



Commentariorvm, Ac Dispvationvm In Primam Partem Sancti Thomæ Tomvs ...

Complectens Quæstiones à XXVII. vsque ad LXIV. & à Quæstione CVI.
vsque ad CXIV.

Vázquez, Gabriel

Antverpiæ, 1620

Hoc vniuersum præter generationes substantiarum, & accidentium, quod
attinet ad reliqua omnia, potuisse esse ab æterno probabilior opinio est. c.
5.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81000](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-81000)

Hoc vniuersum præter generationes substantiarum, & accidentium, quod attinet ad reliqua omnia, potuisse esse ab æterno, probabilior est opinio.

Ego vero existimo multo probabilius, totum hoc vniuersum potuisse esse ab æterno, non solum quoad substantias, & res permanentes siue corruptione per infinitam durationem, sed etiam quoad motum; non autem quoad generationes tam formarum substantialium, quā accidentium. Ceterum antequam ostendamus motum corporum potuisse esse ab æterno, quod Durand. impossibile visum est, alijs vero præced. c. allegatis possibile, probemus contra illos, generationum seriem ab æterno esse non potuisse; in quo cum Durando conuenimus.

De generationibus quidem hominum vnica ratione peculiari visus est sibi probare S. Thom. quam amplectatur Caiet. Ferrar. Heruani, & Capreoli, quia scilicet daretur infinitum actu in separatis à materia: esset enim infinitus numerus animarum, eo quod immortales sunt, & secundum veram Philosophiam non transeunt de corpore in corpus: ac proinde dicunt, nisi Deus sua omnipotentia vellet facere, ut eadem anima diuersa corpora informaret, non possent generationes ab æterno esse: at processum in infinitum in generationibus non putant absurdum, quia quamuis in causis essentialiter ordinatis, quales sunt particulares, & vniuersales, debeamus ad vnam primam peruenire; in causis tamen per accidens ordinatis, quales sunt in serie generationum, non est necesse, dari primam. Ratio vero discriminis est, quia causæ essentialiter ordinatæ, omnes actu mouent ad effectum, & vna ab alia: & ideo necesse est dari vnam primam, à qua tota operatio, & motus incipiat: at causæ per accidens ordinatæ, non concurrunt omnes actu ad effectum: ad hoc enim, ut Petrus generet filium, non opus est, ut pater Petri, & anus, & alij progenitores operentur, sed fat est, eos iam suo tempore genuisse. Quocirca prædicti Doctores non censent, absurdum aliquod esse, concedere generationes ab æterno aliarum rerum, in quibus reuera non sequitur illud incommodum, quod de animabus humanis.

Ego vero alia ratione puto generationes non solum hominum, sed etiam aliarum rerum, vel substantiarum, vel accidentium esse non potuisse ab æterno: infinitam vero multitudinem animarum nec impossibilem censeo, nec contra metem Aristot. ut supra disputat. 26. cap. 3. probavi: nec S. Thom. 2. contra gentes cap. 38. putat impossibilem. Ratio vero est, quia cum Deus sit primus ens per essentiam, & causa ceterorum omnium, ita debemus concedere, aliqua ab eo procedere medijs secundis causis, ut tandem omne esse ad ipsum, ut ad primam & proximam causam, referatur. Itaque necesse est deuenire ad aliquod ens à solo Deo productum, & ex quo cetera deriuantur: hoc autem posito generationes ab æterno esse non possunt: quia vel à Deo ab æterno proxime producerentur infiniti homines, & hoc non satis esset, ut ab æterno & sine principio vnus homo alium generaret, vel finiti à Deo producerentur, & ita cum illo deberent alios generare ordine & serie successionis, non possent esse infinitæ genera-

16.

27.

Vera ratio

quo minus æternum hoc modo produceretur. Ex quo etiam patet solutio tertiæ rationis. Nam si Deus ageret naturaliter, & produceret sibi æquale, maius aliquid etiam in duratione faceret, quam æternum: non quia magis duraret, quam æternum: sed quia illud essentialiter æternum esset, ut non potuisset non ab æterno esse, nec posset desinere: nunc autem si creaturæ aliquam faceret æternam, non haberet essentialiter talem durationem: sed desinere posset, & potuisset ab æterno non esse: creando ergo voluntate sua creaturam æternam, non faceret aliquid æquale æterno, quod naturaliter produceret, si tale esse posset.

Quarta ratio fundamentum videtur habere in doctrina quadam Hugonis de S. Victore, quam retulimus disp. 69. c. 7. videlicet necessarium esse, ut aliquid agens dicatur libere operari, prius duratione præcedere operationem ipsam: nam de agente naturali fatentur aduersarij, posse esse simul duratione cum effectu. Hanc vero doctrinam eo loco refutauimus: & quomodo agens libere possit operari: etiam si simul incipiat cum effectu libero, ibidem explicauimus. Et quamuis in homine id esset necessarium: in Deo tamen non esset: quia sicut recte intelligitur volens libere, sic etiam posset libere produci intelligi.

CAPUT IV.

De æternitate motus & generationum an sit possibilis, varie Scholastici docuerunt.

14. Sententia fuit non paucorum Theologorum, 15. non solum potuisse creaturam aliquam eo modo, quo præced. cap. dictum est, esse ab æterno; verum etiam totum vniuersum eodem profus pacto, quo Aristotel. de facto fuisse putauit, hoc est, celos, & perpetuum motum illorum, elementa, & mixta corpora, generationes, & corruptiones ab æterno sibi succedentes, inter quas non esset aliqua prima. Sic tradunt Gregor. Arimin. in 2. d. 1. q. 3. a. 2. Gab. q. 3. Ocham. in 2. q. 8. & quodlib. 2. q. 5. quibus adde S. Thom. in a. 2. huius quæst. iunctis solutionibus argumentorum, præsertim 7. & 8. ibid. Caiet. c. 2. contra gentes cap. 38. & Ferrar. in idem cap. & in cap. 4. eiusdem libri, Heruani in 2. d. 1. q. 1. & Capreolum q. 1. nam præter generationes hominum, reliqua, quæ nunc sunt in mundo, siue motus, siue mutationes, siue generationes substantiales, & aliarum rerum, ab æterno esse potuisse existimant, eo, quod in nulla alia re videretur ipsis esse aliqua contradictio, præterquam in hominum generationibus, ea solum ratione, quia sequeretur, nunc infinita animarum multitudinem superesse; quod putant absurdum: quare nisi animæ de vno corpore in aliud per mortem hominum transirent, arbitrantur impossibile, posse infinitas esse hominum generationes: tamen si S. Tho. in illo cap. 38. non censet impossibilem hanc infinitam animarum multitudinem.

