



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

Complectens ad viginti sex Quæstiones priores, centum & septem  
Disputationes in Capita diuisas

**Vázquez, Gabriel**

**Antverpiæ, 1621**

Diluuntur argumenta prioris sententiæ. c. 5.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-80983](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-80983)



re ad actum peccati secundum esse naturæ, ut  
ferat integram hominis libertatem, cum tamen  
actus ille annexam habeat deformitatem morta-  
lem, quæ Deo summopere displicet. Similiter licet  
desideret simplici affectu præcepta ab hominibus  
obseruari; non vult tamen efficaciter cum ipsis  
concurrere, quia ipsi nolunt gratiæ vocati respon-  
dere. Ex quo ipsi non obseruant legem, id quod  
deo displicet, eiusque oppositum placet.

## CAPVT V.

*Diluantur argumenta prioris sententia.*

**P**ostremo ex doctrina præcedenti facile dilu-  
antur duo argumenta in primo capite addu-  
cta, quibus aduersarij probare nitentur, nullam  
in deo esse voluntatem beneplaciti circa omnium  
salutem & rectam vitam. Vnum erat. Cum quis  
potest alium saluare, & non saluat, conuenit  
nolle illum saluare, sed deus potest omnes saluare,  
& non saluat, ergo non vult eos saluare. Respon-  
deo argumentum insufficienter probare, non esse  
in deo voluntatem efficacem saluandi omnes, id  
quod libenter fatemur. Sed hinc non fit, ut in Deo  
non sit voluntas aliqua beneplaciti, & tantum sit  
voluntas signi circa omnium salutem. Sæpius enim  
accidit, ut cum voluntate aliqua simplicis com-  
placentiæ, aut displicentiæ, quæ est beneplaciti, &  
non tantum signi, aliquis non faciat de facto illud,  
quod desiderat, neque fugiat, quod displicet, etiam si  
posset, quia sub vna tantum ratione desiderat, non  
sub omni, & voluntas illa alia maiori contraria  
impeditur, ne habeat effectum. Veluti, qui vult  
proicere merces in mare, habet voluntatem retinē-  
di eas, & desiderat illas conseruare, & potest con-  
seruare, displicet etiam secundum se illas proijce-  
re, & potest non proicere; & tamen non retinet,  
sed proijcit. Christo similiter placebat vita, & dis-  
plicebat mors secundum se, & tamen nec fugiebat  
mortem, nec conseruabat vitam. Et quamquam eo  
quod iustabat præceptum, quod transgredi non  
poterat, fugere non poterat mortem, tamē etiam si  
nullum esset præceptum, & libere posset, non fu-  
geret; quia magis ei placebat ob aliam rationem  
mori, quam vivere. In Deo igitur eodem modo  
philosophandum est, ut supra deducebamus, se-  
clusis tamen imperfectionibus, ut explicatum est.

Alterum argumentum est. Hæc inefficax vo-  
luntas est imperfecta, ergo non est deo conceden-  
da. Respondeo hanc voluntatem nihil habere im-  
perfectiōis, quando quis non debet illam effica-  
cem habere, & iusta de causa efficacem non habet.  
Quare non est cur similem affectum simplicis  
complacentiæ, & beneplaciti iusta de causa Deo  
non concedamus.

Sed quaerit aliquis, si Deus negaret auxilia suf-  
ficientia aliquibus, sicut putat Gregor. in 1. di. 46. q.  
unica, & forsan Aug. ut dicemus disp. 97. nunquid  
possemus Deo tribuere hanc voluntatem simpli-  
cis complacentiæ circa omnium hominum salu-  
tem? Respondeo nihilominus fore, ut in Deo ma-  
neat voluntas beneplaciti. Nam semper Deo pla-  
cet secundum se homines saluati, quamuis id ei  
non placeat voluntate consequenti peccatum. Pla-  
cet etiam Deo secundum se, quemlibet homi-  
nem, quantumuis ille sit destitutus auxilio gratiæ,  
re & vivere; an vero de facto omnibus auxilia  
conferat necessaria, ibidem dicemus. Ex eo autem  
solum, quod concedat auxilia, & illa sint causa ta-

lis effectus, non statim inferimus, ea intentione  
Deum auxilia conferre, ut homo respondeat. Nam  
& naturam rationalem ipse facit, quamvis pec-  
catum, occasioneque offert, & cogitationes,  
ex quibus scilicet futurum peccatum; & tamen non  
inde colligimus ex intentione peccati illas offer-  
re. Dicimus igitur ideo Deum conferre auxilia,  
ex intentione ut homines respondeant, quia res-  
ponsio secundum se illi placet, & tale auxilium  
natura sua ordinatur ad hunc finem, qui secundum  
se Deo displicet, quamuis offerat occasiones, &  
cogitationes, non potest dici, ex intentione ut se-  
quatur peccatum, illas offerre. Ergo cum salus ho-  
minis secundum se, & vita iusta semper Deo pla-  
ceat, etiam si non conferret media necessaria ad  
hunc finem, illa antecedens voluntas in Deo ma-  
neret; ita tamen, ut non moueret ad media: id  
quod in nobis contingere solet, quamuis alia de  
causa, ut in exemplis superius adductis patet. Ne-  
que enim qui proijcit merces, vllum apponit me-  
dium, ut eas conseruet, quas tamen conseruari de-  
siderat: neque Christus, ut viveret, cum tamen ei  
placeret vivere.

