuum: intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine persona est in intellectu substantiae primae. Ergo hoc nomen persona significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen persona non significat relationem, sed aliquid absolutum.

AG11

Sed dicendum, quod hoc nomen persona significat relationem per modum substantiae.

Sed contra, haec propositio est immediata: nulla relatio est substantia, sicut et haec: nulla quantitas est substantia, sicut patet per Philosophum.

Si ergo hoc nomen persona significat substantiam, ut probatum est, impossibile est quod significatum eius sit relatio.

AG12

Praeterea, opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personae est substantia, quae est ens per se, impossibile est quod sit ad aliud.

AG13

Praeterea, omne nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod consignificat, sicut Dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen persona non refertur ad aliud. Ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

AG14

Praeterea, persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam.

Ergo hoc nomen persona significat essentiam, et non relationem.

AG15

Sed dicendum, quod hoc nomen significat unum distinctum, et quia distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem. Sed contra, filius et spiritus sanctus dicuntur distinguere in divinis secundum modum originis: nam filius procedit per modum intellectus, ut verbum, sed spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in divinis; et sic non oportet quod persona relationem significet.

AG16

Praeterea, si relatio in divinis est distinguens; persona autem est quid distinctum, non distinguens; non significabit relationem nomen personae.

AG17

Praeterea, relationes in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem significat aliquid substans proprietati. Non ergo significat relationem.

AG18

Praeterea, quatuor sunt relationes in divinis: scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio: innascibilitas enim, quae est quinta notio, non est relatio. Sed hoc nomen persona nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de filio; si filiationem, non diceretur de patre; si autem processione spiritus sancti, non diceretur neque de patre neque de filio; si vero communem spirationem, non diceretur de spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen persona.

SC1

Sed contra. Boetius dicit, quod omne nomen, ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen persona. Ergo hoc nomen persona relationem significat.

SC2

Praeterea, sub persona in divinis continentur pater et filius et spiritus sanctus.

Sed haec nomina relationem significant. Ergo et nomen personae.

SC3

Praeterea, nullum absolutum distinguitur in divinis. Sed persona distinguitur. Ergo non est absolutum, sed relativum.

CO

Respondeo. Dicendum quod hoc nomen persona habet commune cum nominibus absolutis in divinis quod de qualibet persona praedicatur, nec secundum nomen ad aliud defertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter praedicatur. Et ideo videtur quod utraque significatio et relativi et absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personae pertineat est diversimode a diversis assignatum.

Dicunt enim quidam quod persona significat utrumque, sed per modum aequivocationis.

Dicunt enim quod hoc nomen persona, quantum est de se, absolute significat essentiam, tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen Deus, aut bonus, aut magnus: sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen persona a sanctis patribus in nicaeno Concilio, ut quandoque possit sumi pro relativo, et praecipue in plurali, cum dicimus quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres personae, vel cum termino partitivo adiuncto, ut cum dicitur: alia est persona patris, alia filii; vel cum dicitur: filius est alius a patre in persona. In singulari autem cum absolute praedicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur: pater est persona, vel filius est persona.

Et haec videtur esse opinio magistri in I sententiarum.

Sed non videtur sufficienter dici: non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessionem verae fidei exprimendam; et praecipue quia dedissent occasionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen persona significat essentiam absolute.

Et ideo alii dixerunt quod simul significat essentiam, et relationem, sed non aequaliter; sed unum in recto, et aliud in obliquo.

Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quidam e converso.

Sed neutri dubitationem solvunt: quia si essentiam in recto significant, non deberet pluraliter praedicari; si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis praedicari.

Et ideo alii dixerunt quod significat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam et relationem ex aequo, et neutrum circa aliud ponitur.

Sed hoc non est intelligibile: quia quod non significat unum nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut dicit Philosophus in IV metaph..

Et ideo alii dixerunt quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est videre, cum relationes non determinant essentiam in divinis.

Et ideo alii dixerunt quod non significat absolutum, sive substantiam quae est essentia, sed quae est hypostasis: hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est, sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur.

Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel subsistentiae, quam nomen personae.

Et ideo ad evidentiam huius quaestionis sciendum, quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum.

Id autem cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen; sicut hoc nomen animal significat substantiam animatam sensibilem, et album significat colorem disgregativum visus: homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam eius, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi.

Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum: id quod erat suppositum, fit significatum, determinatione apposita ad commune: animal enim rationale significat hominem.

Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen persona communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individua rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli, oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae.

Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individua materialem individuatam et ab aliis diversum, ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana.

Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod eius essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens esse essentiam, ut Deitas et Deus: ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens.

Patet ergo quod persona, communiter sumpta, significat substantiam individua rationalis naturae; persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum.

Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, id est ut significatur hoc nomine pater, non ut significatur hoc nomine paternitas.

Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod quid non solum quaerit de essentia sed quandoque etiam de supposito, ut: quid natat in mari? piscis. Et sic, ad quid respondendum est per nomen persona.

RA2

Ad secundum dicendum quod, propter modum significandi huius nominis persona, dicit Augustinus: idem est Deo esse quod persona esse. Non enim significat per modum relationis, sicut pater et filius.

RA3

Ad tertium dicendum quod hoc provenit ex formali significatione personae quod ad se dicitur et ad aliud non refertur.

RA4

Ad quartum dicendum quod essentia est communis re in divinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut et hoc nomen relatio.

RA5



Ad quintum dicendum quod in divinis nihil est diversificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unum esse. Hoc autem est contra rationem universalis; et ideo non est ibi universale, licet sit ibi unum secundum rationem, et non secundum rem.

RA6

Ad sextum dicendum quod, hoc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem huius communis, quod est persona. Diversa autem suppositio non facit aequivocationem, sed diversa significatio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen persona, non tamen accidit personae divinae, sicut ostensum est.

RA8

Ad octavum dicendum, quod obiectio illa procedit de formali significatione nominis, et non de materiali.

RA9

Et similiter dicendum ad nonum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens.

Relativum autem in divinis non excludit absolutum quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ista propositio, nulla relatio est substantia, est immediata, si accipiatur relatio et substantia quae sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicuius generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Unde non distinguitur in eo secundum rem relatio et substantia.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod per se existens opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod unum in divinis se habet communiter ad essentiam et relationem; dicimus enim quod essentia est una, et quod pater est unus.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod forte modus ille processionis diversus,- quo dicitur filius procedere per modum intellectus, spiritus sanctus vero per modum voluntatis,- non sufficit ad distinguendum personaliter spiritum sanctum a filio, cum voluntas et intellectus non distinguantur personaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestum est quod uterque a patre per relationem distinguitur, prout unus eorum procedit a patre ut genitus, alius ut spiratus; et hae relationes constituunt eorum personas.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut relatio significat ut distinguens in divinis, ita relatum significatur ut distinctum. In Deo autem non est aliud relatio et relatum, sicut nec essentia et quod est; et ideo nec distinguens et distinctum in Deo differunt.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod proprietas in divinis non est accidentaliter, sed est idem secundum rem ei cuius est proprietas; sed differt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietas, sed prout est proprietati et essentiae subsistens.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet universale non possit esse praeter singularia, potest tamen intelligi, et per consequens significari.

Et propter hoc sequitur, si non est aliquod singularium, quod non sit universale.

Non tamen sequitur, si non intelligitur aut significatur aliquod singularium, quod non intelligatur vel significetur universale: hoc enim nomen homo non significat aliquem singularium hominum, sed solum hominem in communi; et similiter hoc nomen persona, etsi non significet paternitatem neque filiationem neque communem spirationem aut processionem, tamen significat relationem in communi, per modum iam dictum, sicut et hoc nomen relatio suo modo.

¶a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum numerus personarum sit in divinis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim boetius: hoc vere unum est in quo nullus est numerus. Sed Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus.

AG2

Sed dicendum, quod in Deo non est numerus simpliciter, sed numerus personarum.

Sed contra, semper ad secundum quid sequitur simpliciter, quando determinatio non est diminuens; sequitur enim: est homo albus; ergo est homo; sed non sequitur: est homo mortuus; ergo est homo. Sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. Ergo sequitur, si est in divinis numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter.

AG3

Praeterea, uni opponitur multitudo, secundum Philosophum.

Sed opposita non insunt eidem. Cum ergo in Deo sit summa unitas, non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas.

AG4

Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates, ibi est multiplex esse: aliud enim est esse huius unitatis, et aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex essentia; quod patet esse falsum.

AG5

Sicut unum est indivisum, ita multitudo non est sine divisione. Sed in Deo non potest esse aliqua divisio, cum non sit ibi aliqua compositio. Ergo non potest esse in divinis aliquis numerus.

AG6

Praeterea, omnis numerus habet partes: componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non sunt aliquae partes, cum non sit ibi compositio.

Ergo in Deo non est numerus.

AG7

Praeterea, illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam constituta est, secundum illud sap.

Cap. XI, 21: omnia in numero, pondere et mensura constituisti. Numerus ergo non debet poni in divinis.

AG8

Praeterea, numerus est species quantitatis.

In Deo autem non est aliqua quantitas; propter quod si aliquid quantitatem significans in divinam praedicationem venerit, mutatur in substantiam, ut dicit boetius.

Aut ergo numerus nullo modo est in divinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem.

AG9

Praeterea, ubicumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum et diminutum, multiplicatio et divisio, et alia huiusmodi quae consequuntur numerum. Haec autem in Deo esse non possunt. Ergo in Deo non potest esse numerus.

AG10

Praeterea, omnis numerus finitus est.

Quod ergo infinitum, non est numerabile. Ergo cum Deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus.

AG11

Sed dicendum, quod Deus etsi est infinitus nobis, est tamen finitus sibi. Sed contra, verius competit Deo quod competit ei secundum seipsum quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus, quam infinitus; quod patet esse falsum.

AG12

Praeterea, secundum Philosophum, numerus est multitudo mensurata per unum. Deus est mensura non mensurata. Ergo in Deo non est numerus.

AG13

Praeterea, in omni natura quae non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturae: propter hoc enim possibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium, quae non sunt de ratione naturae communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei.

Sed in Deo est idem natura et suppositum, quia ipsum esse divinum,- quod est natura divina,- est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personae.

AG14

Praeterea, persona est nomen rei. Ergo ubi non est numerus rerum, non est numerus personarum. Sed in Deo non est numerus rerum; dicit enim Damascenus, quod in divinis pater et filius et spiritus sanctus re quidem sunt unum, ratione autem et cogitatione differunt. Ergo in Deo non est numerus personarum.

AG15

Praeterea, impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione: Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personae, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio; quod simplicitati divinae repugnat.

AG16

Praeterea, absolutum perfectius est quam relatum. Sed proprietates absolutae, idest attributa essentialia, ut sapientia, iustitia et huiusmodi, non constituunt in Deo plures personas. Ergo nec proprietates relativae, ut paternitas et filiatio.

AG17

Praeterea, ea quibus aliqua ab invicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentiae constitutivae ipsorum. Si ergo personae in divinis relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiae constitutivae personarum; et ita in personis divinis erit aliqua compositio, cum differentia adveniens generi constituat speciem.

AG18

Praeterea, ea quae distinguuntur per formas specie differentes, necesse est specie differre; sicut homo et equus differunt specie sicut rationale et irrationale. Paternitas autem et filiatio sunt relationes specie differentes.

Ergo si personae divinae solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant; et ita non erunt unius naturae, quod est contra fidem.

AG19

Praeterea, non est intelligibile quod aliqua sint supposita diversa, quorum est unum esse. Sed in divinis non est nisi unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita vel plures personae.

AG20

Praeterea, cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito divinae naturae. Impossibile est autem quod haec actio, cum sit una, proveniat a pluribus suppositis, quia una actio non est nisi ab uno agente. Ergo impossibile est quod divinae naturae sint plura supposita sive plures personae.

AG21

Praeterea, diversitas proprietatum non facit diversa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus et ille niger, est hoc suppositum humanae naturae aliud ab illo. Sed per diversitatem materiae individualis, quae est substantia individuorum, hoc suppositum est aliud ab illo.

Si ergo in divinis non est distinctio nisi per proprietates relativae, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum.

AG22

Praeterea, supremae creaturae sunt Deo similiores quam infimae. In infimis autem creaturis sunt plura supposita in una natura, non autem in supremis sicut in corporibus caelestibus. Ergo nec in Deo sunt plures personae in una natura.

AG23

Praeterea, quando tota perfectio speciei invenitur in uno supposito, non sunt plura supposita illius naturae, sicut Philosophus probat, quod est unus tantum mundus, quia constat ex tota sua materia.

Tota autem perfectio divinae naturae invenitur in uno supposito. Non ergo sunt plura supposita vel personae in una natura.

AG24

Sed dicendum, quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in divina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse iucunda possessio, ut dicit boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum seipsum.

Sed contra, plenitudinem gaudii et amoris habere in alio, est eius qui non habet bonitatis sufficientiam in seipso. Unde Philosophus dicit, quod mali, qui non habent delectabile in seipsis, quaerunt cum aliis conversari; boni autem quaerunt conversari secum, quasi in seipsis causam iucunditatis habentes. Divina autem natura non potest esse absque omni sufficientia bonitatis. Ergo cum unum suppositum divinae naturae habeat in se omnem plenitudinem gaudii et amoris, non propter hoc oportet ponere in divinis plura supposita vel plures personas.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I ioan.

Cap. V, 7: tres sunt qui testimonium dant in caelo: pater, verbum et spiritus sanctus.

SC2

Praeterea, Athanasius dicit in symbolo: totae tres personae aeternae sibi sunt et coaequales. Ergo est in divinis numerus personarum.

CO

Respondeo. Dicendum quod pluralitas personarum in divinis est de his quae fidei subiacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente.

Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit: hoc credendo, scilicet pluralitatem personarum in divinis, incipe, percurrere, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.

Ad manifestationem ergo aliqualem huius quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo.

Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta.

Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cuius signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiae sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur.

Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione eius, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis.

De ratione autem eius quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus.

Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima.

Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus quo mediante significat rem: ut cum dico, homo vel homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit se ipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere.

Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani.

Possimus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis: aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum.

Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum.

Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia repraesentans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum.

Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere.

Intelligere autem Dei est esse eius; unde verbum quod procedit a Deo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eandem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitum et filius.

Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius eius, nisi metaphorice.

Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, et est alterius naturae, subtracta a divino verbo naturae differentia, ut ostensum est, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio. Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod pater, et per hoc pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae, ut ex praecedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit.

RA2

Ad secundum dicendum quod, licet personae, in quantum sunt subsistentes, non habeant quod diminuunt de ratione numeri, habent hoc tamen in quantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habent de ente inter omnia genera.

RA3

Ad tertium dicendum, quod unitas et pluralitas attribuuntur Deo non secundum idem, sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas; vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant; ubi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab invicem distinguantur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quaelibet distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam.

Unde, sicut in Deo non est divisio secundum absoluta,- quae sine compositione esse non potest,- sed solum distinctio relationum; ita non est in Deo pluralitas quantum ad absoluta, sed solum quantum ad relationes, ut iam dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod unitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus; si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in rebus numeratis.

Diversae autem relationes in divinis non sunt partes, sicut paternitas et filiatio non sunt partes socratis, quamvis sit pater et filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

RA7

Ad septimum dicendum, quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero essentialium principiorum. Talis autem non est numerus personarum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod numerus qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum,- quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse,- ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subiectum arithmeticae, cuius principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quae opponitur uni quod convertitur cum ente; quae quidem causatur ex divisione formali, quae est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod illae passionem consequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum est.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiae et huiusmodi: unde in Ps. Cxlvii, 5, dicitur, quod sapientiae eius non est numerus; sed processio in divinis, secundum quam multiplicantur personae divinae, non est in infinitum; non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in lib.

De Trinit.; et ideo nec personarum numerus est infinitus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita, in quantum comprehendit seipsum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensurae.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in rebus creatis principia individuantia duo habent: quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae: ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia: ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est pater.

Et ex hoc est etiam quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur, quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen, ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod si pater et filius et spiritus sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero praedicari: sicut vestis et tunica de se invicem praedicantur; et similiter pater esset filius, et e converso; quod est haeresis sabellianae. Unde dicendum est, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in Lib. I de doctr.