Alijs vero videtur Durandus probabilius philosophari, cum asserit in 2. d. 1. q. 3. nec motum corporum æternum, nec generationes absque principio esse potuisse; cum tamen q. 2. concesserit plane, creaturam permanentem, ab æterno esse potuisse. Vnusquisque horum suis vitur rationibus, quas sequenti cap. examinabimus. De hac re nihil videtur Scotus definire: solum enim disputat, an aliqua creatura potuerit esse ab æterno, ut supra vidimus.

14. Prima opinio.

Gregor. Arim. 2. d. 1. q. 3. a. 2. Gab. q. 3. Ocham. in 2. q. 8. & quodlib. 2. q. 5. S. Thom. in a. 2. huius quæst. iunctis solutionibus argumentorum, præsertim 7. & 8. ibid. Caiet. c. 2. contra gentes cap. 38. & Ferrar. in idem cap. & in cap. 4. eiusdem libri, Heruani in 2. d. 1. q. 1. & Capreolum q. 1.

15. Durandus.

generationes, quia tandem veniremus ad illum primum, qui non fuit ab alio genitus, sed proxime à Deo productus.

Porto asserere, generationes fuisse ab æterno eo ordine, quo posuit Arist. ita ut nullum primū ens productum fuerit à solo Deo, perinde est, atque asserere, Deum sua omnipotentia non fuisse causam, ut essent generationes, sed ita natura, aut cōstituisse. Nam qui fieri potest, ut Deus de nihilo fecerit esse in mundo generationes, & tamen primam rem ab eo creatam assignare non possimus? Dico de nihilo fecisse generationes, non hanc, vel illam, sed causam dedisse ex nihilo sua omnipotentia, ut essent generationes, hac enim sola ratione ipse potuit esse tota causa, ut essent generationes: alio vero modo solum fuisset causa adiuuans generationes. Hæc ratio probat de quacūq; serie generationum, ut initio proposuimus. Ideo autem Aristot. posuit generationes ab æterno, ut in ea disputat. 26. c. 3. & disput. 81. c. 1. notauimus, quia putauit, hoc vniuersum sine auctore ita natura sua constituisse. Quod si Deum auctorem liberum rerum omnium agnosceret, & omne genus rerum productarum in ipsum esse reducendum putaret, nec dixisset, necessario mundū fuisse ab æterno, nec illam generationum seriem possibilem esse existimasset. Mitto rationem Durandi, quia hoc ipsum monstrare contendit in 2. d. 1. q. illa 3. num. 14. parum enim habet momenti.

Nunc autem superest solum, ut probemus non modo res permanentes potuisse esse ab æterno, sed etiam motum continuum cœli, ut posuit Aristot. hoc autem manifestum erit, si soluerimus rationes, quæ huic sententiæ solent opponi. Prima ratio est, quia sequeretur infinitum esse præteritum, & transactum. Respondeo tamen non esse absurdum, si infinitum sit versus initium, sed finem habear. Sic enim mirum non est, ut motus qui sine principio incipit, infinita spacia repetitione saltem transierit. Secunda ratio, sequeretur, vnum infinitum esse maius alio, quia vsque ad annum præteritum tempus fuisset infinitum cui si adderetur præsens annus, fieret maius. Sed huic argumento satisfacimus disput. 26. c. 2. ubi etiam notauimus hæc non latuisse Aristotelem; & nihilominus æternum posuisse motum: quia nihil absurdum inde colligi existimauit.

Tercio ratio. Vbiunque est ordo prioris & posterioris, debemus assignare vnum aliquod primum: sed dies tunc essent ordinati: ergo inter illos esset vnus primus. Respondeo, in ordine finito hoc esse verum, at in serie infinita satis est, sit ante quamlibet sit alia, ut dicamus, in ea multitudine esse ordinem. Et hoc intelligendum est de ijs rebus, quæ solo ordine durationis, & successione ordinatæ sunt: nam si causalitatis ordinem haberent: cum in causis non sit processus in infinitum, ad primam aliquā causam deueniendum esse.

Quarta ratio. Si cœlum fuit secundum substantiam creatum ab æterno cum motu; loquamur de sole & luna: vel luna creata fuit in oppositione, vel in coniunctione. Si in coniunctione, quantum durauit vsque ad oppositionem? non sane infinito tempore; quia infinitum erat spacium, & finitis circulationibus transeundum: si autem finito, cum totus motus postea sequutus finitus esset, quia haberet initium; additum priori finito, non faceret infinitum, & æternum.

Respondeo. Argumentum plane supponit id, quod inferre deberet. Supponit enim, cœlum productum esse per primum sui esse, in aliquo determinato situ; quod debebat in argumento colligi. Dicimus ergo, creationem illam ab æterno non habere primum sui esse; sed esse veluti continuatam quandam conseruationem, quæ vere creatio est, ut disputat. 173. cap. 3. explicatum est: quo fit, ut cœlum, quod continue à Deo conseruaretur, in omni situ, & positione produceretur de nihilo; non quod nihilum præcessisset: sed quia sua natura in nihilum cederet, si continuo non conseruaretur. Cum igitur arguis, Vel cœlum lunæ creatum fuit in oppositione, vel coniunctione; distinguendum est. Vel enim loqueris de primo puncto creationis; & sic nec in vno loco, nec in alio productum est, eo quod non fuit primum esse productionis: vel loqueris de productione absolute; & sic dicimus, in quouis situ Deo fuisse productum continuatam creatione, sicut nunc etiam producitur. Cum igitur nulla sit manifesta contradictio, non debemus asserere, Deum non potuisse mundum eo modo, quem diximus, creare; sed hunc art. de mundi creatione, sola fide credere, ut Sanctus Thom. in art. admonuit.

QVÆSTIO XLVII.

De rerum distinctione in continuū.

POST productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione earum.

Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi. Secundo, de distinctione boni & mali. Tercio de distinctione spiritalis, & corporalis creaturæ.

ARTIC. I.

Vtrum rerum multitudo & distinctio sit à Deo.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod rerum multitudo & distinctio non sit à Deo. Vnum enim semper natum est vnum facere, & Deus est maxime vnus, ut ex præmissis patet. Ergo non producit nisi vnum effectum.