At obijcies. Sicut Deo placet glorificare homi-  
nes iustos, sic etiam placet iniquos punire: ergo  
sicut voluntate antecedenti vult homines saluos  
facere, sic etiam vult punire; vel sicut hæc volun-  
tas est consequens, sic etiam erit voluntas glorifi-  
candi. Respondeo discrimen esse manifestum. Nam  
gloria secundum se, ut bonum hominis est, placet  
Deo, nihil considerando ex parte hominis: at ve-  
ro pena secundum se, ut malum hominis est, non  
placet Deo, sed quatenus iusta vindicta peccati: &  
ideo, nisi præuisa culpa, nemini penam vult Deus.  
Sed meritis nondum præuisis ex se solo Deus de-  
siderat, homines consequi beatitudinem, imo &  
ad hoc eos habere merita cupit. Hæc igitur volun-  
tas merito dicitur antecedens, aut primaria ex so-  
lo Deo ortum habens: illa vero consequens aut  
secundaria ex nostro vitio originem trahens.

Demum dubitant nonnulli Scholastici, vitrum  
ea quæ sunt contra Dei voluntatem, qualia sunt  
peccata, Deo eiusque voluntati, & providentiæ  
aliqua ratione obsequantur, an non. Responder  
autem Durand. in d. 47. q. 2. bifariam aliquid posse Deo  
seruire, & obsequi: primum ut materiam, sicut la-  
pides, & ligna seruiunt artificibus ad edificandam do-  
mum: deinde, ut secundarium agens. Sicut manus  
seruit ad operandum, & ministri inferiores, qui  
exequuntur id, quod Architectus ordinat. Hoc sup-  
posito, docet primo, ea, quæ sunt contra Dei vo-  
luntatem antecedentem, posse obsequi consequenti  
voluntati, & tanquam materia diuinæ providentiæ,  
deseruire enim sunt materia diuinæ iustitiæ, & pu-  
nitionis, quæ est consequentis voluntatis; illa verò  
sunt contra antecedentem. Secundo docet, in pec-  
cato, quod ex genere suo peccatum est, & est con-  
tra voluntatem antecedentem, voluntatem huma-  
nam non subseruire diuinæ, sicut secundarium a-  
gens: quia Deus nullo modo cooperatur ad pec-  
catum, nec voluntas humana cum Deo illud facit.  
Putat enim nec ad materiale peccati in iis, quæ ex  
genere suo peccata sunt, Deum cooperari. Tertio  
asserit, in peccato, quod ex genere suo peccatum  
non est, sed ex circumstantia finis, voluntatem hu-  
manam aliquo modo subseruire, vel cooperari di-  
uinæ quoad substantiam operis, non quoad ma-  
lam circumstantiam finis. Hæc querendus.

Ego

33.  
Non dicitur  
placere  
Deo solus, &  
re illa vita  
hominum so-  
lum quia dat  
illis auxilia.

34.  
Obijctio.

Solutio.

Dubium vi-  
timur.

Respondeo  
Durand.  
primo.

Secundum.

Tertio.



Verior res-  
ponſio.

Ego tamen puto, non esse distinguenda peccata ex genere, vel ex circumstantia, sed in omni peccato, deum cooperari ad substantiam operis secundum esse naturæ, ut contra eundem durandum probabimus ex professo 1.2. q. 79. artic. 1. ad malitiam vero moralem nullo modo, & ita voluntatem nostram subservire aliquo pacto diuinæ in producenda substantia actus, non quod præceptum habeat à deo faciendi illam, hoc enim esse non potest, sed quia ad illam libertate sua operatur cum deo, qui ad eam etiam concurrit.

## ARTICVLVS. VII.

Verum voluntas Dei sit mutabilis.

121.  
1. d. 39. q. 1.  
ar. 1. cor. 4. Et  
ad 3. 4. Et  
1. cor. 6. 32.  
Eccl. 2. 6. 25.  
fin. Et 1. 2. 1.  
91. 98. fin.  
Et post. q. 3.  
ar. 15. 7.