Christ., si tamen res pro re relativa accipiatur; si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. Et hoc modo sumendum est quod Damascenus dicit, quod sunt unum re. Quod autem dicit, quod ratione tantum distinguuntur, communiter exponitur, id est relatione. Nam ratio etsi per comparisonem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in divinis, tamen ab essentia divina non differt nisi ratione; cum hoc etiam relatio inter omnia genera debiliori modo res est.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod pluralitas rerum in divinis est pluralitas relationum subsistentium oppositarum, ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam ratio, comparata ad essentiam divinam, non differt re, sed ratione solum; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas nec aliud essentialium attributorum; sed per comparisonem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio; quia relationes oppositae, in quantum huiusmodi, ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis in quantum distincta sunt.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod attributa essentialia nullam ad invicem habent oppositionem sicut relationes; et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur; distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod in divinis non differt quod significatur per modum formae et quod significatur per modum suppositi: ut divinitas et Deus, paternitas et pater; et ideo non oportet quod, licet proprietates relativae sint quasi differentiae constituentes personas, faciant compositionem aliquam cum personis constitutis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet pater et filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione, non tamen oportet quod pater et filius quasi specie differant in divinis: quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Non enim istae relationes se habent ad divinas personas ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina, in qua filius est similis patri: nam generans generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut ergo socrates et Plato licet non distinguerentur ab invicem individualiter nisi albedine et nigredine, quae sunt diversae qualitates secundum speciem, non tamen specie differunt: quia id quod est species albo et nigro, non est species socrati et Platoni; ita nec sequitur quod pater et filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem: licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species et genus.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod omnino concedendum est quod in divinis non sit nisi unum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, et praecipue in Deo, cuius esse est sua essentia. Relationes autem quae distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiae, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiae, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod operatio egreditur ab agente ratione formae vel virtutis, quae est principium operationis; et ideo nihil prohibet a tribus personis, quae sunt unius naturae et virtutis, unam creationem procedere: sicut si trium calidorum esset unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod formae individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis; et ideo non est simile.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae, quod non accidit in divinis; unde ratio non sequitur.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum quod, licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi, tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit ac si divinae personae per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet pater in filio, esset in aliquo extrinseco, et non haberet pater hoc in seipso; sed quia filius est in patre ut verbum ipsius, non posset esse patri plenum gaudium de seipso nisi in filio; sicut nec homo de seipso gaudet nisi per conceptionem quam de seipso habet.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum nomen personae convenienter possit praedicari pluraliter in divinis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Persona enim est substantia, ut ex definitione boetii patet. Sed substantia non praedicatur pluraliter in divinis.

Ergo nec persona.

AG2

Praeterea, alia nomina absoluta praedicantur tantum singulariter in divinis, ut sapiens, bonus et huiusmodi. Sed hoc nomen persona est nomen absolutum. Ergo non debet praedicari pluraliter in divinis.

AG3

Item, nomen personae a subsistendo sumi videtur, cum significet individuum in genere substantiae, et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quae non multiplicatur in divinis.

Ergo nec nomen personae pluraliter potest praedicari.

AG4

Sed dicendum, quod licet subsistere sumatur ab essentia, tamen dicere possumus quod in divinis sunt tres subsistentes, et similiter quod tres personae. Sed contra, ea quae significant essentiam in divinis, non possunt praedicari pluraliter, nisi sint adiectiva, quae non trahunt numerum a forma significata, sed a suppositis, cum e converso sit in substantivis. Unde dicimus, quod in Deo sunt tres aeterni, si ly aeterni adiective sumatur; si vero substantive, tunc verum est quod Athanasius dicit in symb. Quod non sunt tres aeterni, sed unus aeternus. Hoc autem nomen persona est substantivum, non adiectivum. Ergo non debet praedicari in plurali.

AG5

Praeterea, licet adiectiva essentialia praedicentur pluraliter in divinis, tamen formae significatae non praedicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres aeternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres aeternitates. Etsi ergo aliquo modo possit dici quod sint tres personae in divinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates.

AG6

Praeterea, sicut Deus significat divinitatem habentem, ita persona divina significat subsistentem in divinitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes in divinitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hac ratione potest dici quod in divinis sint tres personae, similiter poterit dici quod sint ibi tres dii, quod est haereticum.

AG7

Praeterea, boetius dicit, quod ideo non sunt tres dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate.

Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia, ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter praedicari in divinis.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit, quod quaerentibus quid tres essent pater et filius et spiritus sanctus, responsum est, quod sunt tres personae. Ergo persona pluraliter in divinis praedicatur.

SC2

Praeterea, Athanasius dicit, ubi Sup., quod alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti. Distinctio autem est causa numeri. Ergo persona pluraliter debet praedicari in divinis.

CO

Respondeo. Dicendum quod nomina substantiva, sicut iam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adiectiva vero a suppositis. Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant per modum substantiae, adiectiva vero per modum accidentis quod individuatur et multiplicatur per subiectum, substantia vero per seipsam.

Cum ergo hoc nomen persona sit substantivum, oportet ex forma significata ipsius considerare, utrum possit pluraliter praedicari.

Forma autem significata nomine personae non est natura absolute: quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personae humanae, quod patet esse falsum; sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura, sicut ex praemissis patet.

Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures, oportet quod nomen personae pluraliter praedicetur in divinis; sicut etiam in humanis pluraliter praedicatur nomen personae propter pluralitatem principiorum individuantium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod persona est substantia individua, quae est hypostasis; et hoc pluraliter praedicatur, sicut patet ex usu Graecorum.

RA2

Ad secundum dicendum, quod nomen personae est absolutum ex modo significandi; significat tamen relationem, sicut ex praemissis patet.

RA3

Ad tertium dicendum, quod nomen personae non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod forma significata per nomen personae non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis; et ideo pluraliter praedicatur, licet sit nomen substantivum: et propter hoc etiam, quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis, dicuntur esse plures personalitates.

RA5

Unde patet solutio ad quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod hoc nomen persona significat subsistentem in natura divina, cum distinctione et incommunicabilitate; hoc autem nomen Deus significat habentem divinam naturam nihil importans de distinctione vel incommunicabilitate; ideo non est simile.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis, - quia non est nisi una divinitas numero, - persona tamen divina differt a persona divina differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in divinis etiam proprietas distinguens personas.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive vel remote tantum.

TTB

Et videtur quod positive.

AG1

Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. Ergo et qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, et ita non est haereticus.

AG2

Praeterea, secundum dionysium in lib.

De divin. Nom., tribus modis dicitur aliquid de Deo: scilicet per negationem, per eminentiam et per causam.

Quocumque autem istorum modorum termini numerales praedicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant. Quod quidem manifestum est, si quidem praedicentur per eminentiam vel per causam similiter autem et si praedicentur negative. Non enim sic aliqua negantur de Deo, ut idem dionysius dicit, quasi omnino ei desint, sed quia non eodem modo ei conveniunt sicut et nobis.

Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant.

AG3

Praeterea, quidquid praedicatur de Deo et creaturis, nobiliori modo de Deo quam de creaturis praedicatur. Termini autem numerales de creaturis praedicantur positive. Ergo multo magis de Deo.

AG4

Praeterea, multitudo et unitas importata per terminos numerales, secundum quod praedicatur de Deo, non sunt in intellectu tantum: quia sic non essent tres personae in Deo nisi secundum intellectum; quod pertinet ad haeresim sabellianam. Ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo secundum rem; et ita positive de Deo dicuntur.

AG5

Praeterea, sicut unum est in genere quantitatis, ita bonum est in genere qualitatis; in Deo autem nec est quantitas nec qualitas nec aliquod accidens; et tamen bonum non praedicatur de Deo remote sed positive. Ergo similiter unum, et per consequens multitudo, quam constituit unum.

AG6



Praeterea, quatuor prima entia dicuntur, scilicet ens, unum, verum et bonum. Sed tria eorum, scilicet ens, verum et bonum, dicuntur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

AG7

Praeterea, multitudo et magnitudo pertinent ad duas species quantitatis, quae sunt discreta quantitas et continua. Sed magnitudo praedicatur de Deo positive, cum dicitur Ps. Cxlvi, 5: magnus Dominus et magna virtus eius. Ergo et multitudo et unum.

AG8

Praeterea, creaturae Dei similitudinem praeferunt, secundum quod in eis vestigium divinitatis apparet. Sed secundum Augustinum, quaelibet creatura vestigium quoddam divinae trinitatis in se habet, in quantum est aliquid unum et specie formatur et ordinem aliquem habet. Ergo creatura est una ad similitudinem Dei. Sed unum praedicatur de creatura positive: ergo et de Deo.

AG9

Praeterea, si unum praedicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, et non nisi multitudinem. Multitudinem autem non removet; non enim sequitur, si est una persona, quod non sint plures. Unum ergo non dicitur remotive de Deo, et per consequens nec multitudo.

AG10

Praeterea, privatio nihil constituit.

Unum autem constituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

AG11

Praeterea, nulla privatio est in Deo, quia privatio omnis pertinet ad defectum.

Unum autem praedicatur de Deo. Ergo non significat privationem.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit, quod quidquid praedicatur de Deo, praedicatur secundum substantiam, vel secundum relationem. Et boetius etiam dicit, quod omnia quae veniunt in divinam praedicationem, mutantur in substantiam praeter ad aliquid.

Si ergo termini numerales praedicantur de Deo, oportet quod significant substantiam vel relationem; et ita oportet quod positive de Deo praedicentur.

AG13

Praeterea, unum et ens convertuntur et videntur esse synonyma. Sed ens praedicatur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

AG14

Praeterea, si unum praedicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tamquam sibi oppositam. Hoc autem non potest esse, cum multitudo constituatur ex unitatibus; unum autem oppositorum non constituitur ex alio. Ergo unum non praedicatur de Deo remotive.

AG15

Praeterea, si unum dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod unum opponatur multitudini, sicut privatio habitui.

Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem, quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit prior uno secundum naturam et secundum rationem; quod videtur inconveniens.

AG16

Praeterea, si unum et multa in divinis praedicantur remotive, oportet quod unum removeat multitudinem et multitudo removeat unitatem. Hoc autem est inconveniens, quia sequeretur circulus unius et multi, ut dicatur, quod unum est quod non est multa, et multa sunt quae non sunt unum; et sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo dicendum, quod unum et multa in Deo dicantur privative.

AG17

Praeterea, unum et multa cum se habeant ut mensura et mensuratum, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppositis utrumque dicitur positive. Ergo tam unum quam multa positive praedicantur de Deo.

SC1

Sed contra. Dionysius dicit, IV de divin.

Nominibus: unitas laudata et trinitas, quae est super omnia divinitas, non est neque unitas neque trinitas quae a nobis aut alio quodam existentium sit cognita. Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit: quaesivit humana inopia quid tria diceret, et dixit substantias sive personas.

Quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit sed singularitatem noluit. Sunt ergo huiusmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

SC3

Praeterea, unum et multitudo, sive numerus, sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quantitas, cum quantitas sit accidens et dispositio materiae.

Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt.

SC4

Sed dicendum, quod licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quantitas potest praedicari de Deo, sicut aliqua qualitas, ut scientia vel iustitia. Sed contra, illae solae species qualitatis in divinam praedicationem assumuntur quae secundum rationem suae speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, iustitia et aequitas; non autem ignorantia nec albedo.

Omnis autem quantitas secundum rationem suae speciei imperfectionem importat: cum enim quantum sit quod est indivisibile, species quantitatis distinguuntur secundum diversos modos divisionis; sicut pluralitas est quae divisibilis est in non continua, linea autem quae est divisibilis secundum unam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Divisio autem perfectioni divinae simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suae speciei potest praedicari de Deo.

SC5

Sed dicendum, quod distinctio per relationes quae facit numerum personarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo.

Sed contra, omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis: cum multitudo et unum circumeant omnia genera. Non ergo omnis divisio vel distinctio sufficit ad constituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa divisio quae est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum.

SC6

Sed dicendum, quod omnis multitudo est species quantitatis, et omnis divisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis.

Sed contra, ad positionem substantiae non sequitur positio quantitatis, cum substantia possit esse sine accidente. Sed positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantiis. Ergo non quaelibet distinctio constituit multitudinem quae est accidens et species quantitatis.

SC7

Praeterea, discretio quae constituit numerum, quae est species quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem continuo opposita est, quae consistit in divisione continui.

Ergo sola divisio continui, quae non competit Deo, causat numerum qui est species quantitatis; et ita non potest praedicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

SC8

Praeterea, quaelibet substantia dicitur una. Aut ergo est una per essentiam suam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum et illud oporteat esse unum, necesse est quod et illud per se sit unum, vel per aliquid aliud, et illud iterum per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum.

Ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, ut scilicet substantia per seipsam sit una. Non ergo unum est aliquid additum substantiae; et ita non videtur significare aliquid positive.

SC9

Sed dicendum, quod substantia non est una per seipsam, sed per unitatem ei accidentem; unitas autem est per se una; prima enim denominat seipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, et similiter unitas est una.

Sed contra, huiusmodi seipsa denominant propter hoc quod sunt primae formae, nam secundae formae non denominant seipsas, sicut albedo non est alba. Quae autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima.

Ergo unitas et bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

SC10

Praeterea, secundum Philosophum, omnia dicuntur unum in quantum non dividuntur. Hoc autem quod est non dividi, non ponit aliquid, sed solum removet. Ergo unum non praedicatur positive sed remote in divinis; et per consequens multitudo, quae constituitur ex unis.

CO

Respondeo. Dicendum quod de uno et multo diversa inveniuntur, quae etiam apud Philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi.

Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis, quae dicitur numerus, et iterum quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi.

Fuerunt ergo aliqui inter Philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis.

Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquid esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquid accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquid pertinens ad genus quantitatis discretiae.

Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quae nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretae; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quae est principium quantitatis discretae.

Et haec videtur fuisse opinio magistri, quae ponitur in 24 dist. I sententiarum. Quae quidem, supposita suae opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, et omne unum esset eiusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur.

Nam et dionysius dicit, quod negationes sunt maxime verae in Deo; affirmationes vero sunt incompactae.

Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, ut Damascenus dicit.

Unde et Rabbi Moyses omnia quae affirmative videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse vivum ad removendum ab eo illum modum essendi quem habent res quae apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipso, cum vita et omnia huiusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas et perfectiones creaturarum quae longe absunt a Deo; quamvis hoc non sit usquequaque verum, nam, sicut dicit dionysius, sapientia et vita et alia huiusmodi non remouentur a Deo quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel sermo significare possit; et ex illa perfectione divina descendunt perfectiones creatae, secundum quamdam similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum dionysium, non solum dicitur aliquid per modum negationis et per modum causae, sed etiam per modum eminentiae.

Sed quidquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones remouentur omnino a Deo. Unde cum quantitas sit dispositio materiae, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicatur nisi ad removendum quae significant, sicut magister posuit, loc. Cit.. Nec sequitur ex eius positione circulus,- dum unitas removet multitudinem, multitudo unitatem,- quia remouentur a Deo unitas et multitudo, quae sunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic unitas dicta de Deo, quae removet multitudinem, non remouetur, sed alia unitas, quae de Deo dici non potest.

Quidam vero, non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in praedicationem divinam induci, nec iterum ponentes unum et multa,- nisi quod est in genere quantitatis discretae, quam in Deo ponere non audebant,- dixerunt quod termini numerales non praedicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicae distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi.

Et ideo alii dixerunt, quod praedicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod non est inconueniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; sicut et aliquae species qualitatis, ut sapientia et iustitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit.

Sed illud non est simile, ut in obiiciendo est tactum, nam omnes species quantitatis ex ratione suae speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et praeterea quantitas proprie est dispositio materiae; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quaedam, quae secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus quae sunt naturalia, et magis materiae sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam, unde quaedam qualitates sunt omnino immateriales, quae attribui possunt rebus spiritualibus.

Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis. Quod quidem patet esse falsum: nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi.

Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis.

Est autem et alia divisio secundum quantitatem quae genus quantitatis non transcendit.

Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicuius generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis.

Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis.

Multitudo autem ei correspondens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis.

Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem,- secundum quod aliquid est indivisum in se,- multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

Dico ergo, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus praedicantur, remote in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum; quam qui negat, haereticus est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

RA2

Ad secundum dicendum quod, licet in remotione quorundam a Deo, sit cointelligenda praedicatio eorumdem de Deo per eminentiam et per causam, tamen quaedam solummodo negantur de Deo et nullo modo praedicantur; sicut cum dicitur: Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem magistri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; et similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiae divisio, cum dicitur: essentia divina est una.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus dicuntur, nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretas, secundum quem modum non praedicantur de Deo; et hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

RA4

Ad quartum dicendum, quod unitas et multitudo quae significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem; non tamen propter hoc significatur aliquid positive praeter intellectum eorum quibus ista attribuuntur.

RA5

Ad quintum dicendum quod bonum quod est in genere qualitatis, non est bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit; bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus; et simile est de uno, sicut ex dictis patet. Sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam praedicationem, non autem unum: non enim est eadem ratio de quantitate et qualitate, sicut ex dictis patet.

RA6

Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima, maxime primum est ens: et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur, cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraheret ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum (ut dictum est), vel relatio ad aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I ethic..

RA7

Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum, multum dicitur dupliciter: uno modo absolute, et sic dicitur per oppositum ad unum; alio modo dicitur comparative, prout importat excessum quemdam respectu minoris numeri, et sic multum opponitur paucis. Similiter autem et magnum potest dupliciter dici: uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quae dicitur magnitudo; alio modo comparative, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non praedicatur de Deo; sed secundo, ut importetur eius eminentia super omnem creaturam.

RA8

Ad octavum dicendum, quod unum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente, quod quidem ponit aliquid, in quantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, ut dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod unum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo praedicatur. Non enim sequitur, si socrates est albus, quod nihil sit nigrum: sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si patris persona est una, patris personae non sunt plures; non autem sequitur quod non sint plures personae in divinis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod sicut dicitur in V metaph., privatio tribus modis dicitur: uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum est habere, et in quo tempore natum est habere; sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communiter, quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus eius; sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicatur esse privatio visus in planta. Et haec privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque; cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subiecto, unde non competit simpliciter non enti; cum negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subiecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, et potest simili modo praedicari in divinis, sicut et alia quae simili modo praedicantur in divinis, ut invisibilis et immensus et huiusmodi.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo praedicantur; et ideo quando praedicantur de essentialibus, significant essentiam; quando vero de personalibus, significant relationem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis; et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eandem.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod unum potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem; alio modo quantum ad negationem quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum, multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem non videtur sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit eius oppositum, per quod definitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen unum significat privative, nomen vero multitudinis positive; nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut privatio, sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem.