2. Præterea. Exemplum assimilatur suo exemplari: sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est. Ergo cum Deus sit vnus, effectus eius est vnus tantum, & non distinctus.

3. Præterea. Ea quæ sunt ad finem, portionantur fini. Sed finis creaturæ est vnus, scilicet, diuina bonitas, ut supra ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi vnus.

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

Respon-

Durand.

Secunda ratio soluitur.

Tercio.

Quarta.

Respondeo dicendum, quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignauerunt. Quidam enim attribuerunt eam materię vel soli, vel simul cum agente: soli quidem materię, sicut Democritus, & omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit à casu secundum motum materię. Materię vero & agenti simul, distinctionem & multitudinem rerum attribuit Anaxa. qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est, quod etiam ipsa materia à Deo creata est. Vnde oportet & distinctionem, si qua est ex parte materię, in altiore causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, & non conuerso, distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius è conuerso in materia creata est difformitas, ut esset diuersis formis accommodata. Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Auicenna, qui dixit quod Deus intelligendo se, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentie, & actus, ut infra patebit. Sicigitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam: in quantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus celi quod mouet: in quantum vero intelligit, secundum illud quod habet de actu, produxit animam celi. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est, quod creare solius Dei est. Vnde ea quę non possunt causari nisi per creationem à solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quę non subiaccunt generationi & corruptioni. Secundo, quia secundum hanc propositionem non proueniret ex intentione primi agentis vniuersitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus prouenire à casu. Sicigitur complementum Vniuersi, quod in diuersitate rerum consistit, esset à casu, quod est impossibile. Vnde dicendum est, quod distinctio rerum & multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, & per eas representandam. Et quia per vnam creaturam sufficienter representari non potest, produxit multas creaturas & diuersas: ut

Vasquez in 1. part. som. 11.

quod deest vni ad representandam diuinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas quę in Deo est simpliciter & vni-formiter, in creaturis est multipliciter & diuisim. Vnde perfectius participat diuinam bonitatem, & representat eam totum vniuersum, quàm alia quęcunque creatura. Et quia diuina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientię. Et hoc est, quod dicitur Genes. 1. Dixit Deus fiat lux. Et diuisit lucem à tenebris.

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est, quę vnius tantum est vna. Et ideo, non agit, nisi vnum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet vnitati & simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, relinquitur quod licet sit vnus possit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato, quod perfecte representat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Vnde imago in creata quę est perfecta, est vna tantum. Sed nulla creata representat perfecte exemplar primum, quod est diuina essentia: & ideo potest per multa representari. Et tamen secundum quod idem dicuntur exemplaria, pluralitas rerum correspondet in mente diuina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculatiuis medium demonstrationis quod perfecte demonstrat conclusionem, est vnum tantum. Sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operatiuis, quando id, quod est ad finem, adæquat (ut ita dixerim) finem, non requiritur quod sit, nisi vnum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus. Vnde oportet creaturas multiplicari.

CONCLUSIO est, Diuina sapientia est causa distinctionis rerum.

ARTICVLVS II.

Utrum inæqualitas rerum sit à Deo.

AD secundum si proceditur. Videtur, quod inæqualitas rerum non sit à Deo. Optimi est optima adducere. Sed inter optima vnum non est maius altero. Ergo Dei qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea. Æqualitas est effectus vnitatis, ut dicitur in Metaph. Sed Deus est vnus. Ergo fecit omnia æqualia.

LI

3. Præ-

3. Præterea. Iustitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi eius, quæ esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quod fecerit omnia æqualia.

Sed contra est, quod dicitur Ecclesiastic. 33. capite. Quare dies diem superat, & iterum lux lucem, & annus annum, Sol Solem. Domini scientia separata sunt.

Respondedo dicendum, quod Origen. volens excludere positionem ponentiū distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni & mali, posuit à Deo à principio omnia creata esse æqualia. Dixit enim quod Deus primo creauit creaturas rationales tantum, & omnes æquales. In quibus primo exorta est inæqualitas ex liber. arbitr. quibusdam conuersis in Deum secundum magis & minus: quibusdam etiā secundum magis & minus à Deo auersis: illæ igitur rationales creaturæ, quæ ad Deum per liber. arbitr. conuersæ sunt, promotæ sunt ad diuersos ordines angelorū pro diuersitate meritum. Illæ autem quæ auersæ sunt à Deo, sunt corporibus allegatæ diuersis secundum diuersitatem peccati & hæc causam dicit esse creationis, & diuersitatis corporum. Sed secundum hoc vniuersitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem DEI communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Genes. 1. Vidi Deus cuncta quæ fecerat; & erant valde bona. Et ut Augustinus dicit

Libr. 11. de ciuit. Dei, c. 23. à medio 10. 5. Cyril. Alex. lib. 1. commen. in Ioan.

11. de ciuitate Dei: Quid stultius dici potest, quam istum Solem, ut in vno mundo vnus esset, non decori pulchritudinis, vel salutis rerum corporalium consuluisse artificem Deum: sed hoc potius euenisse, quia vna anima sic peccauerat: ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum Soles haberet hic mundus. Et ideo dicendum est, quod sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita & inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio inuenitur in rebus. Vna formalis, in his quæ differunt specie: alia vero materialis in his, quæ differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam distinctio materialis est propter formalem. Vnde videmus, quod in rebus incorruptibilibus nõ est nisi vnum indiuiduum vnus speciei: quia species sufficienter conseruatur in vno. In generabilibus autem, & corruptibilibus sunt multa indiuidua vnus speciei ad conseruationem speciei. Ex quo patet, quod principalior est distinctio for-

malis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem: quia (ut dicitur in 8. Metaph. for-
ma rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem vnitatis. Vnde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur. Sicut mixta perfectiora sunt elementis, & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines alijs animalibus, & in singulis horum vna species perfectior alijs inuenitur. Sicut ergo diuina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem vniuersi, ita & inæqualitatis. Non enim esset perfectum vniuersum, si tantum vnus gradus bonitatis inueniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quantumlibet partem totius facere optimam simpliciter, sed optimā secundum proportionem ad totum. Tolleretur enim bonitas animalis si quælibet pars eius, oculi haberet dignitatem. Sic igitur & Deus totum vniuersum constituit optimum secundum modum creaturæ: non autem singulas creaturas, sed vnam aliam meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Genes. 1. Vidit Deus lucem quod esset bona. Estimiliter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur; Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.

Ad secundum dicendum, quod primum quod procedit ab vnitatem, est æqualitas, & deinde procedit multiplicitas. Et ideo Patre (cui secundum Augustinum appropriatur vnitatem) processit Filius, cui appropriatur æqualitas: & deinde creatura, cui competit inæqualitas: sed tamen etiam à creaturis participatur quedam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est, quæ mouit Origen. sed non habet locum nisi in retributione premiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem, vel meritorum, vel etiam dispositionis materie, sed propter perfectionem totius: ut patet etiam in operibus artis. Non enim propter hoc differt rectum à fundamento, quia habet diuersam materiā: sed ut sit domus perfecta ex diuersis partibus, quæ sit artifex diuersam materiam, & faceret eam si posset.

Concl.

CONCLVSIO est, *Sapientia Dei est causa inæqualitatis rerum, sicut est distinctio.*

Annotatio circa utrumque Articulum.

DOctrina utriusque articuli sic est intelligenda, ut in quibusdam rebus proxime a Deo productis, Deus sit tota causa distinctionis, & inæqualitatis; in alijs vero Deus quidem sit causa efficiens; sed præterea natura ipsarum rerum distinctionem postulet, & inæqualitatem, ita ut aliud nec ab ipso Deo fieri posset. Quare huius distinctionis, & inæqualitatis erit ipsa natura veluti causa formalis, & intrinseca. Prius cōtingit in homogeneis, & quæ sunt eiusdem rationis, & sola diuisione continui multiplicantur. Posterius vero in his tantum, quæ specie differunt: imo in ijs etiam, quæ ita solo numero sunt diuersa, ut non fiat ex sola diuisione continui. Hac ratione diuisio fluminum, & maris, & in ipso mari diuisiones, & inæqualitates aquarū sola Dei voluntate factæ sunt, quas alioquin in vnū posset congregare, aut æqualiter omnino diuidere. At diuisio hominis ab Angelis, lucis à tenebris, Solis à Lunas, vnus Angeli ab alio, vnus hominis ab alio homine, & inæqualitas quoc; nō solū voluntate Dei facta est, sed naturæ ipsarum rerum, ita consentanea fuit, ut aliter fieri non posset, quia hæc res suapte natura seipsis formaliter differant, & inæquales sunt: neque enim essentia rerum pro voluntate Dei tales sunt; licet sola Dei voluntate producantur, ut dicitur 10. 4. c. 3. dictum est. Deus ergo solum sicut efficiens distinctiuit lucem à tenebris hominem ab equo, & inæquales fecit: sed formaliter, ac propria natura distinctæ, & inæquales sunt.

ARTICVLVS III.

Utrum sit vnus Mundus tantum.

AD tertium sic proceditur. Videretur, quod non sit vnus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit in libro 83. questionum, inconueniens est dicere, quod Deus sine ratione res creauit. Sed ea ratione qua creauit vnum, potuit creare multos: cum eius potentia non sit limitata ad vnus mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo **D**EVS plures mundos produxit.

2. Præterea. Natura facit quod melius est, & multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mūdōs quam vnum: quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea. Omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum manere eadem specie: quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico homo, significo formam: cum autem dico, hic homo, significo formam in materia, ita cum dicitur mundus, significatur forma: Cum autē dicitur hic mūdus, significatur materia.

Vasques in 1. part. com. 11.

significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est, quod dicitur Ioann. 1. Mundus per ipsum factus est. Vbi singulariter mundum nominauit, quasi vno solo mundo existente.

Respondēdo dicendum, quod ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens vnitatem mundi manifestat. Mundus enim iste vnus dicitur vnitatem ordinis secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad inuicem & ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Vnde necesse est, quod omnia ad vnum mundum pertineant. Et ideo illi potuerūt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquā sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democrit. qui dixit, ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, & alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc ratio est, quare mundus est vnus, quia debent omnia esse ordinata vno ordine & ad vnum. Propter quod Aristot. in 12. Metaphys. ex vnitatem ordinis in rebus existit concludit vnitatem Dei gubernantis. Et Plato ex vnitatem exemplaris probat vnitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materiam ut finem: quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autē dicitur plures mundos esse meliores quā vnum, hoc dicitur secundum multitudinem materiam. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset, quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres. Et sic in infinitum.

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

CONCLVSIO est affirmans, & de fide: sic enim supponit Scriptura Genesis 1. Faciens enim mentionem creationis rerum, ubi debuit omnia à Deo producta enumerare, solum dixit, fecisse hunc mundum, & partes illius. An vero potuisset alium mundum facere, diximus iam disput. 107.

QVÆSTIO XLVIII.

De distinctione rerum in speciali

DEinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo

de distinctione boni & mali. Deinde de distinctione spiritualis & corporalis creaturæ. Circa primum querendum est de malo, & de causa mali.

ARTICVLVS I.

Vtrum malum sit natura quædam.

250.
1. d. 46. ar.
3. cor. & 4.
2. d. 34.
q. 1. ar. 2. &
3. com. 6. 7. 8
9. & 1. r.
tione 1. &
post q. 3. ar.
6. & mal.
con. 1. ar.
12. prin. &
opus 3. cap.
15.
Cap. de op.
positis, in fi-
ne tom. 3.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in prædicamentis, quod bonum & malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea. Omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus. Differt enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab liberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

3. Præterea. Vtrumque contrarium est natura quædam. Sed malum & bonum non opponuntur, ut priuatio & habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in prædicamentis, per hoc quod inter bonum & malum est aliquid mediū: & à malo potest fieri reditus ad bonum: ergo malum significat naturam quædam.

Cap. de op.
positis, 19. 1.

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

Ench. cap.
20. in fine
& cap. 11.
in principio
100. 3.

5. Præterea. Ad perfectionem vniuersitatis rerum non pertinet, nisi quod est ens & natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem vniuersitatis rerum. Dicit enim Augustinus in Enchir. quod ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatū & suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est natura quædam.

Cap. 4. par.
4. non mul-
tum remote
à princ.
24. q. 5.
art. 1. & se-
quentibus.

Sed contra est, quod Dionys. dicit 4. capit. de diuin. nomin. Malum est non existens, neque bonum.