Et ideo potest melius dici, quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis.

Unde divisio est prior, secundum rationem, quam unum; sed multitudo posterius. Quod sic patet: primum enim quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligitur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

RA16

Unde patet responsio ad decimumsextum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod unum quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum; quod quidem unum positive aliquid supra substantiam addit, ut dictum est.

RC

Ad ea quae in oppositum obiiciuntur, secundum praemissa, facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant.

Unum tamen quod in illis obiectionibus tangebatur considerandum est, quod huiusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas et bonitas, denominant seipsa ea ratione, quia unum, verum et bonum consequuntur ad ens.

Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem et bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum praedicetur, ens, et alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant seipsa, non autem alia quae non convertuntur cum ente.

ja8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum in Deo sit aliqua diversitas.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia, secundum Philosophum, unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diversum. In divinis autem est multitudo secundum substantiam, dicit enim Hilarius, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo in divinis est diversitas.

AG2

Praeterea, secundum Philosophum, diversum dicitur absolute, differens vero relative; unde omne differens est diversum, non autem omne diversum est differens. Sed in divinis conceditur esse differentia; dicit enim Damascenus: differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili recognoscimus. Ergo in divinis est diversitas.

AG3

Praeterea, differentia accidentalis facit alterum solum; differentia vero substantialis facit aliud, idest diversum. Cum ergo in divinis sit differentia, et non possit ibi esse accidentalis differentia,- et per consequens oportet quod sit differentia substantialis,- oportet quod sit ibi diversitas.

AG4

Praeterea, multitudo causatur ex divisione, sicut iam dictum est.

Ubi autem est divisio sequitur diversitas.

Ergo in divinis cum sit multitudo, erit ibi diversitas.

AG5

Praeterea, idem et diversum sufficienter dividunt ens. Sed pater non est idem filio: non enim conceditur quod pater generando filium, generet se Deum. Ergo filius est diversus a patre.

SC1

Sed contra. Est quod Hilarius dicit: nihil in divinis novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile.

SC2

Praeterea, Ambrosius dicit: pater et filius divinitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, nec ulla diversitas.

CO

Respondeo. Dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis, incurritur haeresis. Et ideo sic loquendum est de divinis ut nulla errori occasio praebatur.

Fuerunt autem circa divina duo errores, praecipue cavendi ab illis qui de unitate et trinitate in divinis loquuntur: scilicet error Arii, qui unitatem essentiae negavit, ponens aliam essentiam esse patris et aliam filii. Alius error est Sabelli, qui negavit pluralitatem personarum dicens, eundem esse patrem qui est filius.

Ad evitandum ergo errorem Arii sunt nobis quatuor cavenda in fidei confessione: primo diversitas per quam tollitur unitas essentiae, quam confitemur dicendo esse unum Deum; secundo divisio, quae obviat divinae simplicitati; tertio disparitas, quae repugnat aequalitati divinarum personarum; quarto ut non confiteamur filium esse alienum a patre, per quod tollitur similitudo.

Similiter contra errorem Sabelli sunt quatuor cavenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturae divinae communicabilitas; secundo nomen unici, per quod tollitur realis distinctio personarum; tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in divinis personis; quarto solitudo, per quam tollitur consociatio divinarum personarum.

Confitemur autem contra diversitatem, unitatem essentiae; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, aequalitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connexionem amoris.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cuius multitudo faceret diversitatem.

RA2

Ad secundum dicendum quod, licet a quibusdam doctoribus ecclesiae inveniatur nomen differentiae circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura, ut Augustinus dicit. Sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quae minimum distinctionis importat; cum etiam secundum relationes vel secundum solam rationem aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponendum est, si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona patris a persona filii, accipiendum est diversum pro distincto. Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis quam differentiae; quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem, nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam; diversitas autem fit solum per formas substantiales.

RA3

Ad tertium dicendum quod, licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cuius oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem.

RA4

Ad quartum dicendum quod, licet in divinis non sit proprie loquendo divisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quae sufficit ad numerum personarum.

RA5

Ad quintum dicendum quod filius est idem Deus cum patre; non tamen potest dici quod pater se Deum genuerit, filium generando: quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: pater autem et filius sunt duo supposita in divinis.

la9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

TTB

Et videtur quod plures.

AG1

Dicit enim Augustinus in libro contra maximinum: filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit. In divinis autem non differt esse et posse, quia nec in aliquibus sempiternis.

Ergo filius genuit alium filium; et sic sunt duo filii in divinis, et per consequens plures personae quam tres.

AG2

Sed diceretur, quod hoc quod dicit: neque enim non potuit, exponendum est: idest, non ex impotentia fuit. Sed contra, unicuique supposito alicuius naturae convenit actus naturae illius, nisi propter eius impotentiam.

Generatio autem est actus ad perfectionem naturae divinae pertinens; alioquin non conveniret patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia eius.

AG3

Praeterea, si filius non potest generare, potest autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem est generare, et aliud generari. Cum ergo potentiae distinguantur penes obiecta, non erit eadem potentia patris et filii, quod est haereticum.

AG4

Praeterea, actio et passio in his quae agunt et patiuntur, reducuntur ad diversa principia; nam agit aliquid per rationem formae in rebus creatis, patitur vero ratione materiae.

Generare autem et generari significantur per modum actionis et passionis. Ergo oportet quod ad diversa principia referantur; et sic non potest esse una potentia qua pater generat, et qua filius generatur.

AG5

Sed diceretur, quod est eadem potentia, in quantum utraque radicatur in essentia divina, quae una est patris et filii. Sed contra, potentia calefaciendi et desiccandi radicantur in uno subiecto, scilicet igne; nec tamen est una et eadem potentia: alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, et alia siccitas, quae est principium desiccandi. Ergo unitas divinae essentiae non sufficit ad hoc quod sit eadem potentia qua pater generat et filius generatur.

AG6

Praeterea, omnis sapiens et intelligens ex sua sapientia aliquam conceptionem habet.

Sed filius est sapiens et intelligens, sicut et pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem patris est verbum: quod est filius.

Ergo filius etiam habet alium filium.

AG7

Sed diceretur, quod verbum dicitur in divinis non solum personaliter, sed essentialiter; et sic verbum essentialiter dictum potest esse conceptio filii. Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, et ita importat originem. Quae autem important originem in divinis, dicuntur personaliter, et non essentialiter. Ergo verbum essentialiter dici non potest.

AG8

Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod sicut pater dicit se, ita et filius et spiritus sanctus. Idem autem est patrem dicere se, quod generare filium, ut ipse ibidem dicit. Ergo filius generat alium filium; et sic idem quod prius.

AG9

Praeterea, ex hoc probatur quod Deus generat, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. Lxvi, 9: si ego qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? dicit Dominus.

Sicut autem pater dat generationem, ita et filius, quia indivisa sunt opera trinitatis, et filius generat filium.

AG10

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. Ad Orosium, quod pater generat filium natura. Damascenus etiam dicit, quod generatio est opus naturae. Eadem autem est natura patris et filii. Ergo sicut pater generat, ita et filius; sunt ergo plures filii in divinis, et ita plures personae quam tres.

AG11

Sed dicendum, quod ea ratione non possunt esse plures filii in divinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio; forma enim unius speciei non multiplicatur nisi per divisionem materiae, quae nulla est in divinis. Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem.

Potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod haec filiatio est talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non sit materia.

AG12

Praeterea, filius procedit a patre sicut splendor a sole, secundum illud Hebr., I, 3: cum sit splendor gloriae. Sed splendor etiam potest alium splendorem producere. Ergo et filius potest alium filium generare; et sic sequitur quod in divinis sint plures filii, et personae plures tribus.

AG13

Praeterea, spiritus sanctus est amor quo pater diligit filium. Sed etiam spiritum sanctum amat pater. Ergo oportet quod sit alius spiritus quo pater amat spiritum sanctum; et sic quatuor sunt personae in divinis.

AG14

Praeterea, secundum dionysium bonum est communicativum sui. Bonitas autem spiritui sancto appropriatur, sicut potentia patri et sapientia filio. Ergo propriissime ad spiritum sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personae communicet; et sic sunt plures tribus personis in divinis.

AG15

Praeterea, secundum Philosophum in IV meteororum, perfectum unumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. Ergo potest aliam divinam personam producere; ergo, etc..

AG16

Praeterea, filius a patre divinam naturam non recipit perfectius quam spiritus sanctus. Recipit autem filius a patre divinam naturam non solum passive (ut ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam active, quia potest eandem naturam alii communicare.

Ergo et spiritus sanctus divinam naturam potest alii personae communicare.

AG17

Praeterea, quod est perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui. Communicare autem naturam ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, in quantum talem communicationem consequitur aliqua divisio, vel aliqua transmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam est perfectionis in Deo; et ita spiritui sancto est attribuendum.

Procedit ergo a spiritu sancto aliqua divina persona; et sic sequitur quod in divinis sint personae plures tribus.

AG18

Praeterea, sicut divinitas est quoddam bonum in patre, ita et paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio, probatur a quibusdam quod sunt plures habentes divinam naturam.

Ergo pari ratione sunt plures patres in divinis; et similiter plures filii, et plures spiritus sancti; et ita personae plures tribus.

AG19

Praeterea, filius et spiritus videntur distingui ab invicem in hoc quod filius procedit a patre per modum intellectus ut verbum: spiritus sanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia quam voluntas et intellectus, ut bonitas, potentia et huiusmodi. Ergo plures personae procedunt a patre quam filius et spiritus sanctus.

AG20

Praeterea, processio naturae plus videtur differre a processione intellectus quam processio voluntatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis, quia quaecumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt; processionem autem naturae non semper concomitatur processio intellectus quia non in omnibus quae naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo persona quae procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in divinis a persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, alia a persona quae procedit per modum naturae ut filius.

Sunt ergo tres personae procedentes in divinis, et una non procedens; et sic sunt quatuor personae.

AG21

Praeterea, personae multiplicantur in divinis propter relationes, quae subsistunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativae notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, et communis spiratio. Sunt ergo quinque personae in divinis.

AG22

Praeterea, relationes quae ab aeterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quidquid autem est in Deo, est subsistens, cum in Deo non sit aliquod accidens.

Omnes ergo relationes quae ab aeterno Deo conveniunt, sunt subsistentes, et per consequens sunt personae. Tales autem sunt infinitae; nam ideae rerum creaturarum ab aeterno sunt in Deo, quae non distinguuntur ab invicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitae personae in divinis.



AG23

Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus.

In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturae; unde, secundum Commentatorem, animalia quae generantur ex semine, non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura est maxime una. Ergo non potest communicare nisi uno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duae personae, una divinitatem communicans per aliquem modum, et persona per illum modum divinitatem recipiens.

AG24

Praeterea, Hilarius, ostendit filium naturaliter a patre procedere, quia talis existit qualis Deus est; creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed spiritus sanctus, sicut et filius, talis est qualis est Deus pater. Ergo spiritus sanctus procedit naturaliter a patre, sicut et filius. Non ergo est distinctio inter spiritum sanctum et filium ex eo quod filius procedit per modum naturae non autem spiritus sanctus.

AG25

Praeterea, natura voluntatis et intellectus non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. Ergo processio per modum naturae et intellectus et voluntatis non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur filius et spiritus sanctus, quod unus procedit per modum naturae vel intellectus, et alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum rationem. Ergo non erunt duae personae, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

AG26

Praeterea, personae in divinis distinguuntur solum secundum relationes originis. Ad designandam autem originem sufficiunt duae relationes, scilicet a quo alius, et qui ab alio.

Ergo in divinis non sunt nisi duae personae.

AG27

Praeterea, omnis relatio exigit duo extrema.

Sicut ergo in divinis personae non distinguuntur nisi secundum relationem: ita oportet quod sint in divinis vel duae relationes, et sic erunt quatuor personae; vel una relatio tantum, et sic erunt solum duae personae.

SC1

Sed contra, videtur quod sint tantum tres personae in divinis, per hoc quod dicitur I Ioan. V, 7: tres sunt qui testimonium dant in caelo. Interrogantibus autem quid tres, respondit ecclesia, quod tres personae, ut dicit Augustinus.

Ergo in divinis sunt tres personae.

SC2

Praeterea, ad perfectionem divinae bonitatis, felicitatis et gloriae requiritur, quod sit in Deo vera et perfecta caritas; nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in III de trinitate.

Felicitas autem absque iucunditate non est, quae maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro dicitur, nihil caritate dulcius, nihil caritate iucundius, caritatis deliciis rationalis vita nihil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur.

Perfectio etiam gloriae in quadam magnificentia perfectae communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duae tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam aequae ab alio diligi. Indicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnae perfectionis.

Magis gratanter suscipere, maximo est desiderio requirere, ut dicit Richardus in eodem Lib..

Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

SC3

Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem: creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duae personae, non communicarentur perfecte deliciae mutuae caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinae caritatis deliciae.

SC4

Praeterea, ad amorem tria requiruntur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor, ut Augustinus dicit in VIII de trinitate.

Duo autem mutuo se amantes, sunt pater et filius; amor autem qui est eorum nexus est spiritus sanctus. Sunt ergo tres personae in divinis.

SC5

Praeterea, sicut Richardus dicit, in V de trinitate, in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, sicut eva de Adam; quandoque mediate tantum, sicut enoch de Adam; quandoque immediate et mediate simul, sicut seth de Adam; immediate in quantum eius filius fuit, mediate vero in quantum fuit filius evae quae ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas.

Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quae non procedit ab alia, scilicet persona patris, a qua procedunt aliae personae; una immediate tantum, scilicet filius; alia mediate simul et immediate, scilicet spiritus sanctus, qui ex patre filioque procedit.

Ergo est personarum ternarius in divinis.

SC6

Praeterea, inter dare plenitudinem divinitatis et non accipere, et accipere et non dare, medium est dare et accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis et non accipere, pertinet ad personam patris; accipere vero et non dare, pertinet ad personam spiritus sancti.

Oportet ergo esse tertiam personam, quae plenitudinem divinitatis et det et accipiat; et haec est persona filii. Sunt ergo tres personae in divinis.

CO

Respondeo. Dicendum quod, secundum positionem haereticorum, nullo modo potest poni certus personarum numerus in divinis.

Intellexit enim Arius personarum trinitatem hoc modo, quod filius et spiritus sanctus essent quaedam creaturae; quod etiam Macedonius de spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo numero terminatur, cum divina virtus ex sua infinitate hoc habeat quod omnem creaturae modum, speciem et numerum excedat.

Unde si Deus pater omnipotens creavit duas excellentissimas creaturas, quas Arius dicit filium et spiritum sanctum, non est remotum quin alias aequales vel etiam maiores creare poterit.

Sabellius autem posuit quod pater et filius et spiritus sanctus non distinguuntur nisi nomine et ratione; quae etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effectibus, et eum diversimode nominare.

Sola autem catholica fides, quae ponit unitatem divinae naturae in personis realiter distinctis, ternarii numeri potest rationem in divinis assignare. Impossibile enim est quod una natura simplex sit nisi in uno sicut in principio.

Unde Hilarius dicit, quod qui confitetur in divinis duos innascibiles, confitetur duos Deos; unum enim Deum praedicari natura unius innascibilis Dei exigit.

Unde et quidam Philosophi dixerunt, quod in rebus quae sunt sine materia non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una enim natura potest in pluribus esse ex aequo propter materiae divisionem, quae in Deo locum non habet.

Unde impossibile est ponere in divinis nisi unam personam innascibilem quae ab alio non procedat. Si autem ab eo aliae personae procedant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id quod est extra agentem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis et serrae, et creatio ipsius Dei; quia sic personae procedentes essent extra naturam divinam.

Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quae non transeunt extra, sed manent in operante. Hae autem in natura intellectuali sunt solum duae, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hae operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliat. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito.

Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personae subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturae non est esse eius. Unde verbum et amor sunt quaedam supervenientia creaturae intelligenti et volenti, sicut accidentia quaedam.

Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle, quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quae vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis.

Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum

nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam.

Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis.

Cuius quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter: primo quidem sicut effectus repraesentat causam; et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet pater, repraesentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens; verbum vero per formam cuiuslibet creaturae: nam in his quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur; amor vero in ordine creaturae.

Nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se convertit; et ideo haec similitudo dicitur vestigii, quod repraesentat pedem sicut effectus causam.

Alio modo secundum eandem rationem operationis; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis; ea enim imaginem aliorum gerunt quae similem speciem praeferunt.

Tertio modo per unitatem obiecti, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum; et haec est quaedam unionis conformitas, quae in solis sanctis invenitur qui idem intelligunt et amant quod Deus.

De prima quidem similitudine dicitur iob XI, 7: forsitan vestigia Dei comprehendes? de secunda genes. I, 26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et dicitur imago creationis. De tertia II Cor. III, 18: nos enim omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur; et haec dicitur imago recreationis.

RA1

Ad primum ergo dicendum quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod filius non potuit generare, sed non oportuit: quia non ex impotentia filii est quod non generat, ut hoc quod dicit non potuit sumatur privative, et non simpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod non oportuit, significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis filius alium filium generaret. Quod quidem inconveniens ex quatuor potest considerari: primo quidem quia cum filius in divinis procedat ut verbum, si filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet, quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt. Secundo, quia illud per quod aliquid individuatur et incommunicabile efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod socrates est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem filii personam; et ita oporteret quod filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod essentiae divinae unitati non convenit. Tertio, quia nihil unum secundum speciem existens, potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materiae; et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia, quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in divinis, oporteret etiam esse filiationes plures; et ita oporteret eas secundum materiam subiectam multiplicari; quod divinae immaterialitati non convenit. Quarto, quia filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit; natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiae divisionem; et ideo ubi est omnino immaterialis natura, oportet solum filium unum esse.