Respondeo dicendum, quod vnum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Vnde & quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra, quod bonum est omne id quod est appetibile, & sic, cum omnis natura appetat suum esse, & suam perfectionem, necesse est dicere quod esse & perfectio cuiuscunque naturæ rationem habeat bonitatis. Vnde non potest

ARTIC. I.

esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni, & pro tanto dicitur quod malum neque est existens, nec bonum. quia cum ens inquantum huiusmodi sit bonum, eadem est remotio vtrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam. Et ideo ponebāt bonum & malum genera. Consuevit enim Aristoteles, & præcipue in libris Logicalibus, ponere exempla que probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus 4. Metaphysicorum, quod prima contrarietas est habitus & priuatio: quia scilicet in omnibus contrariis saluatur, cum semper vnum contrariorum sit imperfectum respectu alterius: ut nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum & malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni: ita omnis priuatio inquantum huiusmodi habet rationem mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum & malum non sunt differentie constitutivæ: nisi in moralibus quæ recipiunt species ex fine qui est obiectum voluntatis à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum & malum sunt differentie specificæ in moralibus. Bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini in debito. Sicut neque in materialibus inuenitur priuatio formæ substantialis, nisi adiuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva, in moralibus est quoddam bonum adiunctum priuationi alterius boni. Sicut finis in temperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordinationis. Vnde malum inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adiuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono & malo, secundum quod inueniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum, & malum inuenitur medium: prout bonum dicitur quod est ordinatum: malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocuum alteri.

Lib. 4. Eth. c. 1. à medio non 5.
 ri. Vnde dicit Philosophus in 4. Ethicor. quod prodigus vanus quidem est, sed non malus.

Ad hoc etiam malo, quod est secundum morem contingit fieri reditum ad bonum: non autem ex quocumque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere, dicitur tripliciter. Vno modo formaliter eo modo loquendi quo dicitur, albedo facere album. Et sic malum etiam ratione ipsius priuationis dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel priuatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere affectiue, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tercio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere mouendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundum quod est priuatio quædam, sed secundum quod ei bonum adiungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne quod desideratur, ut finis est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit 4. cap. de diu. no. malum non agit, neque desideratur nisi virtute boni adiuncti. Per se autem est infinitum, & præter voluntatem & intentionem.

Ad quintum dicendum, quod sicut supra dictum est, partes vniuersi habent ordinem ad inuicem, secundum quod vna agit in alteram: & est finis alterius & exemplar. Hæc autem ut dictum est, non possunt conuenire malo nisi ratione boni adiuncti. Vnde malum neque ad perfectum vniuersi pertinet, neque sub ordine vniuersi concluditur nisi per accedens, id est, ratione boni adiuncti.

Notationes circa Articulum.

CONCLVSIO est, Malum est absentia boni. Pro declaratione huius art. & totius huius quæst. obseruandum est primum, hic non disputari de malo vniuersi, ut est commune quid malo morali, hoc est, peccato, & malo naturali, sed tantum de malo naturali: & de hoc adhuc bifariam loqui possumus, sicut de bono, ut notauit disput. 2. 3. c. 2. & 5. nam aut loquimur de malo in se & absolute, aut respectu alterius. Priori modo contendit Aug. ubique contra Manicheum probare, nullam naturam, hoc est, substantiam, esse malam: sic enim accipit Aug. pro substantia, quoties contra Manicheum probat, nullam naturam esse malam, ut 1. 2. q. 71. art. 6. & 79. art. 1. ostendimus: Manicheus enim non errauit, quod diceret aliquem actum, vel aliquam qualitatem esse alicui malam: sed quia substantias aliquas, quatenus substantiæ sunt, existimauit substantialiter esse malas. Et contra ipsum arguit Augustus lib. 2. de moribus Manichæorum c. 1. usque ad 8. & lib. de natura boni, c. 16. Eodem sensu intelligendi sunt Dionys. 9. de diu. nom. Ambros. lib. de Isaac, & anima. c. 7. Nyssen. homil. 2. in Cantica Pasquez. in 1. p. Tom. 2.

Basili. in concione, Quod Deus non est auctor malorum, & reliqui Patres, cum asserunt, malum non esse substantiæ aliquid, nec naturam aliquam: loquuntur enim de malo, quod opponitur bono reciprocatum ente, & passione illius. Hoc enim cum sit integritas ipsius rei, ut in ea disput. 23. monstrauimus, malum debet esse in priuatione modi, aut speciei, aut ordinis, ut ibidem capit. 4. ex Augustino probauimus.

Deinde nota ex Aug. lib. 7. de moribus Manichæorum, c. 8. nullam naturam, hoc est, substantiam, in se esse malam, sed aliquam respectu alterius esse malam, quia ei nocet: intelligit ab euentu, quia facit aliquid contra naturalem dispositionem illius. An vero hæc malitia respectiua reperitur etiam in qualitatibus naturalibus, ita ut illæ non solum dicantur alicui malæ ratione priuationis, quam efficiunt in subiecto, sed etiam secundum se, quia secundum se illi contraria sunt, dicemus 1. 2. quæst. 71. artic. 6.

ARTICVLVS II.

Utrum malum inueniatur in rebus.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod malum non inueniatur in rebus. Quicquid enim inuenitur in rebus, vel est ens ali-
 quod, vel priuatio est alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit 4. capit. de diuinis nominibus, quod malum distat ab existente, & adhuc plus distat a non existente: ergo malum nullo modo inuenitur in rebus.

2. Præter. Ens & res conuertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam. Quod est contra prædicta.

3. Præterea. Albius est quod est nigro impermixtius: ut dicitur in 3. lib. Topicor. Aristotel. ergo & melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum inuenitur.

Sed contra est, quod secundum hoc remouerentur omnes prohibitiones & pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondetur dicendum, quod (sicut supra dictum est) perfectio vniuersi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem vnus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit quod a bono deficere possit, qui etiam gradus in ipso esse inueniuntur. Quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia. Quædam vero sunt, quæ amittere possunt, ut corruptibilia. Sicut igitur perfectio vniuersitatis rerum requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia, ita perfectio

fectio vniuersi requirit vt sint quædam quæ à bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, vt scilicet aliquid deficiat à bono. Vnde manifestum est, quod in rebus malum inuenitur, sicut & corruptio. Nam & ipsa corruptio malum quoddam est.

Lib. 3. Metaph. 4. tom. 3.

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

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in 3. Metaphysic. ens dupliciter dicitur. Vno modo secundum quod significat entitatem rei, prout diuiditur per decem prædicamenta. Et sic conuertitur cum re. Et hoc modo nulla priuatio est ens. Vnde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit: cuius nota est hoc verbum, est. Et hoc est ens, quo respondetur ad quæstionem an est. Et sic cecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam priuationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quod aliqua res dicitur mala, vel quod malum dicitur esse in rebus: crediderunt quod malum esset res quædam.

Quæst. 47. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod Deus & natura, & quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in vnaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, vt supra dictum est. Ipsum autem totum, quod est vniuersitas creaturarum, melius & perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt: quæ interdum deficiunt. Deo hoc non impediens. Tum quia prouidentia non est naturam destruere, sed saluare: vt Dionysius dicit 4. capit. de diuin. nom. Ipsa autem natura rerum hoc habet, vt quæ deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, vt dicit Augustinus in Enchirid. Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. Vnde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis nisi consumeretur aer. Neque conseruaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur iustitia vindicans, & patientia sufferens si non esset iniquitas.

Cap. 4. non multum remote ante finem. Ench. 2. 11. circa principium. ex c. 100. in f. tom. 3.

CONCLUSIO est affirmans.

ARTICVLVS III.

Vtrum malum sit in bono sicut in subiecto.

234. d. 34. q. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod malum non sit in bono sicut in

subiecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit 4. cap. de diuin. nom. quod malum non est existens, neque existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

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

3. Præterea. Vnum contrarium non est subiectum alterius. Sed bonum & malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

4. Præterea. Id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo & id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Esaias 5. Vae, qui dicit malum bonum, & bonum malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid. quod malum non est nisi in bono.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est: malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni & priuatiue & negatiue. Remotio igitur boni negatiue accepta, malitiam non habet. Alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent. Et iterum, quod quælibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, vt potest quod homo esset malus: quia non habet velocitatem capre, vel fortitudinem leonis: sed remotio boni priuatiue accepta malum dicitur: sicut priuatio visus cæcitas dicitur. Subiectum autem priuationis, & formæ est vnum videlicet, scilicet ens in potentia: siue sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subiectum formæ substantialis: siue sit ens in potentia secundum quid, & in actu simpliciter, vt corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum & lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, & perfectio quædam est, & bonum quoddam, & sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum huiusmodi bonum quoddam est secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia. Respondeo igitur quod subiectum mali sit bonum.

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

Ad

Ad secundum dicendum, quod habilitas prædicta est medium inter subiectum & actum. Vnde ex ea parte qua attingit actum diminuitur per malum: sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile: tamen, propter comparationem eius ad diuersa, non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidem imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt, quod sicut continuum diuiditur in infinitum facta diuisione secundum eam proportionem, vtpote, quod accipiat medium medij, & tertium tertij: sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet, quia in diuisione, in qua seruatur eadem proportio: semper subtrahitur minus. Minus enim est medium medij, quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminit de habilitate prædicta, quam præcedens, sed forte aut equaliter, aut magis. Dicendum est ergo, quod licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, vt dictum est.

In corp. 1.

Conclusio est: Malum omnino consumit bonum, cui opponitur, non tamen bonum, in quo, vt in subiecto est. Hanc conclusionem habes explicatam supra disput. 13. cap. 5. qua vero ratio e malum morale consumat omnem bonitatem mortalem, cui opponitur, & si malitia in facto esse, explicabitur 1. 2. q. 72. art. 2. Porro quo pacto intelligatur locus Aristot. lib. 4. Ethicor. cap. 5. vbi ait, si malum in tergum esset, intolerabile esset, dicemus 1. 2. q. 73. art. 2.

ARTICVLVS V.

Vtrum malum sufficienter diuidatur per culpam & penam.

256.
2. d. 25. ar. 1.
q. 3. d. 34.
q. 2. ar. 2. q.
1. d. q. mo.
q. 3. ar. 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod malum sufficienter diuidatur per penam & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conseruare non possunt, qui tamen nec pena, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum diuiditur per penam & culpam.

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

3. Præterea. Tentatio quoddam malum est. Non tamen est culpa, quia tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, vt dici-

tur in glo. 2. Corint. 12. Nec etiam pena, quia tentatio præcedit culpam: pena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum diuiditur per penam & culpam.

Sed contra videtur, quod diuisio sit persuasiva. Vt enim August. dicit in Enchir. malum dicitur quia nocet, quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum, sub pœna continetur.

Respondeo dicendum, quod malum (sicut supra dictum est) est privatio boni, quod in perfectione & actu consistit principaliter & per se. Actus autem est duplex, primus & secundus. Actus quidem primus est forma & integritas rei. Actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Vno modo per subtractionem formæ, aut alicuius partis, quæ requiritur ad integritatem rei, sicut cæcitas malum est, & carere membro. Alio modo per subtractionem debitæ operationis: vel quia omnino non est, vel quia debitum modum & ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis malum, quod est privatio boni secundum specialem rationem, inuenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur, quod est per subtractionem formæ & integritatis rei, habet rationem pœnæ: & præcipue supposito, quod omnia diuine providentiæ & iustitiæ subdantur, vti supra ostensum est. De ratione enim pœnæ est, quod sit contraria voluntati. Malum autem, quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis habet rationem culpæ. Hoc enim importat alicui in culpa, cum deficit à perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sicut igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum, est pena vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum privatio est boni, & non negatio pura, vt dictum est supra, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est, & debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est, quod in esse conseruetur à seipsa, quia idem dat esse, & conseruat. Vnde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pena & culpa non diuidunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio, prout importat prouocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante: sed

te: sed in eo qui tentatur non est propriè nisi secundum quod aliquo modo immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatur immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

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

Notatio circa articulum.

Conclusio est affirmans. Circa eam tamen observandum est, cum dicimus, malum fuisse ientem dividi in culpam & pœnam, non est ita intelligendum, ut pœna accipitur in altero membro formali, ut dicitur relationem ad culpam; quia multa mala esse possunt naturalia, quæ non sunt aliquis pœna; sed pœna debet accipi pro malo, quod potest esse pœna, si alicui infligatur pro culpa: nam culpa tale malum est, ut nequeat esse pœna ratione malitiæ moralis, ut explicabitur 1. 2. q. 87. art. 1.

ARTICULVS VI.

Utrum habeat plus de ratione mali pœna, quam culpa.

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

2. Præterea. Illud est maius malum, quod opponitur maiori bono. Sed pœna sicut dictum est, opponitur bono agentis, et ipsa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur, quod peius sit pœna, quam culpa.