RA2

Ad secundum dicendum, quod dupliciter aliquid potest esse naturae alicuius: uno modo secundum quod absolute consideratur; et sic oportet ut quae ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus suppositis in natura illius; et sic convenit naturae divinae esse omnipotentem, creatorem, et alia huiusmodi, quae sunt communia tribus personis.

Alio modo pertinet aliquid ad naturam secundum quod consideratur in aliquo uno supposito; et sic non oportet quod id quod convenit naturae, conveniat cuilibet supposito illius naturae: sicut enim natura generis habet aliquid in una specie quod alteri speciei non convenit, - quemadmodum ad naturam sensitivam consequuntur quaedam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentissimum tactum et reminisci, et alia huiusmodi, - ita etiam aliquid pertinet ad naturam speciei prout est in uno individuo, quod non convenit alii individuo eiusdem speciei; sicut patet quod naturae humanae prout fuit in Adam convenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanae naturae non invenitur; et per hunc modum posse generare, consequitur naturam divinam, prout est in persona patris; quod patet ex hoc quod pater non constituitur persona incommunicabilis nisi ex ipsa paternitate, quae competit ei secundum quod est generans; et ideo non sequitur quod filius, licet sit perfectum suppositum divinae naturae possit generare.

RA3

Ad tertium dicendum quod, licet pater possit generare, non autem filius, non tamen sequitur quod potentiam aliquam habeat pater quam non habet filius. Eadem enim potentia est patris et filii, per quam et pater generat et

filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis. Relationes autem oppositae, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in patre et filio est una essentia, unde nec potentia distinguitur in divinis per hoc quod est ad generare et generari.

Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque obiectorum distinctionem potentia distinguatur sed per differentiam formalem obiectorum, et quae in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis in quantum est sensibile; et similiter in divinis absolutum per relationem non distinguitur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in omni operatione quae transit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quae non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum operationis principium; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem: unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia passiva in generato. Sed generatio divina attenditur secundum operationem non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, idest secundum conceptionem verbi.

Unde non oportet quod alia sit potentia activa in patre, et alia passiva in filio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod calor et sapor prout in se considerantur, sunt qualitates quaedam, possunt tamen dici potentiae secundum quod sunt actuum quorundam principia; unde patet quod licet radix prima et remota, quae est subiectum, sit una radix, tamen propinqua, quae est qualitas, non est una.

RA6

Ad sextum dicendum quod, sicut pater est Deus generans, filius autem est Deus genitus: ita dicendum est quod pater est sapiens ut concipiens, filius vero sapiens ut verbum conceptum. Filius enim in eo quod est verbum, est quaedam conceptio sapientis. Sed quia quidquid est in Deo, est Deus, oportet quod ipsa conceptio sapientis Dei sit Deus, et sapiens, et potens, et quidquid aliud competit Deo.

RA7

Ad septimum dicendum, quod verbum in divinis non potest dici nisi personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quae sit conveniens intellectuali naturae, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et iohannes tam in principio sui evangelii quam in prima canonica sua, nomine verbi pro filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur.

RA8

Ad octavum dicendum, quod dicere potest dupliciter sumi: uno modo proprie secundum quod dicere idem est quod verbum concipere; et sic dicit Augustinus, quod non singulus quisque in divinis, sed solus pater est dicens. Alio modo communiter, prout dicere nihil est aliud quam intelligere; et sic dicit Anselmus, quod non solum pater est dicens, sed etiam filius et spiritus sanctus; et tamen licet sint tres dicentes, est unum solum verbum,- quod est filius,- quia solus filius est conceptio patris intelligentis et concipientis verbum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod non sequitur quod sit generatio in divinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiva, quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem ut causa effectiva et exemplaris: pater autem est exemplar generationis ut generans, sed filius ut genitus; unde non oportet quod generet.

RA10

Ad decimum dicendum, quod generatio est opus divinae naturae, prout est in persona patris, ut supra dictum est, unde non oportet quod conveniat filio.

RA11

Ad undecimum dicendum quod, cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis,- scilicet quae est per modum naturae,- impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali; nisi forte secundum differentiam naturarum, quae per generationem communicantur, sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, et qua hic equus est filius. In divinis autem non est nisi una natura; unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes; et patet etiam quod nec materialiter.

Et sic sequitur quod ibi sit tantum una filiatio et unus filius.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod unus splendor ab alio splendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud subiectum: et sic patet quod hoc fit per divisionem materialem, quae non potest esse in divinis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque amat in quantum est bonum; unde cum una et eadem sit bonitas patris et filii et spiritus sancti, eodem amore, qui est spiritus sanctus, pater diligit et filium et spiritum

sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est filius, dicit se et filium et spiritum sanctum, et totam creaturam.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quae manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic Deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid praeconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas spiritui sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturae, quae est extra naturam divinam.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinae originis concludit, ut ultra iam addi non possit, sicut supra, iam ostensum est.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes; quae quidem differentia inaequalitatem perfectionis constituere non potest, quia, ut dicit Augustinus contra maximum, cum quaeritur quis de quo sit, est quaestio originis, non aequalitatis vel inaequalitatis.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut communicare divinam naturam, est perfectionis de patre in filio, ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in spiritu sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem, quae inaequalitatem non constituit, ut dictum est.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, ut supra dictum est. Unde habere consortium in illo non faceret iucunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Unde si pater in paternitate haberet consortem in divinis, sequeretur confusio personarum; et eadem ratio est de filiatione et processione.

RA19

Ad decimumnonum dicendum est quod alia attributa non habent operationem intrinsecam, secundum quam possit attendi processus divinae personae, sicut intellectus et voluntas.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod processio naturae et intellectus conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno ut similitudo eius a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem, procedit a duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis; et ideo in divinis idem procedit per modum naturae et intellectus, scilicet ut filius et verbum; sed alia persona est quae procedit per modum voluntatis ut amor.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet sint quinque notiones in divinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas; et propter hoc solum sunt tres personae.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod relationes ideales sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas; et ideo per eas non distinguuntur personae in divinis.

Oportet etiam respondere ad rationes alias, quibus concluderetur quod personae divinae sunt tribus pauciores.

RA23

Ad quorum primum dicendum, quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum, non tamen secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur; et hoc est propter imperfectionem naturae creatae, in qua non subsistit quidquid in ea est; sicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu eius, non est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana.

Sed filius, qui generatur per operationem naturae, est subsistens in natura humana; et propter hoc hic est solus modus quo natura communicatur, licet in eo sint plures modi processionum. Sed in Deo est subsistens quidquid in ipso est; et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis.

RA24

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere: nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin spiritus sanctus naturaliter procedat a patre et filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

RA25

Ad tertium dicendum quod, licet voluntas et intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem, tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis.

Nam verbum, quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, sicut a dicente; spiritus vero sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo se amantibus, vel

etiam ex dicente et verbo: nihil enim potest amari cuius verbum in intellectu non praeconcepitur. Et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens quod distinguatur ab eo.

RA26

Ad quartum dicendum, quod qui est ab alio in divinis, potest esse dupliciter: scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris; et ideo qui est ab alio secundum quod communiter dicitur, non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur.

RA27

Ad quintum dicendum, quod in divinis sunt quatuor relationes, nedum duae; sed solum tres ex eis sunt personales, nam una earum,- scilicet communis spiratio,- non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis: et ideo non sunt in divinis nisi tres personae.

RC

Alias rationes concedimus.

|q10 Quaestio 10

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis.

PR2

Secundo utrum in divinis sit tantum una processio.

PR3

Tertio de ordine processionum ad relationem

PR4

Quarto utrum spiritus sanctus procedat a filio.

PR5

Quinto utrum spiritus sanctus remaneret a filio distinctus, si ab eo non procederet.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum sit aliqua processio in divinis personis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Omne enim quod procedit ab aliquo, distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem: dicit enim filius, Ioan. XIV, 10: ego in patre et pater in me est; et idem dici potest de spiritu sancto, quod scilicet sit in patre et filio, et e converso. Ergo in divinis una persona non procedit ab alia.

AG2

Praeterea, nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importat. Processio autem significat quemdam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis.

AG3

Praeterea, omne procedens praeintelligitur processionem: nam procedens est processionem subiectum: sed in divinis non potest esse aliquid procedens processionem praeintellectum: essentia enim divina non est procedens, sicut nec genita; relatio autem non praeintelligitur processionem, sed e converso, sicut iam dictum est. Non ergo potest esse processio in divinis.

AG4

Praeterea, omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personae divinae sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.

AG5

Praeterea, cum creaturae nobiliores sint etiam Deo similiores, quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec etiam in Deo invenitur sicut quantitas dimensiva, materia, et alia huiusmodi.

Processio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum individuum generat aliud eiusdem speciei; quod non contingit in creaturis superioribus. Ergo neque in Deo processio invenitur.

AG6

Praeterea, illud quod derogat divinae dignitati, nullo modo est Deo attribuendum.

In hoc autem maxime consideratur divina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio: nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est quod aliquid sit procedens in divinis.

AG7

Praeterea, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente.

Accipere autem ab alio (quod importat processio), non videtur ad dignitatem pertinere.  
Non ergo processio debet attribui divinis personis sicut aliqua personalis proprietas.

AG8

Praeterea, illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius: neque enim esse potest una alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio formae et materiae; nec iterum causa extrinseca, cum una persona sit in alia. Non ergo est processio in divinis.

AG9

Praeterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium, quia, - cum principium ad principiatum dicatur, - oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere. Non ergo est processio in divinis.

AG10

Praeterea, nomen principii a prioritatem sumptum esse videtur. Sed in personis divinis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Non est ergo una persona principium alterius; et sic non debet dici una procedens ab alia.

AG11

Praeterea, omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa, alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum.

Ergo divina persona non habet principium, neque est procedens.

AG12

Praeterea, quodcumque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, et aliquid proprium, per quod procedens distinguitur ab eo a quo procedit: nihil enim procedit a se ipso. Ubi cumque est aliquid et aliquid, ibi est compositio. Ergo ubi cumque est processio, ibi est compositio. In divinis autem non est compositio. Ergo neque processio.

AG13

Praeterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, est indigentis naturae: nisi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiae.

Ergo omne procedens est indigentis naturae. In divinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. Ergo non est ibi processio.

AG14

Sed dices, quod recipiens quando praeexistit receptioni, est indigens, quando vero iam recipit, habet et non est indigens; filius autem et spiritus sanctus recipiunt quidem a Deo patre, non tamen praeexistunt receptioni; et sic in eis nulla est indigentia. Sed contra, creatura quaelibet est indigentis naturae, et tamen non praeexistit receptioni qua recipit esse a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente hoc quod receptioni non praeexistit.

AG15

Praeterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo; sicut aer in se consideratus caret lumine, quod ab alio recipit.

Si ergo filius et spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a patre (quod oportet dicere, si a patre procedunt), necesse est quod si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est, si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo est, et ita quod sit creatura. Si ergo filius et spiritus sanctus procedunt a patre, oportet quod sint creaturae; quod est Arianæ impietatis. Non ergo est processio in divinis personis.

AG16

Praeterea, quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit, non semper fuit; sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo. Personae autem divinae sunt sempiternae. Ergo nulla persona divina est procedens.

AG17

Praeterea, principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona divina procedit ab alia, utpote filius et spiritus sanctus a patre, oportet quod in patre sit aliqua auctoritas respectu filii et spiritus sancti: et ita, cum auctoritas sit quaedam dignitas, aliqua dignitas erit in patre quae non est in filio et spiritu sancto; et sic erit inaequalitas in divinis personis: quod est contra Athanasium dicentem quod in trinitate nihil est prius et posterius; nihil maius aut minus: sed totae tres personae coeternae sibi sunt et coaequales.

Non ergo est processio in divinis personis.

SC1

Sed contra. Est quod dicit filius iohan.

Cap. VIII, 42: ego ex Deo processi et veni.

SC2

Praeterea, Iohan. XV, 26, dicitur, quod spiritus veritatis, qui a patre procedit. Est ergo processio in divinis personis.

CO

Respondeo. Dicendum quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quae ultra continuum se non extendunt; et inde est quod ex his quae in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quae capimus intellectu; sicut patet in nomine distantiae, quae primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam, propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in ubi, ut Philosophus dicit in X metaph.

Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio, vel post aliud; et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis; sicut dicimus, quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, et de parva quantitate ad magnam et de non esse in esse, et e converso, et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnium huiusmodi ordinem nomine processionis significamus.

Est autem duplex operatio: quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefactio acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit.

Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus, sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in III de anima, ubi dicitur, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur III physic., sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens se ipsum. Nam quidquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere; et per hunc modum Plato posuit, quod primum movens movet se ipsum.

Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio: nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, et factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedit a dicente, et amor ab amante. Huiusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus.

Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, in quantum dicimus, quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina.

Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur.

Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens et volens actu; et inde est quod confitemur eum viventem.

Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus: secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas procedere, ut dionysius dicit, IX cap. De divin.

Nomin.: et etiam quod creaturae procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et haec est processio personae filii a patre, qui est verbum ipsius, et spiritus sancti, qui est amor eius et spiramen vivificum.

Unde Athanasius in quodam sermone nicaeni Concilii dicit, quod Ariani ponentes filium et spiritum sanctum non esse coessentiales patri, per consequens videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de processione quae attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divinae personae, sed magis per modum processionis quae attenditur secundum operationem in operante manentem; quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit; sicut etiam humanum verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod processio prout significat motum localem, non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quemdam emanationis ordinem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in processione quae est motus localis, necesse est quod procedens processionem praesentem, cum sit eius subiectum; sed in processione quae importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum, et per viam generationis in esse productum, materia quidem praesentem processionem ut subiectum, forma vero vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem ut terminus; sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum, cuius terminus est tota rei substantia, tunc nullo modo procedens praesentem processionem, sed e converso;



sicut creatura non praeintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius a sole, nec verbum processioni eius a dicente; et similiter nec verbum processioni eius a patre.

RA4

Ad quartum dicendum, quod secundum processionem quae importat originem, potest aliquid procedere ut in se subsistens, non relatum ad aliud; quamvis secundum processionem localem procedat aliquid, non ut simpliciter in se subsistat, sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae trinitatis imago. Sed verbum et amor in eis non sunt personae subsistentes: earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde verbum et amor procedunt in Deo ut personae subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

RA6

Ad sextum dicendum, quod habere originem ab aliquo quod sit in essentia diversum, derogat dignitati divinae: hoc enim est proprium creaturae; sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim esset in divinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere et velle in actu. Quibus positus necesse est poni verbi et amoris processionem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet accipere, in quantum huiusmodi, perfectionem non dicat, tamen ex parte eius a quo accipitur, perfectionem importat, et praecipue in divinis personis, quae accipiunt plenitudinem Deitatis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causae utuntur: tum quia causae apud nos respondet effectus,- unde ne cogamur filium vel spiritum sanctum factos dicere, patrem non dicimus causam eorum,- tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentes Philosophos nomen causae dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse eius causata. Unde ne aliquis filium et spiritum sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causae refugimus in divinis. Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causae, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causae. Aliquid enim inconvenienter in lingua Latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua Graeca dici potest. Non autem oportet si nomen causae confitemur in divinis secundum Graecos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum Philosophos dividitur.

RA9

Ad nonum dicendum, quod inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen principium. Quia enim divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species expriment; unde hoc nomen qui est, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod. III, 14. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causae materialis, ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineae dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens. Quamvis autem pater dicatur esse principium filii et spiritus sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod filius sit principium, vel etiam spiritus sanctus, licet etiam hoc modo loquendi Graeci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi; tamen ea quae minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne filio vel spiritui sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum; sicut Hilarius, etsi concedat patrem esse maiorem filio propter auctoritatem originis, non tamen concedit quod filius sit minor patre cui est aequale esse donatum a patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principii in filio, licet nomen auctoritatis, vel principii concedatur in patre.

RA10

Ad decimum dicendum quod, licet principium secundum rationem nominis a prioritatem sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen lapis non imponitur ad significandum laesionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. Licet ergo pater non sit prior filio, est tamen eius principium.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod non omne principium est operativum vel factivum; neutro enim modo punctum est principium lineae.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod non omne est aliquid commune patri, scilicet essentia; et aliquid per quod a patre distinguitur, scilicet relatio. Non tamen est ibi compositio, quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet.

RA13

Ad decimumtertium dicendum quod recipiens, antequam recipiat, indiget,- ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat,- sed postquam iam acceperit non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non praeexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit a patre quasi prius non habens et postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet a patre. Unde non sequitur quod sit indigens.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens, nisi divinitus conservaretur; et ideo etiam postquam esse accepit, indiget divina operatione ut conservetur in esse, et sic est naturae indigentis. Filius autem accipit a patre idem numero esse et eandem naturam numero quam pater habet; unde non est naturae indigentis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est patris essentia; et secundum hoc non est nihil, sed unum cum patre. Secundum vero quod refertur ad patrem, consideratur ut recipiens esse a patre: unde nec sic etiam est nihil; et ita nullo modo filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil, si esset in eo aliquid absolutum distinctum a patre, sicut est in creaturis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod filius ad hoc procedit ut sit; sed processio eius est aeterna, sicut processio splendoris a sole est ei coeva; et propter hoc etiam filius est aeternus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod auctoritas in patre non est aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid aequale vel inaequale, sed secundum quantitatem, ut Augustinus dicit et propter hoc filius non est inaequalis patri.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum in divinis sit una tantum processio vel plures.

TTB

Et videtur quod sit una tantum.

AG1

Dicit enim boetius in libro de trinitate, quod processio in Deo est substantialis.

Substantialia autem non multiplicantur in divinis.

Ergo processiones in divinis non sunt plures.

AG2

Sed dicendum, quod processiones in divinis non distinguuntur per distinctionem substantiae, quae secundum processionem communicatur, ratione cuius processiones substantiales dicuntur; sed distinguuntur seipsis.

Sed contra, quaecumque ab invicem distinguuntur, vel distinguuntur per divisionem materiae, sicut individua eiusdem speciei; vel formaliter, sicut ea quae differunt vel genere vel specie. Processione autem non distinguuntur in divinis ad modum eorum quae materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis.

Relinquitur ergo quod omnis distinctio quae est in divinis, sit ad modum eorum quae formaliter distinguuntur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem, et maxime eorum quae sunt unius generis: nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas species distinguuntur, ut dicitur in X metaph.. Oportet ergo, si processiones distinguantur in divinis, quod hoc sit ratione alicuius oppositionis. Processiones autem et actiones et motus non habent oppositionem ad invicem nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione et infrigidatione, ascensu et descensu. Ergo impossibile est quod processiones in divinis distinguantur seipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguantur ex parte principii processionis, vel ex parte termini, id est personae ad quam processio terminatur.

AG3

Praeterea, ea quae possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum: sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest.

Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicuius oppositionis; ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicuius oppositionis; nam et in divisione quae est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem.

Si ergo oppositio processionum esse non potest nisi ratione terminorum vel principiorum, ut dictum est, impossibile est quod processiones distinguantur seipsis.

AG4

Sed dicendum, quod processiones distinguuntur in divinis ex eo quod una est per modum naturae, scilicet processio filii, et altera per modum voluntatis, scilicet processio spiritus sancti. Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum naturae. Spiritus sanctus autem procedit a patre naturaliter: dicit enim Athanasius quod est naturalis spiritus patris. Ergo procedit per modum naturae.

AG5

Praeterea, voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis procedit per modum libertatis. Si ergo spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere et non procedere, et in tantum vel non in tantum procedere; quia quae libere fiunt, non sunt determinata ad unum, ergo pater potuit producere spiritum sanctum vel non producere, et dare ei quamcumque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod spiritus sanctus sit ens possibile, et non ens per se necesse esse: et sic non erit divinae naturae; quod est haeresis macedoniana.

AG6

Praeterea, Hilarius dicit, differentiam assignans inter creaturas et filium, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, filius autem naturali nativitate substantiam a patre accepit.

Si ergo spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creatura.

AG7

Praeterea, natura et voluntas in Deo non differunt nisi secundum rationem. Si ergo processio filii et spiritus sancti distinguuntur ex eo quod una est per modum naturae, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio filii et spiritus sancti non differant nisi ratione tantum; et ita filius et spiritus sanctus personaliter non distinguuntur.

AG8

Sed dicendum quod vis spirativa et generativa in patre differunt ratione tantum, et tamen haec est distinctio realis in filio et spiritu sancto; et similiter natura et voluntas possunt realem distinctionem in processionibus et procedentibus constituere, licet differant ratione tantum. Sed contra, filius et spiritus sanctus distinguuntur per ea quae in eis sunt. Vis autem generativa non est in filio, nec spirativa in spiritu sancto. Ergo per haec filius et spiritus sanctus non distinguuntur.

AG9

Praeterea, ex hoc ostenditur quod generatio, quae est processio per modum naturae, est in divinis, quod eius similitudo creaturae communicatur, ut patet Is., LXVI, 9: numquid ego qui... Generationem aliis tribuo sterilis ero? processio autem quae est per modum voluntatis non communicatur creaturae, non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis.

Non est ergo aliqua processio in divinis personis per modum voluntatis.

AG10

Praeterea, modus aliquid adicit rei et per consequens compositionem facit; et multo magis, si sit modorum pluralitas. Sed in divinis est omnimoda simplicitas. Ergo non est ibi modorum pluralitas, ut possit dici, quod filius procedit uno modo, scilicet per modum naturae, et spiritus sanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis.

AG11

Praeterea, in divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non est alia processio in divinis per modum intellectus ab ea quae est per modum naturae. Ergo etiam non est alia processio quae est per modum voluntatis, ab ea quae est per modum naturae.

AG12

Sed dicendum, quod processio spiritus sancti differt a processione filii, ex eo quod processio filii est a non procedente tantum, scilicet a patre; processio autem spiritus sancti est a non procedente et procedente, et simul, scilicet a patre et filio. Sed contra, si ponantur duae processiones in divinis, oportet quod differant numero tantum aut specie.

Si numero tantum, sequitur quod utraque processio debeat dici generatio vel nativitas, et uterque procedens debeat dici filius; si autem differant specie, oportet quod natura per processionem communicata specie differat: sic enim specie differt processio hominis et equi a suo principio, non autem processio socratis et Platonis. Cum ergo una tantum sit natura divina, non possunt esse plures processiones specie differentes, per hoc quod una est a procedente, alia vero non.

AG13

Praeterea, filius et spiritus sanctus non distinguuntur ad modum eorum quae specie differunt in creaturis: sunt enim unius naturae hypostases. Processiones autem quibus procedunt aliqua quae sunt specie unum, numero vero differentia, non differunt secundum speciem, sicut generatio socratis et generatio Platonis. Ergo processio filii et processio spiritus sancti non sunt distinctae processiones secundum speciem.

AG14

Praeterea, sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato, ut patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab uno habet alium de se natum. Si ergo in divinis sunt duae processiones per

hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duae generationes per hoc quod a genito alius generatur.

AG15

Praeterea, si processio spiritus sancti distinguitur a processione filii per hoc quod spiritus sanctus procedit a non procedente et procedente, id est a patre et filio, aut procedit ab eis in quantum sunt unum, aut in quantum sunt plures. Si in quantum sunt plures sequitur quod spiritus sanctus sit compositus: nam processio unius simplicis non potest esse nisi ab uno sicut a principio. Si autem procedit ab eis in quantum sunt unum, nihil differt quod procedit a pluribus, aut quod procedit ab uno solo. Non ergo potest processio spiritus sancti distingui a processione filii per hoc quod filius procedit ab uno solo, sed spiritus sanctus a duobus.

AG16

Praeterea, processio dividitur paternitati et filiationi: dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in divinis est tantum una paternitas et una filiatio. Ergo etiam tantum una processio.

AG17

Praeterea, in creaturis non invenitur nisi unus processionis modus per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit, quod non sunt eadem specie animalia quae generantur ex semine, et quae generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem divina est una tantum. Ergo non potest communicari nisi per unum modum processionis: non sunt ergo plures processionis in divinis.

AG18

Praeterea, filius procedit a patre ut splendor, secundum illud Hebr. I, 3: qui cum sit splendor gloriae; et hoc ideo, quia filius procedit a patre ut coaeternus ei, sicut splendor a sole vel ab igne. Sed similiter spiritus sanctus procedit a patre coaeternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo sicut filius; et ita non sunt plures processionis in divinis.

AG19

Praeterea, processio aeterna divinae personae est ratio et causa temporalis processionis creaturae et eius quod in creatura est.

Unde Augustinus super Genesim ad litteram, sic exponit illud quod dicit genes. I: dixit et factum est; id est: verbum genuit, in quo erat ut fieret. Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturae. Non ergo oportet esse aliam processionem divinae personae praeter processionem filii.

AG20

Praeterea, quanto natura est perfectior, tanto per pauciora operatur. Sed natura divina est perfectissima. Cum ergo natura creata una non communicetur nisi per unum modum processionis, nec divina natura communicari poterit nisi per unum processionis modum.

AG21

Praeterea, ab uno simplici non potest esse nisi unum. Sed pater est unum simplex.

Ergo ab eo non potest esse nisi processio una; non sunt ergo processionis plures in divinis.

AG22

Praeterea, unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam; nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam.

Sed spiritus sanctus sua processione accipit formam, id est essentiam divinam, de qua dicitur philipp. II, 6: cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. Ergo processio spiritus sancti est generatio; et ita non differt a generatione filii.

AG23

Praeterea, nativitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed per processionem spiritus sancti communicatur ei divina natura. Ergo processio spiritus sancti est nativitas; non ergo differt a processione filii; et ita non sunt duae processionis in divinis.

AG24

Videtur quod sint in divinis plures processionis quam duae. Est enim processio per modum naturae, secundum quam filius nominatur, et processio per modum intellectus, secundum quod nominatur verbum, et processio per modum voluntatis, secundum quam nominatur in divinis amor procedens.

Sunt ergo in divinis tres processionis.

AG25

Sed dicendum, quod una et eadem est processio in divinis quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; nam idem est filius et verbum. Sed contra, processionis creaturarum exemplatae sunt a processionibus divinarum personarum; unde dicitur Ephes. III, 15, de Deo patre, quod ex eo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.

Sed in creaturis alia est processio naturae, secundum quam homo generat hominem; et alia processio intellectus, secundum quam intellectus producit verbum. Ergo nec etiam in divinis est una processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae.

AG26

Praeterea, secundum dionysium, ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed pater est summe bonus.

Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres processiones: una qua procedit pater, et alia qua procedit filius, et tertia qua procedit spiritus sanctus.

SC

Sed contra, videtur quod in divinis sint duae tantum processiones. Dicit enim Augustinus in V de Trinit., quod processio filii, genitura vel nativitas est, processio autem spiritus sancti, nativitas non est; utraque tamen ineffabilis est. Sunt ergo in divinis duae tantum differentes processiones.

CO

Respondeo. Dicendum quod haereticorum instantia coegit antiquos fidei doctores de his quae sunt fidei disputare.

Arius enim aestimavit quod esse ab alio, divinae repugnaret naturae; unde posuit quod filius et spiritus sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturae.

Ad cuius erroris destructionem necessarium fuit sanctis patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo patre quod sit ei coessentialis, in quantum accipit ab eo eandem naturam quam pater habet.

Sed quia filius ex eo quod accipit a patre eius naturam, dicitur ab eo natus vel genitus, spiritus sanctus autem non dicitur in Scripturis natus vel generatus, et tamen dicitur esse a Deo, aestimavit Macedonius quod spiritus sanctus non sit coessentialis patri, sed sit eius creatura; non enim credebat quod aliquis possit ab alio naturam eius accipere nisi ab eo nasceretur et eius filius esset.

Unde aestimavit infallibiliter sequi, si spiritus sanctus accipit a patre naturam et essentiam eius, quod sit genitus et filius. Et ideo ad huius erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura potest communicari duplici processione; quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non; et hoc est quaerere processionum distinctionem in divinis.

Quidam ergo dixerunt, quod processiones in divinis distinguuntur seipsis; et ratio huius positionis fuit, quia ponebant quod relationes non distinguunt divinas hypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, aestimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quae distinctionem individuorum non causant, sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod hypostases in divinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quod seipsis distinguantur, sicut differentiae oppositae, quibus species differunt, distinguuntur seipsis,- ne in infinitum procedatur,- ideo dicunt, quod processiones in divinis distinguuntur se ipsis.

Hoc autem non potest esse verum: nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur.

Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quae differunt numero tantum, sed etiam sicut ea quae differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinae distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio.

Unde nihil est dictu, quod processiones aliquae distinguantur seipsis; sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos.

Et ideo dixerunt quidam, quod processiones in divinis distinguuntur penes principia; secundum hoc, dico, quod una processio est per modum naturae vel intellectus, alia vero per modum voluntatis; nomina enim intellectus et voluntatis significare videntur quaedam operationum et processionum principia.

Sed, si quis diligenter consideret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem eius quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formae generantis necesse est esse in genito; oportet, quod si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam processionem inveniatur tantum id quod naturae est vel intellectus; in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quae est filii a patre, communicat pater filio quidquid habet, et naturam et intellectum et potentiam et voluntatem, et quidquid absolute dicitur: ut sicut filius est verbum, id est sapientia genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita, id est per generationem accepta, vel magis huiusmodi per generationem accipiens.

Unde patet quod ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in unam processionem filii, non possit processionum differentia inveniri secundum rationes attributorum diversas; ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam communicatio alterius. Cum autem processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo) processiones autem secundum terminos distinguantur, necesse est ut sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens. Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat haec attributa, ille vero alia; sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quae habet pater habet filius; sed in hoc distinguitur filius a patre, quia filius habet ea a patre.

Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur non quia unus haec procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Quidquid ergo invenitur in processione divina quod statim in una processione potest

intelligi, nulla alia praeintellecta, unius tantum processio est; ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quae per prima processio est accepta, iterum derivantur in aliam.

Et sic solus ordo processio est qui attenditur secundum originem processio, multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processio esse per modum naturae et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quae est secundum naturam vel intellectum non praeeigit aliam processio; processio autem quae est per modum voluntatis, aliam processio praeeigit: nam amor alicuius rei non potest a voluntate procedere nisi praeintelligatur processio ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est obiectum voluntatis.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod processio in divinis dicitur esse substantialis quia non secundum aliquod accidens attenditur; sed per eam, substantiam recipit persona procedens.

RA2

Secundum et tertium concedimus.

RA4

Ad quartum dicendum est, quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere.

Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quaelibet alia potentia naturaliter operatur ad suum obiectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem; et eodem modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo filius naturaliter procedit a patre ut verbum, ita spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor.

Nec tamen spiritus sanctus procedit per modum naturae: hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturae quod procedit sicut ea quae in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producit ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. 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 minorem patre; sed necessarium fuit ipsum patri esse aequalem, sicut et filium, qui est verbum patris.

RA6

Ad sextum dicendum, quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor procedens sit spiritus sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturae sunt ultimus finis voluntatis divinae, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui est ultimus finis, cum ex creaturis divinae bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem, non tamen ea quae ad felicitatem ordinantur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturae, et una processio realiter ab alia differat. Dictum est enim, quod processio per modum naturae intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a natura; et similiter per modum voluntatis quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processio praesupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit nisi praesistente productione intellectus aliquid concipientis: cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quae est a naturali agente, non praesupponit aliam processio nisi per accidens, in quantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturae in quantum natura est. Unde illa processio per modum naturae intelligitur in divinis quae nullam aliam praesupponit; illa vero per modum voluntatis quae ex praesupposita processio principium sumit. Et sic oportet processio esse ex processio, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis.

RA8

Octavum concedimus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod utriusque processio similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processio quae est per modum naturae, natura in rebus creatis communicari potest: effectus enim est similis agenti in quantum est agens; unde per actionem cuius natura est principium, effectus naturam recipere potest; sed

per actionem cuius voluntas est principium, effectus non potest recipere nisi similitudinem eius quod est in voluntate, sicut finis vel formae, ut in artificialibus patet. Quidquid autem est in Deo, est divina natura; unde oportet quod per utramque processionem natura communicetur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur in divinis processio per modum naturae vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui sit qualitas divinae substantiae superaddita, sed ostenditur similitudinis cuiusdam comparatio inter processiones divinas et processiones quae sunt in rebus creatis.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in divinis processio quae est per modum intellectus, non distinguitur a processione quae est per modum naturae; distinguitur autem ab utraque processio quae est per modum voluntatis. Et hoc propter tria: primo quidem, quia sicut processio quae est per modum naturae, non praeexigit aliam processionem, ita nec processio quae est per modum intellectus; processio autem quae est per modum voluntatis, de necessitate praeexigit processionem quae est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam intra quam extra; intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellectae, et intellectus intelligentis seipsum; extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem nec intus, nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam impressio relicta ex volito in voluntate, aut quaedam unio unius ad alterum.

Extra autem non, quia voluntas imprimat in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturae est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex patre et matre; nam solus pater est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo; sed amicitia, quae est amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem se amantibus.

RA12

Ad duodecimum dicendum quod, licet in divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale et particulare, tamen, - ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur, - pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit.

Sed attendendum est, quod in aliquo individuo in genere substantiae possumus speciem dupliciter considerare: uno modo speciem hypostasis ipsius; alio modo speciem proprietatis individualis. Dato enim quod socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes socratem et Platonem, verum erit dicere, quod socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypostases continentur.

Conveniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum speciem proprietatis; albedo enim et nigredo specie differunt; et similiter est in patre et filio. Considerantur enim ut unum specie, cuius istae hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura Deitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Sciendum est etiam, quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem: natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur: unde processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis.

RA13

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et ad decimumquartum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod spiritus sanctus procedit a patre et filio in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim spiritus sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur. Sed si habetur respectus ad id quo spirantes spirant, sic procedit ab eis, in quantum sunt unum in natura divina: non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi a Deo.

RA16

Ad decimumsextum dicendum est quod processio, quae dividitur paternitati et filiationi, est proprietas personalis spiritus sancti; quae licet sit relatio, quia tamen non est nominata, sicut paternitas et filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata et significaretur nomine nativitatis, quod est speciale nomen processionis filii.