3. Præterea. Ipsa privatio finis pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis diuinæ. Malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem, ergo pœna est maius malum, quam culpa.

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

Respondetur dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna. Et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi pœnas plures intelligunt, sed etiam vniuersaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ, vel gloriæ pœnæ quædam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex

malo culpæ sit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionys. 4. cap. de diuin. nomin. Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu, & non in potentia, vltimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitatum, bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitatum. Vtimur autem rebus omnibus per voluntatem. Vnde ex bona voluntate, qua homo bene vtitur rebus habitis dicitur homo bonus, & ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male vti, sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in privatione alicuius eorum quibus vtitur voluntas: perfectius habet rationem mali culpa quam pœna. Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cuius ratio est, quia malum pœnæ priuat bonum creaturæ, siue accipitur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas priuat visum: siue sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis diuinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur propriè bono increato. Contrariatur enim implectioni diuinæ voluntatis, & diuino amoris, quo bonum diuinum in seipso amatur, & non solum secundum quod participatur à creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali, quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium, sed potius è conuerso pœna inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius, quam pœna.

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

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

Conclusio est; *Maius malum est culpa, quam pena.*
Eam probat sanctus Doctor duplici ratione,
quam habet in textu.

QVÆSTIO XLIX.

De causa mali.

Consequenter queritur de causa mali.
Et circa hoc queruntur tria.

ARTICVLVS I.

Vtrum bonum possit esse causa mali.

258.

1. 2. q. 75. ar.

2. Et 2. dist.

1. q. 1. a. 1. 2.

Et d. 34. ar.

3. Et 4. con.

46. Et 1. 3.

ca. 8. & 10.

Et malo. q.

1. art. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur,
quod bonum non possit esse causa
mali. Dicitur enim Matth. 7. Non potest
bona arbor malos fructus facere.

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

3. Præterea. Effectus deficiens non pro-
cedit, nisi à causa deficiente: sed malum,
si causam habeat, est effectus deficiens.
Ergo habet causam deficientem. Sed omne
deficiens malum est. Ergo causa mali
non est nisi malum.

4. Præterea. Dionys. dicit cap. 4. de di-
uin. nomin. quod malum non habet cau-
sam; ergo bonum non est causa mali.

Sed contra est, quod August. dicit cō-
tra Iulianum, Non fuit omnino unde ori-
ri posset malum, nisi ex bono.

Respondendo dicendum, quod necesse
est dicere, quod omne malum aliquam
causam habeat. Malum enim est defe-
ctus boni, quod natum est, & debet habe-
ri. Quod autem aliquid deficiat à sua na-
turali, & debita dispositione, non potest
provenire, nisi ex aliqua causa trahente
rem extra suam dispositionem. Non enim
grauè mouetur sursum, nisi ab aliquo im-
pellente. Nec agens deficit à sua actione,
nisi propter aliquod impedimentum. Es-
se autem causam non potest convenire,
nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi
in quantum est ens. Omne autem ens, in-
quantum huiusmodi, bonum est. Et si
consideremus speciales rationes causa-
rum, agens & forma, & finis perfectio-
nem, quandam important, quæ pertinent
ad rationem boni. Sed & materia in quā-
tum est potentia ad bonum, habet ratio-
nem boni. Et quidem quod bonum sit
causa mali per modum causæ materialis,
iam ex præmissis patet. Ostensum est enim,
quod bonum est subiectum mali. Cau-
sam autem formalem malum non habet,
sed est magis priuatio formæ. Et similiter
nec causam finalem, sed magis est priua-
tio ordinis ad finem debitum. Non solum
enim finis habet rationem boni, sed etiā

2. præced.
art. 4.

ARTIC. I.

utile quod ordinatur ad finem. Causam
autem per modum agentis habet malum,
non autem per se, sed per accidens. Ad cuius
evidentiam sciendum est, quod aliter
causatur malum in actione, & aliter in ef-
fectu. In actione quidem causatur malum
propter defectum alicuius principiorum
actionis, vel principalis agentis, vel in-
strumentalis. Sicut defectus in motu ani-
malis potest contingere, vel propter de-
bilitatem virtutis motiue, vel in pueris
vel propter solam ineptitudinem instru-
menti, ut in claudis. Causatur autem ma-
lum in re aliqua, non tamen in proprio
effectu agentis, quandoque ex virtute a-
gentis, quandoque autem ex defectu ip-
sius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel
perfectiōe agentis, quando ad formam
ab agente sequitur ex necessitate alterius
formæ priuatio, sicut ad formam ignis se-
quitur priuatio formæ aeris, vel aquæ. Si-
cut ergo quanto ignis fuerit perfectior in
virtute, tanto perfectius imprimit formam
suam ita etiam tanto perfectius corrup-
pit contrarium. Unde malum & corruptio
aeris, & aquæ est ex perfectiōe ignis, sed
hoc est per accidens: quia ignis non in-
tendit priuare formam aquæ, sed inducere
formam propriam: sed hoc faciendo
causat & illud per accidens. Sed si sit de-
fectus in effectu proprio ignis, puta quod
deficiat à calefaciendo, hoc est, vel pro-
pter defectum actionis, qui redundat in
defectum alicuius principij, ut dictum est,
vel ex in dispositione materiæ, quæ non
recipit actionem ignis agentis. Sed & hoc
ipsum quod est esse deficiens, accidit bo-
no, cui per se competit agere. Unde verum
est, quod malum secundum nullum mo-
dum habet causam nisi per accidens. Sic
autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod sic
ut August. dicit contra Iulianum, arbo-
rem malam appellat Dominus voluntate
tem malam, & arborem bonam, volun-
tatem bonam. Ex voluntate autem bo-
na non producit actus moralis malus,
cum ex ipsa voluntate bona iudicetur ac-
tus moralis bonus. Sed tamen imple-
tus malæ voluntatis causatur à creatura
rationali, quæ bona est. Et sic est causa
mali.

Ad secundum dicendum, quod bo-
num non causat illud malum quod est
ibi contrarium, sed quoddam aliud. Sicut
bonitas ignis causat malum aquæ, & ho-
mo bonus secundum suam naturam cau-
sat malum actum secundum morem. Et
hoc ipsum per accidens est, ut dictum est.
Inuenitur autem, quod etiam vnum con-
trarium

In corp. ar. 2. q. 13. a. 9.
trationum causat aliud per accidens, Sicut frigidum exterius ambiens calefacit, in quantum calor retrahitur ad interiora.