Processio autem spiritus sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut iam dictum est. Nomina vero a creaturis in divina transferimus; unde non sequitur quod processio communis in divinis sit una tantum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod in creatura quae est accidentium susceptiva, potest aliquid esse quod non est rei natura; non autem in Deo: et propter hoc in divinis secundum quemlibet modum processionis

communicatur natura, non autem in creaturis; licet enim sint in eis processiones diversae, tamen natura non communicatur nisi per unum modum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod procedere a patre secundum modum coaeternitatis competit processioni filii in quantum est processio divina: unde convenit etiam processioni spiritus sancti; tamen non competit processioni filii secundum quod distinguitur a processione spiritus sancti.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod filius est sufficiens ratio processione temporalis creaturae ut verbum et exemplar; sed oportet quod spiritus sanctus sit ratio processione creaturae ut amor. Sicut enim dicitur sap.

IX, 1, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sap. XI, 25; quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; et dionysius dicit, quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad unamquamque operationem ei pauca sufficiant.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod a patre uno et solo, est una sola processio, scilicet filii; a patre autem et a filio simul, est alia processio, scilicet spiritus sancti.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod processio spiritus sancti est processio amoris.

Per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam eius a quo procedit, sive naturam; et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel nativitatis. Sed quod spiritus sanctus naturam et formam Dei patris recipiat sua processione, hoc habet in quantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius.

RA23

Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium.

Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in divinis plures processiones quam duae, respondendum est.

RA24

Ad quorum primum dicendum, quod in divinis una et eadem est processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae, ut supra, ostensum est.

RA25

Ad secundum dicendum quod natura humana materialis est, id est ex materia et forma composita; et ideo in hominibus processio per modum naturae non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem; processio autem quae est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est; unde in hominibus non potest esse una et eadem processio quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; in divinis autem est una et eadem, eo quod natura divina immaterialis est.

RA26

Ad tertium dicendum, quod aliud est procedere in alterum, et aliud est procedere ab alio; procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare: et per hunc modum est intelligenda divinae bonitatis processio in creaturas, secundum dionysium; procedere autem ab alio est esse ab alio habere; et sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat quod non convenit patri procedere.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur de ordine processione ad relationem in divinis.

TTB

Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis.

AG1

Dicit enim magister in XXVII distinct.

I Lib. Sentent., quod pater semper est pater, quia semper genuit filium. Generatio autem processionem significat, pater autem relationem.

Ergo processio secundum intellectum praecedit relationes in divinis.

AG2

Praeterea, Philosophus dicit, quod relationes ex actionibus nascuntur, vel ex quantitibus. Constat autem quod relationes divinae non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consequitur ex actione. Processiones autem in divinis personis significantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis praecedunt secundum intellectum relationes.

AG3

Praeterea, absolutum est prius relativo, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes.

Ergo priores sunt secundum intellectum.



AG4

Praeterea, omne relativum ad aliud dicitur.

Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio distinctionem praesupponit.

Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones secundum intellectum praecedunt relationes in divinis.

AG5

Praeterea, omnis processio praecedit secundum intellectum processiois terminum.

Filiatio autem quae est relatio filii, est terminus nativitatis, quae est eiusdem filii processio.

Ergo processio filii praecedit filiationem.

Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore, sed etiam intellectu; quia unum relativorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo filii praecedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio, quae est actus patris. Processiones ergo simpliciter relationes praecedunt secundum intellectum in divinis.

SC1

Sed contra. Prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutivae personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones.

Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones.

SC2

Praeterea, processio oportet quod sit alicuius ab alio; sicut enim nulla res generat seipsam ut sit, ut Augustinus dicit, ita nulla res a seipsa procedit. Processio ergo distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis praesupponunt relationes.

CO

Respondeo. Dicendum quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem, et oppositarum relationum; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturae, secundum Augustinum, prout est alter ex altero, non quod alter sit prior altero.

Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus dicit quod proprium patris est quod genuit filium. In quo datur intelligi, quod generare filium sit proprietas patris; nec est alia proprietas quam paternitas, quae dicitur esse patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quaerendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum.

Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum, ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personae; quod quidem non habet in quantum est relatio. Quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiae; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat in quantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit: relatio enim, quia secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinae personae, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio praesupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso.

Sic ergo dicendum est, quod si consideretur relatio ut relatio est, praesupponit processiois intellectum; si autem consideretur ut est constitutiva personae, sic relatio quae est constitutiva personae, a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio; sicut paternitas in quantum est constitutiva personae patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quae est constitutiva personae procedentis etiam in quantum est constitutiva personae, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processiois.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est.

RA2

Et similiter dicendum ad secundum et tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio praesupponat distinctionem; in divinis autem relationes constituunt tres personas distinctas.

RA5

Ad quintum dicendum, quod paternitas est de intellectu filiationis, et e converso, secundum quod utrumque consideratur ut relatio quaedam. Sic autem dicimus, quod relationes sequuntur processiones ordine intellectus.

RC

Aliae duae rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutivae personarum.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum spiritus sanctus procedat a filio.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim dionysius, quod filius et spiritus sanctus sunt sicut flores Deigenae divinitatis. Flos autem non est a flore. Ergo spiritus sanctus non est a filio.

AG2

Praeterea, si filius est principium spiritus sancti, aut hoc habet a se, aut ab alio.

A se non habet: non enim filio in quantum filius est, convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet a patre, oportet quod hoc modo sit principium sicut pater. Pater autem est principium per generationem.

Ergo filius erit principium spiritus sancti per generationem; et ita spiritus sanctus erit filius filii.

AG3

Praeterea, quidquid est commune patri et filio, similiter convenit utrique. Si ergo esse principium est commune patri et filio, filius erit principium eo modo quo pater. Pater autem est principium per generationem.

Ergo et filius; et sic idem quod prius.

AG4

Praeterea, filius ideo filius est, quia procedit a patre et est verbum ipsius; spiritus autem sanctus dicitur verbum filii, secundum basilium, qui hoc accipit ex eo quod apostolus dicit Hebr. I, 3, quod filius portat omnia verbo virtutis suae. Si ergo spiritus sanctus procedit a filio, oportet quod sit filius filii.

AG5

Praeterea, licet secundum rem paternitas et filiatio per prius sit in Deo quam in nobis, secundum illud apostoli ad Ephes. III, 15: ex quo, scilicet Deo patre, omnis paternitas in caelo et in terra nominatur; tamen secundum nominis impositionem haec nomina translata sunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a filio vocatur nepos. Si ergo spiritus sanctus procedit a filio, erit nepos patris; quod est absurdum.

AG6

Praeterea, proprietates filii est in accipiendo: ex hoc enim filius dicitur quod accipit naturam patris per generationem. Si ergo filius ex se emittat spiritum sanctum, erunt in filio proprietates contrariae; quod est inconueniens.

AG7

Praeterea, quidquid est in divinis, aut est commune, aut proprium. Emittere autem spiritum sanctum non est commune toti trinitati: non enim convenit spiritui sancto. Ergo est proprium patris, et sic non convenit filio.

AG8

Praeterea, spiritus sanctus amor est, ut Augustinus probat in Lib. De Trinit.. Amor autem patris in filium gratuitus est; non enim amat filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem filii in patrem, est amor debitus; sic enim amat patrem quasi aliquid ab eo accipiens.

Amor autem debitus est alius ab amore gratuito.

Si ergo spiritus sanctus sit amor a patre et filio procedens, sequitur quod sit alius a seipso.

AG9

Praeterea, spiritus sanctus est amor gratuitus; unde et ab eo profluunt divisiones gratiarum, secundum illud I Cor. XII, 4: divisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus. Si ergo amor filii in patrem non est amor gratuitus, spiritus sanctus non erit amor filii; non ergo procedit a filio.

AG10

Praeterea, si spiritus sanctus procedit a filio ut amor, cum filius amet patrem sicut mater filium, oportebit quod spiritus sanctus sicut procedit a patre in filium, ita procedat a filio in patrem. Hoc autem est impossibile, ut videtur; sequeretur enim quod pater aliquid a filio reciperet, quod penitus esse non potest.

AG11

Praeterea, sicut pater et filius diligunt se, ita filius et spiritus sanctus, vel pater et spiritus sanctus. Si ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio, quia pater et filius diligunt se; pari ratione quia pater et spiritus sanctus diligunt se, procedit spiritus sanctus a seipso, quod est impossibile.

AG12

Praeterea, dionysius dicit: universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.

In Scriptura autem sacra non exprimitur quod spiritus sanctus procedat a filio, sed solum quod procedat a patre, secundum illud Ioan. XV, 26: cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a patre, spiritum veritatis, qui a patre procedit. Non ergo dicendum est nec cogitandum quod spiritus sanctus procedit a filio.

AG13

Praeterea, in gestis I ephesinae synodi sic dicitur, quod perlecto symbolo nicenae synodi decrevit sancta synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere, praeter definitam a sanctis patribus, qui in Nicaea congregati sunt cum spiritu sancto; praesumentes autem aut componere fidem alteram aut protendere aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex paganitate vel ex Iudaismo, vel ex haeresi aliqua; hos, si quidem sint episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu; si vero sint laici, anathematizari.

Et similiter in gestis chalcedonensis synodi, post recitatam determinationem Conciliorum subditur: eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel Iudaeis, vel ex haeresi quacumque converti; hoc, si episcopi fuerint aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari. In praemissa autem Concilii determinatione non habetur quod spiritus sanctus procedit a filio, sed solum quod procedat a patre. Legitur etiam in symbolo Constantinopolitanae synodi: credimus in spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et conglorificandum. Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod spiritus sanctus procedat a filio.

AG14

Praeterea, si spiritus sanctus dicitur a filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturae, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacrae Scripturae ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens; habetur siquidem in sacris Scripturis, quod spiritus sanctus sit filii; sicut dicitur Galat. IV, 6: misit Deus spiritum filii sui in corda vestra; et Rom. VIII, 9: si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius.

Habetur etiam quod spiritus sanctus sit missus a filio: dicit enim Christus, Ioan. XVI, 7: si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos.

Non autem sequitur quod spiritus sanctus procedat a filio ex eo quod est filii, quia hoc huius multipliciter dicitur, secundum Philosophum.

Similiter etiam neque ex eo quod spiritus sanctus dicitur missus a filio; quia licet filius non sit a spiritu sancto dicitur tamen a spiritu sancto missus, secundum illud Is. XLVIII, 16, ex persona Christi: et nunc misit me Dominus Deus, et spiritus eius; et Is., LXI, 1: spiritus Domini super me... Ad evangelizandum mansuetis misit me: quod in se dicit Christum esse completum.

Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim spiritus sanctus non sit a filio, adhuc tamen, ut videtur, distincti ad invicem remanebunt: differunt enim suis proprietatibus personalibus.

Nihil ergo videtur cogere ad dicendum spiritum sanctum procedere a filio.

AG15

Praeterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo spiritus sanctus procedit a duobus, scilicet a patre et filio, oportet quod a duobus accipiat; et sic videtur sequi quod sit compositus.

AG16

Praeterea, de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum Philosophum.

Sed filius est ab alio, scilicet a patre. Ergo filius non est principium spiritus sancti.

AG17

Praeterea, voluntas movet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult.

Sed spiritus sanctus procedit per modum voluntatis ut amor, filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod spiritus procedat a filio, sed magis e converso.

AG18

Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus a patre procedit et in filio quiescit, ut scribitur in passione beati Andreae. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

AG19

Praeterea, simplex non potest procedere a duobus, quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed spiritus sanctus est simplex. Non ergo procedit a duobus, scilicet a patre et filio.

AG20

Praeterea, si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum est quod procedat a duobus.

Sed spiritus sanctus perfecte procedit a patre. Ergo superfluum esset quod procederet a patre et filio simul.

AG21

Praeterea, sicut pater et filius sunt unum in substantia et natura, ita pater et spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus non convenit cum patre in generatione filii. Ergo nec filius convenit cum patre in emissionem spiritus sancti.

AG22

Praeterea, filius est radius patris, ut patet per dionysium.

Spiritus autem sanctus est splendor.

Splendor autem non est a radio. Ergo nec spiritus sanctus est a filio.

AG23

Praeterea, filius est quoddam lumen patris, cum sit verbum eius. Spiritus autem sanctus est sicut calor, est enim amor quidam; unde et super apostolos in specie ignis apparuit.

Calor autem non est a lumine. Ergo nec spiritus sanctus a filio.

AG24

Praeterea, Damascenus dicit, quod spiritus sanctus dicitur esse filii, sed non a filio.

SC1

Sed contra. Est quod Athanasius dicit: spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.

SC2

Praeterea, spiritus sanctus dicitur tertia in trinitate persona, secunda filius, prima pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario. Ergo spiritus sanctus procedit a patre mediante filio.

SC3

Praeterea, cum inter divinas personas sit summa convenientia, quaelibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem.

Hoc autem non esset, si spiritus sanctus non esset a filio; tunc enim filius et spiritus sanctus non haberent germanitatem ad invicem immedie, sed solum mediante patre, in quantum ambo sunt ab uno.

Ergo spiritus sanctus est a filio.

SC4

Praeterea, divinae personae non distinguuntur ab invicem nisi secundum originem.

Si ergo spiritus sanctus non esset a filio, non distingueretur ab eo, quod est inconveniens.

CO

Respondeo. Dicendum quod, secundum ea quae supra determinata sunt, necesse est spiritum sanctum a filio procedere; oportet enim, si filius et spiritus sanctus sunt duae personae, quod alia sit processio unius et alia alterius. Ostensum autem est supra, quod non possunt esse duae processiones in divinis nisi secundum ordinem processionum, ut scilicet a procedente secundum unam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod spiritus sanctus sit a filio.

Sed praeter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod spiritus sanctus sit a filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum; nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt a sedente; et hoc ideo quia quaecumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia eius, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid per accidens; quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura eius, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa: quod non potest dici in divinis.

Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis patris et filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quae est inter patrem et filium, sequatur ex hoc quod ipse est pater, et ille filius. Esse autem principium spiritus sancti non convenit patri in quantum pater est, ratione paternitatis: sic enim non refertur nisi ad filium; unde sequeretur quod spiritus sanctus esset filius.

Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis, quia, secundum filiationem, non refertur ad aliud nisi ad patrem. Non ergo potest esse differentia inter patrem et filium in hoc quod pater sit principium spiritus sancti, non autem filius.

Item, sicut in libro de synodis dicitur, creaturae proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. Quia vero filius est talis qualis est pater, dicitur quod pater genuit filium naturaliter.

Eadem autem ratione spiritus sanctus est a patre naturaliter, quia est similis et aequalis patri: natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura, quae est a patre secundum suam voluntatem, sit etiam a filio: quia eadem est voluntas patris et filii. Similiter autem et eadem est natura utriusque.

Oportet ergo quod sicut spiritus sanctus est a patre, ita sit a filio. Nec tamen sequitur quod filius vel spiritus sanctus sint a spiritu sancto, licet et ipse habeat unam naturam cum patre; sicut sequitur quod creatura est ab eo in quantum habet unam voluntatem cum patre, propter repugnantiam quae sequeretur, si spiritus sanctus diceretur esse a seipso, vel si ab eo diceretur esse filius, qui est eius principium.

Hoc autem apparet alio modo: non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes; ea enim quae absolute dicuntur in divinis, essentiam significant, et communia sunt, ut bonitas, sapientia et huiusmodi.

Relationes autem diversae non possunt facere distinctionem nisi ratione suae oppositionis; diversae enim relationes possunt esse unius ad idem: patet enim quod idem eiusdem potest esse filius, discipulus, aequalis, et quaecumque aliae relationes quae oppositionem non includunt.

Patet autem quod filius distinguitur a patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur, et similiter spiritus sanctus a patre distinguitur propter aliquam relationem. Istae ergo relationes quantumcumque videantur disparatae, nullo modo poterunt distinguere spiritum sanctum a filio, nisi sint oppositae.

Oppositio autem alia in divinis esse non potest nisi secundum originem, prout scilicet unus est ab alio. Nullo ergo modo filius et spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc quod uterque diversimode referatur ad patrem, nisi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo existens.

Constat autem quod filius non est a spiritu sancto: de ratione enim filii est quod non referatur nisi ad patrem ut ab eo existens.

Relinquitur, ergo de necessitate quod spiritus sanctus sit a filio.

Sed quia potest aliquis dicere, quod ea quae sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda, restat ostendere per auctoritates sacrae Scripturae quod spiritus sanctus sit a filio. Habetur enim in pluribus sacrae Scripturae locis quod spiritus sanctus sit filii; sicut Rom. VIII, 9: qui spiritum Christi non habet, hic non est eius; et Galat., IV, 6: misit Deus spiritum filii sui in corda vestra; et Act. XVI, 7: tentabant ire bithyniam, et non permisit eos spiritus Iesu.

Non enim potest intelligi quod spiritus sanctus sit spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens, quia spiritus sanctus est alicuius hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filii autem est spiritus sanctus ut dantis ipsum, secundum illud I Ioan. IV, 13: in hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis; et Act. V, 32, dicitur, quod dedit spiritum sanctum obedientibus sibi.

Oportet ergo quod dicatur esse spiritus sanctus filii, in quantum est divina persona. Aut ergo dicitur esse absolute eius, aut dicitur esse eius ut spiritus eius. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas filii respectu spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid, qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius iohannis; sed non potest dici, Petrus esse iohannis absolute, nisi sit quaedam possessio eius, sicut servus, hoc ipsum quod est, dicitur esse Domini. In divinis autem non potest esse aliquid serviens vel subiectum; sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit ergo quod spiritus sanctus habeat originem a filio.