In corp. ar. 2. q. 13. a. 9.
Ad tertium dicendum, quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntarijs, & naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco: & hoc ipsum est quidam defectus eius. Vnde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntarijs defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subijcit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed cum sequitur culpa ex hoc, quod cum tali defectu operatur.

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

Conclusio est, Bonum est causa mali per accidens, quæ quidem etiam intelligitur de malo naturali absolute. Cum enim sit corruptio, & hæc fiat per accidens malum quoque hoc modo fit per accidens: malum autem morale sub ratione formali mali, etiam fit per accidens, ut 1. 2. quæst. 79. art. 1. & 2. dicemus.

ARTICVLVS II.

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

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isai. 45. Ego Dominus & non est alter Deus, formans lucem, & creans tenebras, faciens pacem & creans malum. Et Amos 3. Si erit malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit.

2. Præterea. Effectus causæ secundæ reducitur in causam primam, bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cum igitur omnis bona causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea. Sicut dicitur in 2. Phys. idem est causa salutis nauis, & periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipsa causa omnis perditionis & mali.

Sed contra est, quod dicit Aug. in lib. 8. q. quod Deus non est autor mali, quia non est causa tendendi ad non esse.

Respondetur dicendum, quod sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est.

sum est. Vnde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum, quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum, sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam voluntarijs. Dictum est enim, quod aliquod agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio & defectus, causat sua virtute illam corruptionem & defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis vniuersi. Ordo autem vniuersi requirit, ut supradictum est, quod quædam sint, quæ deficere possint, & interdum deficient. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis vniuersi, ex consequenti, & quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur 1. Reg. 2. Dominus mortificat & viuificat. Sed quod dicitur Sapient. 1. quod Deus mortem non fecit, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem vniuersi pertinet ordo iustitiæ, qui requirit, ut peccatoribus pena inferatur. Et secundum hoc, Deus est author mali, quod est pena, non autem mali, quod est culpa, ratione supradicta.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo penæ: non autem de malo culpæ.

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

Ad tertium dicendum, quod submersio nauis attribuitur nauæ ut causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem nauis. Sed Deus non deficit ab agendo, quod est necessarium ad salutem. Vnde non est simile.

Notatio circa Articulum.

Conclusio est, Deus est causa mali, quod est, aut esse potest pena, non tamen est causa mali, quod est culpa. De posteriori parte dicendum est quæst. illa 78. art. 1. & 2. de priori vero nota, ita Deum esse causam mali penæ, ut quicquid non est culpa, ab eo fit, & directe ab eo volitum, ut explicauimus sup. disput. 79. cap. vltim. nisi quod mala, quæ sunt alicui

2. q. 22. art. 2.

causam communem. Sicut supra qualitates contrarias elementorū inuenitur virtus corporis cælestis. Et similiter supra omnia quæ quocunque modo sunt, inuenitur vnum primum principium essendi, vt supra ostensum est.

Ad primum ergo dicendū, quod contraria cōueniunt in genere vno, & etiam conueniunt in ratione essendi. Et ideo licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet deuenire ad vnā primā causā communem.

Ad secundum dicendum, quod priuatio & habitus nata sunt fieri circa idem.

Subiectum autem priuationis est ens in potentia, vt dictum est. Vnde cum malū sit priuatio boni, vt ex dictis patet, illi bono opponitur, cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum, quod vnumquodque intenditur secundū propriam rationē. Sicut autem forma est perfectio quādam, ita priuatio est quāda remotio. Vnde omnis forma & perfectio & bonum per accessum ad terminū perfectum attenditur, priuatio autem, & malum per recessum a termino. Vnde nō dicitur malum, & peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonū & melius per accessum ad summum bonum.

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

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causā, nisi per accidens, vt supra ostensum est. Vnde impossibile est fieri reductionem ad aliquid, quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est vt in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia & corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius vniuersi. Et iterum in vnaquaque specie defectus naturæ accidit, vt in paucioribus. In solis autem hominibus malū videtur esse vt in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis in quātum homo, sed secundū rationem. Plures autem sequuntur sensum, quā rationem.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquā causā bonā, ex qua sequitur malum per accidens.

Conclusio negat de errore vero Manichæi diximus supra disp. 17. c. 1. quid vero sentiat Aristot. 4. Eth. c. 5. cum ait, si malum integrum sit, se ipsum destrueret, explicabitur 1. 2. q. 73. a. 2.

Præfatio in Tractatum de Angelis.

Postquam Sanctus Doctor de creatione in vniuersum tractauit, tam de operibus ipsius creationis speciatim disputare incipit. Cumque in hac rerum vniuersitate precipue creatura sint Angeli, idē hanc disputationem ab eorum tractatione exorditur. Quæ sanè materies bona ex parte ad Philosophum, & Metaphysicum potius, quam ad Theologum pertinebat. Sed quia ab Scholasticis tam copiose, & accurrate traditur, vt ipsi non solum Theologica omnia, & quæ sola reuelatione constant: sed Philosophica etiam exactius, quam vllus vnquam Philosophus, vel Aristotelicus, vel etiam Platonicus, tractauerint, nihil ex iis, quæ diligenter scripserunt, prætermittimus, sed solum quia multa ex iis, quæ Philosophica videntur, conducere possunt ad intelligenda ea, quæ Theologica sunt, & maioris momenti. Tum etiam quia in re Scholasticis nostris multum deferendum est, quod adeo occulta, & scitu digna de Angelorum natura, & proprietatibus Philosophis omnino ignota, nobis tradiderunt. Ex qua vel vna re præcipue apparet id, quod dicebamus disputatione prima, nimirum sacram doctrinā scientiam esse necessariā non modo ad supernaturalium, sed etiam ad naturalium rerum cognitionem sine errore comparandā; sine qua Philosophi doctissimi pauca, eaque ab Aristoteli de Angelis docuerunt, in opinione posita sint, nec apud eos satis certa, nostri instituti ratio postulat, vt per singula discurrentes, quoad eius fieri potest, admoneamus (id quod in hac nostra tempestate ab alijs etiam diligenter obseruatum est) an aliquid periculi contra sacram Scripturam, vel fidei dogmata in aliquibus Scholasticorum opinionibus esse possit.

Vasquez in 1. p. To. 2.

Mm

QVÆSTIO