Et idem sequitur, si dicatur spiritus sanctus esse filii ut spiritus eius; quia spiritus, secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod filius mittit spiritum sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem.

Unde sequitur quod spiritus sanctus originem habeat a filio.

Habetur autem ex sacra Scriptura quod per spiritum sanctum configuramur filio, secundum illud Rom. VIII, 15: accepistis spiritum adoptionis filiorum; et Galat. IV, 6: quoniam estis filii, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra. Nihil autem configuratur alicui nisi per eius proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod conformatur alicui, est ab eo; sicut semen hominis non assimilatur equo, sed homini a quo est. Spiritus autem sanctus est a filio tamquam proprius character eius; unde dicitur de Christo, II Cor. I, 21-22: quod signavit nos, et unxit nos et dedit pignus spiritus in cordibus nostris. Expressius autem filii, de spiritu sancto dicentis: ille me clarificabit quia de meo accipiet. Constat autem quod non accipit a filio spiritus sanctus, quasi prius non habens: quia sic esset mutabilis et indigentis naturae. Constat ergo quod ab aeterno accipit a filio; nec potuit accipere aliquid quod non sit eius essentia ab aeterno. Ergo accepit spiritus sanctus essentiam de filio.

Rationem autem quare de filio acceperit spiritus sanctus, ipsemet filius subiunxit, dicens, Ioan. XVI, 15: omnia quaecumque habet pater mea sunt. Propterea dixi: quia de meo accipiet; quasi diceret quia eadem est essentia patris et mea, non potest spiritus sanctus esse de essentia patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra Scriptura quod filius per spiritum operatur, sicut habetur Rom. XV, 18: per me effecit Christus, scilicet miracula, et alia bona in spiritu sancto, idest per spiritum sanctum; et Hebr. IX, 14, dicitur quod per spiritum sanctum obtulit semetipsum. Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per praepositum vel ballivum; vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per regem.

Oportet ergo, si filius operatur per spiritum sanctum, quod vel spiritus sanctus det virtutem operativam filio, vel filius spiritui sancto; et ita quod unus alteri det essentiam, cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam eius essentia. Constat autem quod spiritus sanctus non dat essentiam filio, cum filius non sit filius nisi patris. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus sit a filio.

Ex hac ergo ratione per ea quae Graeci confitentur, potest idem haberi: confitentur enim ipsi quod spiritus sanctus est a patre per filium, et quod pater spirat spiritum sanctum per filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium eius quod producitur. Oportet ergo quod filius sit principium spiritus sancti. Si autem refugiant confiteri quod spiritus sanctus sit a filio, quia filius est ab alio,- et sic non est prima radix originis spiritus sancti,- manifestum est quod vane moventur; nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu; nec Iacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham.

Sed adhuc minus est in proposito refugiendum; est enim una vis productiva patris et filii; quod non accidit in moventibus et agentibus creatis.

Unde sicut confitendum est quod creaturae sunt a filio, licet filius sit a patre, ita confitendum est quod spiritus sanctus sit a filio, licet filius sit a patre. Manifestum est ergo quod dicentes spiritum sanctum esse a patre per filium, non autem a filio, propriam vocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit: volentes enim esse legis doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant, ut dicitur I timoth.

Cap. I, 7.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod filius et spiritus sanctus dicuntur flores Deigenae divinitatis, id est paternae, prout uterque a patre est. Sed quantum ad hoc quod spiritus sanctus a filio est, potest dici filius esse radix, et spiritus sanctus flos; non enim oportet ut similitudo rerum corporalium observetur quantum ad omnia in divinis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod filius hoc habet a patre quod ex se spiritum sanctum emittat: unde et eodem modo convenit ei sicut et patri. Sed pater non est principium divinae personae uno modo tantum, sed duobus, scilicet per generationem et spirationem.

Unde non potest concludi quod filius sit principium spiritus sancti per generationem; sed est fallacia consequentis, et praecipue cum nec etiam pater sit principium spiritus sancti per generationem.

RA3

Et similiter dicendum est ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod spiritus sanctus non potest dici verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestativum alicuius verbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestativus filii, secundum quod de spiritu sancto filius dicit Ioan. XVI, 14: ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Filius autem proprie dicitur verbum, quasi conceptio intellectus divini.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio sicut filius a patre. Spiritus autem sanctus non procedit in divinis a filio sicut filius a patre; et ideo ratio non sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio, nisi intelligatur respectu eiusdem: non enim potest esse aliquid principium eius a quo est sicut a principio. Unde non sequitur quod in filio sint contrariae proprietates, si sit a patre sicut a principio et sit principium spiritus sancti.

RA7

Ad septimum dicendum, quod omne quod est in divinis, est commune vel proprium.

Sed proprium dupliciter dicitur: uno modo simpliciter et absolute, quod uni soli convenit, sicut risibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter, sed ad aliquid; ut si dicatur, quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet et alii conveniat, scilicet Angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod convenit tribus personis, ut esse Deum et huiusmodi; aliquid quod est proprium simpliciter, quod convenit uni personae tantum; et aliquid quod est proprium quoad aliquid, sicut spirare spiritum sanctum est proprium patri et filio per respectum ad spiritum sanctum; tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam si spiritus sanctus non sit a filio; quia esse ab alio, adhuc remanet proprium filio et spiritui sancto in comparatione ad matrem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte diiudicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subiectionem et obligationem importat, quae in divinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto victore, utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est; secundum quem modum nihil prohibet intelligi eundem amorem esse gratuitum ut est patris, debitum vero ut est filii; idem est enim amor quo pater et quo filius amat; sed hunc amorem filius a patre habet, pater vero a nullo.

RA9

Ad nonum dicendum, quod spiritus sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum.

Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem spiritus sancti quod sit gratuitus amor: nam et ille amor quo per spiritum sanctum Deum diligimus, originem habet ex his quae nobis a Deo sunt data; et sic nihil prohibet etiam amorem filii, qui ab alio habet quod amat, spiritum sanctum esse.

RA10

Ad decimum dicendum, quod spiritus sanctus et a patre procedit in filium, et a filio in patrem, non quidem sicut in recipientem, sed sicut in obiectum amoris. Dicitur enim spiritus sanctus a patre in filium procedere, in quantum est amor quo pater amat filium; et simili ratione potest dici quod spiritus sanctus est a filio in patrem, in quantum est amor quo filius patrem amat; potest autem intelligi quod procedat a patre in filium, in quantum filius a patre accipit virtutem spiritum sanctum spirandi; sed sic non potest dici quod procedat a filio in patrem, cum a filio nihil accipiat pater.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod hoc verbum diligit non solum dicit missionem amoris, sed etiam quamdam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Ea vero quae in divinis emissionem dicunt, personaliter tantum accipi possunt, ut generare, spirare et huiusmodi: quae vero non important emissionem, sed magis ad

informationem eius pertinent de quo dicuntur, essentialiter in divinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem et huiusmodi.

Et inde est quod spiritus sanctus dicitur diligere non quasi amorem emittens,- sic enim convenit tantum patri et filio,- sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in divinis.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod hoc regulariter in sacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de patre, oportet quod de filio intelligatur; et quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de spiritu sancto, etiam si dictio exclusiva ponatur, praeter illa tantum quibus personae divinae ab invicem distinguuntur; sicut quod dicitur Ioan. XVII, 3: haec est vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. Non enim potest dici, quod filio non conveniat esse Deum verum, quod ipse filius soli patri attribuit; quia cum pater et filius unum sint, licet non unus, oportet quod de patre dicitur, de filio quoque intelligi. Nec etiam negandum est in cognitione spiritus sancti vitam aeternam non esse, cum sit una cognitio trium.

Similiter autem non est subtrahenda spiritui sancto patris filiique cognitio, licet matth.

XI, 27, dicatur: nemo novit filium nisi pater; neque patrem quis novit nisi filius. Unde, cum hoc quod est habere ex se spiritum sanctum procedentem, non pertineat ad rationem paternitatis et filiationis, quibus pater et filius distinguuntur, oportet ut cum dicitur in evangelio, quod spiritus sanctus de patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a filio.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod doctrina catholicae fidei sufficienter tradita fuit in symbolo nicaeno; unde sancti patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes haereses id quod implicite continebatur explicare studuerunt; unde in determinatione chalcedonensis synodi dicitur: praesens nunc sancta et magna atque universalis synodus praedicationem hanc ab initio inconcussam docens, definivit principaliter trecentorum decem et octo sanctorum patrum, qui scilicet in Nicaea convenerunt fidem manere intentabilem; et propter illos quidem qui adversum spiritum sanctum pugnant, posteriori tempore a patribus apud constantinopolim centum quinquaginta congregatis, de substantia spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esset minus in praecedentibus, inferentes; sed de spiritu sancto intellectum eorum adversus eos qui dominium eius respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes.

Et per hunc modum dicendum est, quod processio spiritus sancti a filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, in quantum continetur ibi quod procedit a patre, quia quod de patre intelligitur, oportet et de filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est filius et ille pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui spiritum a filio esse negabant, conveniens fuit ut in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret haeresis quae negaret spiritum sanctum esse factorem caeli et terrae, oporteret hoc explicite poni, cum in praedicto symbolo hoc non dicatur nisi de patre. Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore synodo conditum, ac ponendi aliqua ad eius explanationem, ut ex praedictis patet; ita etiam Romanus pontifex hoc sua auctoritate potest, cuius auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur.

Quae omnia patent ex gestis chalcedonensis synodi.

Nec est necessarium quod ad eius expositionem faciendam universale Concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima synodo legitur, quod Constantinus augustus dixit, quod propter imminentia bella universaliter episcopos congregare non potuit; sed tamen illi qui convenerunt, quaedam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papae, determinaverunt, scilicet quod in Christo sint duae voluntates et duae actiones; et similiter patres in chalcedonensi synodo congregati, secuti sunt sententiam leonis Papae, qui determinavit Christum esse in duabus naturis post incarnationem.

Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium Conciliorum habetur, quod spiritus sanctus procedit a filio. Suscepit enim chalcedonensis synodus, sicut in eius determinatione dicitur, epistolas beati Cyrilli Alexandrinae ecclesiae praesulis synodicas ad Nestorium et ad alios per orientem.

In quarum una sic legitur: quoniam ad demonstrationem suae divinitatis Christus utebatur suo spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt insita sibi fortitudine vel disciplina, vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim et est in subsistentia spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod spiritus est et non filius; sed tamen non est alienus ab eo: spiritus enim veritatis nominatur, et est spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo patre. Nec obstat quod dicit: profluit, et non procedit; quia sicut ex praedictis patet, hoc verbum procedit, est communissimum eorum quae ad originem spectant. Unde quidquid emittitur vel profluit vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti Concilii Constantinopolitani: sequimur per omnia sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, basilium, Gregorium theologum, et Gregorium nicaenum, Ambrosium, Augustinum, theophilum, iohannem Constantinopolitanum, gulielmum, leonem, Proculum; et suscipimus omnia quae de recta fide ad condemnationem haereticorum exposuerunt. Patet autem quia a pluribus

horum in doctrina fidei traditum est, quod spiritus sanctus procedit a filio; a nullo vero eorum invenitur esse negatum. Unde non est contra Concilia, sed eis consonum, quod spiritus sanctus procedere dicatur a filio.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod licet hoc huius multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non potest nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est, quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod persona non mittitur nisi quae ab alio est; unde patri, qui a nullo est, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad personam a qua fit missio, diversa est doctorum sententia: Athanasius autem et quidam alii dicunt, quod nulla persona mittitur temporaliter nisi ab illa a qua est aeternaliter, sicut filius mittitur temporaliter a patre, a quo ab aeterno processit; et secundum hoc infallibiliter concludi potest, si spiritus sanctus a filio mittitur, quod aeternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur filius a spiritu sancto mitti, intelligendum est de filio secundum humanam naturam, qui a spiritu sancto missus est ad praedicandum; unde significanter dicitur Isai. Lxi, 1: ad evangelizandum pauperibus misit me; et sic exponit Ambrosius in libro de spiritu sancto, licet Hilarius hoc exponat, ut per spiritum intelligatur pater, secundum quod spiritus aeternaliter sumitur in divinis. Augustinus vero ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua aeternaliter non procedit. Nam cum missio divinae personae intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quae est a tota trinitate, persona Missa a tota trinitate mittitur; ut in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quae mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans spiritum sanctum a filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur; quia proprietates illae relativae sunt, et distinguere non possunt nisi ad invicem opponantur, sicut ex dictis patet.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod licet spiritus sanctus sit a duobus, non tamen est compositus, quia illi duo, scilicet pater et filius, sunt per essentiam unum.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus attribuit principiis non esse ab alio, in quantum sunt prima. Principium autem primum, est principium non de principio, quod est pater.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit praeintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a patre naturaliter; unde quamvis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a spiritu sancto, sed e converso.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod spiritus sanctus potest dici quiescere in filio tripliciter: uno modo secundum humanam naturam, secundum illud Is., XI, 1: egredietur virga de radice iesse, et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini. Alio modo, ut intelligatur spiritus in filio requiescere, quia virtus spirativa a patre datur filio, et ultra non protenditur.

Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio spiritus sancti a filio.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod non repugnat simplicitati spiritus sancti, quod procedit a duobus, scilicet patre et filio, cum sint per essentiam unum.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod eadem est perfectio patris et filii: unde per hoc quod spiritus sanctus procedit a patre perfecte, non excluditur quin procedat a filio; alioquin sequeretur quod creatura non creetur a filio cum perfecte creetur a patre.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod unitas essentiae non inducit confusionem personarum; unde ex unitate essentiae non possunt concludi illa quae repugnant distinctioni relativae; et sic ex hoc quod pater et spiritus sanctus sunt unum, non potest concludi quod filius sit a spiritu sancto, licet filius sit a patre: quia spiritus sanctus est ab eo; et iterum quia sequeretur quod spiritus sanctus esset pater, cum nihil aliud sit esse patrem quam habere filium de se procedentem.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum; et tamen splendor filio attribuitur, Heb. I, 3: cum sit splendor gloriae.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod calor est a splendore: nam corpora caelestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod positio Nestorianorum fuit quod spiritus sanctus non sit a filio; unde in quodam symbolo Nestorianorum, condemnato in I ephesina synodo, dicitur sic: spiritum sanctum neque filium putamus, neque per filium essentiam accepisse. Propter quod Cyrillus contra Nestorium, in epistola praedicta,



posuit spiritum sanctum esse a filio. Theodorus vero, in quadam epistola ad iohannem Antiochenum sic dicit: spiritus sanctus non ex filio aut per filium habens substantiam, sed procedens quidem a patre; spiritus vero filii, eo quod et ei consubstantialis sit, nominatus. Haec autem verba theodorus praedictus imponit Cyrillo, tamquam ab eo sint dicta in epistola quam ad iohannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur; sed dicitur ibi sic: spiritus Dei patris procedit quidem ex ipso, est autem et a filio non alienus secundum unius essentiae rationem. Hanc autem theodori sententiam secutus est postmodum Damascenus, quamvis dogmata eiusdem theodori sint in quinta synodo condemnata. Unde in hoc non est standum sententiae Damasceni.

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum spiritus sanctus a filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Richardus de sancto victore, quod personae secundum originem differunt, quod unus originem habet, alter origine caret: vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia est origo spiritus sancti, alia est origo filii: nam spiritus sanctus procedit quasi spiratus, filius autem quasi genitus. Ergo spiritus sanctus personaliter differt a filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam.

AG2

Item, Anselmus dicit: habet utique a patre esse filius ac spiritus sanctus, sed diversimode; quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem; et postea subdit: nam si per aliud non essent plures filius et spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi.

Ergo etsi spiritus sanctus a filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a filio propter diversum originis modum.

AG3

Item, in divinis personae distinguuntur propter hoc quod una est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secundum unum originis modum una persona in divinis procedit.

Ergo si sunt duo modi originis, erunt duae personae procedentes, etiam si una ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit filius a patre, et secundum alium spiritus sanctus.

Ergo filius et spiritus sanctus personaliter ab invicem distinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

AG4

Item, impossibile est quod aliqua hypostasis secundum unam naturam pluribus processibus procedat, quia hypostasis per id quod procedit, naturam accipit; unde filius habet duas natiuitates secundum duas naturas.

Sed in divinis sunt duae processiones, una quae est per modum natiuitatis, alia quae est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod una et eadem persona his duabus processibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duae personae distinctae, quae his duabus processibus procedant. Ergo spiritus sanctus remanet personaliter distinctus a filio, etiam si ab eo non procedat.

AG5

Item relationes aeternae in divinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personae. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in divinis, sufficit ad personarum distinctionem. Sed diversitas actionum secundum speciem sufficit ad diversas relationes; ex hac enim actione quae est gubernatio, consequitur relatio domini; ex illa vero actione quae est generatio, sequitur alia relatio, quae est paternitas: sicut etiam ad diversas quantitates secundum speciem consequuntur diversae relationes; ad binarium enim consequitur relatio dupli, et ad ternarium relatio tripli. Processiones autem in divinis significantur per modum actionum. Si ergo sunt duae processiones, oportet quod sint duae relationes consequentes processiones. Ergo oportet quod sint duae personae; et sic idem quod prius.

AG6

Item, processio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis: unde apostolus ad Ephes. III, 15, dicit, quod ex patre caelesti omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia: nam alia processione sive natiuitate alius homo nascitur. Ergo in divinis processiones differentia sufficit ad distinguendum personas divinas, scilicet filium et spiritum sanctum.

AG7

Item, non est idem procedere per modum naturae quod procedere per modum amoris. Sed nomine filii designatur persona procedens per modum naturae: nomine autem spiritus sancti designatur persona procedens per modum amoris. Ergo spiritus sanctus distinguetur a filio, etiam si ab ipso non procedat per solam processiones differentiam.

AG8

Item, in patre invenitur activa generatio et activa spiratio. Sed generare et spirare, in divinis distinguunt personas. Ergo sicut filius est a patre ut persona distincta per hoc quod a patre generatur; ita spiritus sanctus est a patre ut

persona distincta, per hoc quod a patre spiratur. Sic ergo sunt tres personae in divinis, etiam si spiritus sanctus a filio non procedat.

AG9

Item, Anselmus in Lib. De processione spiritus sancti, dicit, quod spiritus sanctus ita perfecte est a patre sicut a patre et filio.

Sed a patre et a filio est sicut distinctus ab utroque. Ergo si a patre solo esset, remaneret ab utroque distinctus.

AG10

Item, pater est sufficiens et perfectum principium. Perfectum autem principium alicuius non indiget alio ad perfecte producendum id cuius est principium. Ergo pater non indiget filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet spiritum sanctum: ergo dato quod spiritus sanctus non procederet a filio, adhuc essent tres personae distinctae in divinis.

AG11

Item, remoto posteriori non removetur de necessitate prius; sicut remoto homine non removetur animal. De personis autem divinis tria dicuntur, scilicet processio, communio et germanitas. Ratio autem processionis praecedat rationem communionis et etiam rationem germanitatis. In divinis autem non esset communio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quae per processionem multiplicantur.

Ergo, remota communione et germanitate in divinis, adhuc remanet processio. Licet ergo patris et filii non sit communio ad spirandum spiritum sanctum, neque sit germanitas spiritus sancti ad filium in hoc quod ab ipso procedat, adhuc remanet processio spiritus sancti a patre; et ita remanent tres personae distinctae, scilicet duae procedentes, et una a qua procedit.

AG12

Item, in divinis dicuntur proprietates, relationes et notiones. Ratio autem proprietatis prius est quam ratio relationis vel notionis, quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus quam quod ad invicem referantur vel innotescant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. Ergo quamvis spiritus sanctus non referatur ad filium ut ab eo existens, adhuc tamen filius et spiritus sanctus erunt personae distinctae per suas proprietates.

AG13

Item, filiatio est proprietas filii constituens personam ipsius; processio autem est proprietas spiritus sancti, eius personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relative. Ergo remota omni relatione spiritus sancti ad filium, adhuc remanebunt filius et spiritus sanctus personae distinctae.

AG14

Item, multi posuerunt spiritum sanctum a filio non procedere, qui tamen tres personas in divinis posuerunt, sicut patet de Graecis. Ergo quamvis spiritus sanctus a filio non procedat, adhuc remanet a filio distinctus.

AG15

Item, Damascenus dicit: spiritum sanctum ex patre dicimus procedere; non autem ex filio, sed spiritum filii nominamus.

Ergo quamvis a filio non procedat, adhuc remanet quod sit spiritus filii; et ita remanet quod sit ab eo distinctus.

AG16

Item, sancti Graeci loquentes de filio et spiritu sancto secundum similitudinem corporalium, dicunt esse sicut duos radios paternae claritatis, et sicut duos rivus fontis divinitatis qui est in patre, et sicut duos flores paternae naturae. Sed radii, rivi et flores distinguuntur ab invicem, etiam si unus ab altero non sit. Ergo et filius et spiritus sanctus distinguuntur ab invicem.

SC1

Sed contra. Boetius dicit, quod in divinis sola relatio multiplicat trinitatem. Sed, si spiritus sanctus non procedit a filio, non erit aliqua relatio spiritus sancti ad filium. Ergo non distinguetur secundum numerum personae ab eo.

SC2

Item, Anselmus dicit, quod pater et filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio; et hoc propter essentiae unitatem. Sed similiter est una essentia filii et spiritus sancti.

Ergo in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus dividit inter eos relationis oppositio.

Sed si spiritus sanctus non sit a filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppositio.

Ergo nullo modo erunt distincti ab invicem.

SC3

Item, Richardus de sancto victore dicit, quod non potest esse in trinitate nisi una sola persona quae sit ab una persona tantum. Si autem spiritus sanctus non sit a filio; sicut filius est ab una persona sola, scilicet a patre, ita et spiritus sanctus. Ergo et filius et spiritus sanctus erunt una sola persona.

SC4

Item, dicit, quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem spiritus sanctus a filio non procedit; sicut spiritus sanctus non habet de se procedentem, ita nec filius habebit. Ergo filius et spiritus sanctus erunt unus solus.

SC5

Item, ubicumque personae per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguuntur. In divinis autem personae per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. Ergo quod non refertur, non distinguuntur. Sed si spiritus sanctus non procedit a filio, non refertur ad ipsum. Ergo non distinguuntur personaliter ab eo.

SC6

Item, unum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquum oppositum; sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo.

Ergo et relatio non distinguit id in quo est nisi ab eo in quo est opposita relatio. Propria autem relatio spiritus sancti, per quam personaliter distinguuntur, est processio. Non ergo personaliter distinguuntur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quae est activa spiratio; quae non est in filio, si spiritus sanctus non sit a filio. Ergo si spiritus sanctus non sit a filio, non distinguuntur personaliter ab eo.

SC7

Item, ad relationem pertinentia in divinis sunt duo in communi, a quo alius, et qui ab alio. Sed a quo alius non distinguuntur personaliter per diversum modum originis: nam eadem persona patris est a qua est filius per generationem et spiritus sanctus per processionem. Ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet spiritus sanctus, distinguuntur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a filio.

SC8

Item, Richardus, assignans differentiam inter duas processiones filii et spiritus sancti, dicit: communio maiestatis fuit, ut sic dicam, causa originis unius, scilicet filii; communio amoris fuit causa originis alterius; scilicet spiritus sancti. Non esset autem processio spiritus sancti ex communiione amoris, nisi pater et filius mutuo se amarent, et sic spiritus sanctus ab eis procederet. Ergo si spiritus sanctus a filio non procederet, non esset differentia inter processionem spiritus sancti et generationem filii, et sic neque personaliter spiritus sanctus esset a filio distinctus.

CO

Respondeo. Dicendum quod, si quis recte consideret dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu.

Non enim concedunt spiritum sanctum a filio procedere, vel propter ignorantiam vel proterviam seu calumniam, vel propter quamcumque aliam causam; concedunt tamen spiritum sanctum esse spiritum filii, et esse a patre per filium: quod non posset dici, si processio spiritus sancti omnino esset a filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi Graeci processionem spiritus sancti aliquem ordinem ad filium habere intelligunt.

Dico autem, quod si spiritus sanctus non sit a filio, nec aliquo modo filius sit principium processionis spiritus sancti, impossibile est quod spiritus sanctus a filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio spiritus sancti differat a filii generatione.

Quod quidem manifestum est, si quis consideret ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant. Loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparisonem ad essentialia attributa.

Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod spiritus sanctus personaliter a filio distingui non potest, si ab eo non procedat: primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem non proprie potest esse nisi vel propter divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus eiusdem speciei sunt individua plura ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiae secundum quantitatem divisionis invenitur: unde et si aliquod est individuum quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de mundo, in principio caeli et mundi. Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicuius oppositionis. Unde invenimus quod cuiuslibet generis differentiae sunt oppositae.

Et ideo in natura divina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde cum personae distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam, quia alia oppositio in divinis esse non potest: et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur secundum rationem diversam, sicut essentialia attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur.

Sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod oppositionem ad invicem non habent, sicut in patre: scilicet innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio ubi primo occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse patrem et filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quae est distinctio personalis.

Si autem spiritus sanctus non procedit a filio, non erit oppositio aliqua inter filium et spiritum sanctum, et ita non distinguetur personaliter spiritus sanctus a filio. Nec potest dici, quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhaerens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc

non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cuiuslibet negativae in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur: sicut veritas huius negativae Aethiops non est albus, fundatur supra veritatem huius affirmativae Aethiops est niger. Et ideo oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicuius affirmativae oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter filium et spiritum sanctum ex hoc quod filius est genitus, non spiratus; alius spiratus, non genitus nisi praeintelligatur distinctio inter generationem et spirationem, et inter filium et spiritum sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum.

Secundo, quia, secundum Augustinum, in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis.

Unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit nisi secundum id quod ad aliquid dicitur; haec enim duo praedicamenta sunt in divinis. Prima autem distinctio quae in divinis secundum relationem invenitur, est per haec duo, a quo alius, et qui a nullo. Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistingatur per ea quae sunt eiusdem rationis. Ut enim Philosophus docet, si quis in subdividendo utatur his quae sunt per accidens et non per se, non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur: animalium aliud est rationale aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum; non esset recta divisio, quia cum ex his quae sunt per accidens, non fiat unum simpliciter, ultima species, ex differentiis multis constituta, non esset unum simpliciter.

Oportet ergo, si in divinis qui est ab alio distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias eiusdem rationis, ut videlicet eorum quae sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit; et hoc importat differentia processionum, quae significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non.

Tertio, quia cum in patre sint duae relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam patris: unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio vero activa est relatio personae non personalis, quasi personae iam constitutae superveniens.

Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, praesupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quae paternitati per oppositionem respondet, secundum aliquem ordinem praesupponatur ad spirationem passivam, quae est processio spiritus sancti.

Aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati: et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis; aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturae, secundum quod aliquis est ab aliquo, ut dicit Augustinus.

Unde relinquitur quod vel sit una persona filii et spiritus sancti spirati, vel quod spiritus sanctus sit a filio.

Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, non per relationes originis, idem sequitur; sicut ex his quae dicuntur apparebit. Primo quidem, quia si quis proprietatem divinae naturae consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duae oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem materiae et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex aequo se habere, sicut et duae partes quantitatis ex aequo se habent; ubi autem invenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliquo duo se habeant ex aequo. Ut enim Philosophus dicit, formae rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem: et formales rerum differentiae consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod superaddit sensum: homo vero a bruto in hoc quod superaddit rationem.

Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiae, impossibile est quod sit pluralitas nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus Angelus est perfectioris naturae quam alius. Et quia quidam Philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam et causatum: quod tamen recta fides non tenet, quia credimus, ex ordine divinae sapientiae, diferentes ordines substantiarum immaterialium productos esse.

Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt, - dicentes patrem filio esse maiorem, et utrumque spiritu sancto, - relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest nec intelligi nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet filius sit a patre, et spiritus sanctus a filio. Si enim spiritus sanctus non esset a filio, ex aequo respiceret patrem quantum ad originem; unde vel non essent duae personae; vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arianos; vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hilarius dicit, quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos; quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum. Et ideo eadem est ratio, si inter filium et spiritum sanctum originis ordo non ponatur.

Secundo, quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum: natura enim semper ad unum se habet; sed quae procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno: sicut ab uno Deo diversae creaturae processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod filius procedit a patre naturaliter et non per voluntatem, ut Ariani dixerunt; et hoc ideo quia Hilarius dicit: quod naturaliter procedit ab

aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit, sed quale vult esse illud. Filius autem talis est qualis est pater; creaturae vero sunt tales quales Deus voluit eas esse.

Unde filius est a patre naturaliter, creaturae autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et spiritus sanctus talis est qualis est pater; non enim est creatura, ut Arius et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis sanctis esse naturalis spiritus patris et filii. Impossibile est ergo quod filius et spiritus sanctus procedant a patre nisi hoc modo quod a solo patre procedit unus solus, scilicet filius; et a patre et filio, in quantum unum sunt, unus spiritus sanctus.

Tertio, quia, sicut Richardus probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quaelibet divina persona sit in alia, oportet quod quaelibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem filius et spiritus sanctus essent a patre absque hoc quod spiritus sanctus esset a filio, spiritus sancti ad filium non esset immediatus ordo: non enim ordinaretur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno patre geniti.

Unde impossibile est quod filius et spiritus sanctus hoc modo sint a patre, sicut duae personae distinctae, quod unus eorum non sit ab alio.

Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur.

Primo quidem, quia secundum hoc dicitur, quod filius procedit per modum naturae, spiritus autem sanctus per modum voluntatis.

Nam semper processio naturae est principium et origo cuiuslibet alterius processionis; omnia enim quae per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quae secundum naturam sunt. Et ideo Richardus dicit, quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principalem esse illum modum procedendi qui est filii a patre. Nam nisi iste praecesserit, ceterorum nullus existendi locum habebit omnino.

Secundo manifestum est si dicatur, quod filius procedit processione intellectuali ut verbum, spiritus autem sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicuius quod non est in intellectu praeconceptum: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura.

Tertio idem apparet, si spiritum sanctum dicamus esse vivificum quoddam spiramen divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitae ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturae contrarium accidat.

Unde ex omnibus supradictis datur intelligi, quod nec spiritus sanctus esset alius a filio si ab eo non procederet, nec spiratio esset aliud a generatione.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus sanctus distinguitur substantialiter a filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod filius est a patre solo, spiritus autem sanctus a patre et filio. Quod patet per Richardum de sancto victore qui in II de trin.

Dicit: notandum, quod huiusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium; nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab una sola, tertia vero a gemina.

RA2

Ad secundum dicendum, quod id quod dicit Anselmus, quod filius et spiritus sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed, sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi spiritus sanctus a filio esset; unde remoto quod spiritus sanctus non sit a filio, omnino distinctio spiritus sancti removetur a filio. Est autem intentio Anselmi prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus spiritum sanctum a filio esse, qui tamen spiritum sanctum a filio dicunt distingui. Unde verba praedicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio quam veritatis definitio.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bene sequitur si sunt duo modi originis in divinis, quod sunt duae personae procedentes; sed duo modi originis esse non possunt nisi per hoc quod spiritus sanctus procedit a filio, ut ostensum est.

RA4

Et similiter dicendum ad quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod tot sint personae subsistentes in divinis, quot sunt relationes: nam in una persona patris sunt duae relationes, scilicet paternitas, per quam refertur ad filium, et communis spiratio, per quam refertur ad spiritum sanctum: paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem; sed relatio communis spirationis non est proprietas personam constituens, sed relatio personae subsistenti inhaerens.

Unde non sequitur, si ex generatione et processione consequuntur duae relationes, quod propter hoc sint tantum duae personae subsistentes. Potest etiam responderi, quod non sunt duae processionis nisi unus procedentium sit ab alio, ut dictum est.

RA6

Et per hoc patet solutio ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturae, ut ex dictis patet.

RA8

Ad octavum dicendum, quod spiratio distinguit spiritum sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguatur, cum et spirans et generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processibus diversis procedere: sed processiones in divinis non possunt esse diversae, nisi per hoc quod unus procedentium est ab alio, ut ostensum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod spiritus sanctus ita perfecte est a patre, sicut a patre et filio; non tamen propter hoc quod est a patre, a filio distinguitur, sed propter hoc quod est a filio.

RA10

Ad decimum dicendum, quod pater est sufficiens principium spiritus sancti, nec indiget alio principio ad spirationem spiritus sancti; filius enim non est aliud principium spiritus sancti a patre, sed unum principium cum ipso.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam proprium, tamen talis processio, - scilicet spiritus sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus patris et filii, - non est prius secundum intellectum quam communio. Unde non oportet quod, remota communiione, remaneat processio; sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod eadem secundum rem in divinis sunt proprietates et relationes et notiones; nisi quod proprietates sunt solum tres, scilicet paternitas, filiatio et processio. Relationes autem sunt quatuor, addita praedictis proprietatibus tribus communi spiratione, quae relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non uni personae convenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate; quae non est relatio, sed notio, quia per eam pater innotescit; est etiam proprietas, quia convenit soli patri; non tamen proprietas personalis, quia non constituit personam patris.

Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes et notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quoad nos; relatio autem et proprietas secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem.

Si autem relationis et proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis; similiter et aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est eo ordine quo absolutum est prius relato. In divinis autem personis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis praecedat; nam cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem praesupponit. In divinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quae est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate.

Sciendum tamen est, quod neque proprietas neque relatio, secundum quod huiusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis. In divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas, est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona: nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen pater significaret personam, sed solum accidens relativum personae, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personae, et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.

RA13

Ad decimumtertium dicendum est, quod licet filiatio non opponatur relative processioni, tamen procedens opponitur relative filio; et per hoc processio a filiatione distinguitur.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod licet Graeci non confiteantur spiritum sanctum a filio procedere, confitentur tamen filium esse aliquo modo principium originis spiritus sancti; quod patet ex hoc quod dicunt spiritum sanctum a patre esse per filium, et spiritum sanctum esse filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi; et sic aliquis non intelligens potest dicere, spiritum sanctum non esse a filio, licet a filio sit distinctus.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod in hoc quod Damascenus spiritum sanctum esse filii confitetur, dat intelligere quod origo spiritus sancti aliquo modo sit a filio.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod spiritus sanctus et filius dicuntur esse duo rivi in quantum procedunt ambo a patre; dicitur tamen et a Graecorum doctoribus, quod filius sit fons spiritus sancti, sed quod spiritus sanctus non est a filio; et idem potest dici de aliis similitudinibus.