**A**D septimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. 6. Pœnitet me fecisse hominem. Sed quemcunque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem, ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea Ieremias 18. ex persona domini dicitur, Loquar aduersus Gentem & aduersus regnum, ut eradicem, & destruiam & disperdam illud: sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, Quicquid Deus facit, voluntarie facit, sed Deus non semper eadem facit. Nam quandoque præcepit legalia obseruari, quandoque prohibuit, Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea Deus non ex necessitate vult: quod vult, ut supra dictum est. Ergo potest velle & non velle idem. Sed omne, quod habet potentiam ad opposita, est mutabile. Sicut quod potest esse & non esse, est mutabile secundum substantiam, & quod potest esse hic & non est hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur Num. 23. Non est Deus quasi homo, ut mutetur: neque ut filius hominis, ut mutetur.

Respondeo dicendum, quod voluntas Dei est omnium immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, & aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, & postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel definiret velle quod voluit. Quod quidem accideret non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim vo-

## ARTIC. VII.

luntas sit boni, aliquis de nouo dupliciter potest incipere aliquid velle. Vno modo sic, quod de nouo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione eius. Sicut adueniente frigore, incipit esse bonum, sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de nouo cognoscatur illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, quod tam substantia Dei, quam eius scientia est omnino immutabilis. Vnde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruiamus quod fecimus: quamuis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis in quantum hominem quem fecerat, per diluuium à facie terræ deleuit.

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei cum sit causa prima, & vniuersalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multæ sunt in virtute, & scientia, & voluntate diuina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Vnde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, Lazarus non resurget: respiciens vero ad causam primam diuinam poterat dicere, Lazarus resurget. Et vtrunque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem: quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel è conuerso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronunciat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori diuina. Sicut cum prædixit Ezechias, Dispone domui tuæ, quia morieris, & non viues, ut habetur Isai. 38. neque tamen ita euenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia, & voluntate diuina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Greg. quod Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, Pœnitentiam agam ego, intelligitur meta-



metaphorice dictum. Nam homines, quando non implent quod comminati sunt, penitere videntur.

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa non potest concludi, quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamē necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, ut supra dictum est.

Explicatio & confirmatio articuli.

**C**onclusio articuli est. *Voluntas dei mutari non potest*; & intelligitur, non solum de voluntate, qua seipsum & creaturas possibiles necessario diligit, sed etiam de ea, qua ab æterno libere decreuit, creaturas producere. Est autem conclusio de fide numer. 2. *Non est Deus quasi homo, ut mutetur*, Proverb. 19. *Multa cogitationes in cor de viri; voluntas autem domini in æternum manet*. Quæ loca plane loquuntur, etiam de libera voluntate, qua vt diximus ab æterno decreuit Deus, aliquid facere: quare cum in aliqua prophetia sententia Dei continetur, quæ deinde mutatur, intelligendum est, eam esse comminatoriam tantum, nec fuisse illius determinatum aliquod decretum in Deo, aut voluntatem beneplaciti efficacem, sed tantum signi, de qua non est intelligenda conclusio.

Prædicta doctrina sine controversia est. Sed conclusionem huius articuli certa ratione probare, non est adeo facile: quare Doctores in ea assignanda non consentiunt: S. Thom. sic probat. mutatio voluntatis vno ex duobus capitibus accedere potest, aut quia dispositio eius, qui volebat, mutatur, vt cum alicui incipit esse bonus ignis, quia frigidescit, qui antea bonus non erat: aut quia incipit cognoscere aliquid in obiecto, quod antea non cognoscebat, & ita variatur illius cognitio: vtrique vero hæc mutatio ad mutationem cognitionis reduci potest: sed neque Dei substantia aliqua dispositione variari potest, vt q. 14. art. 16. probauimus: ergo nec eius voluntas mutari potest. Circa quam rationem dubitationem mouet Caiet. in hoc art. est tamen leuioris momenti, quam ipse facile soluit, ideo eam prætermitto.

Verum multo efficacius contra hanc rationem obijci potest: quoniam vt in deo sint variae voluntates, non est necesse, variari dispositionem substantiæ eius, nec scientiam, quam de rebus habet, sed permanens in eadem dispositione, & idem omnino cognoscens de creaturis sub esse possibili, antequam aliquid circa illas decerneret, sicut voluit peccatum fore, ita potuit velle non fore, & sic de alijs, ergo nulla facta variatione dispositionis, aut cognitionis, sola sua libertate posset esse in ipso diuersa voluntas ab ea, quæ modo est. Quod si ab æterno esse potuit, cur absque ulla mutatione dispositionis & scientiæ, sola ipsius libertate in tempore quoque incipere non poterat voluntas alia, quam quæ ab æterno fuit; In nobis vero, sicut non potuit esse ab initio alia, quam fuit, nisi ab initio fuisset alia cognitio aliquo modo diuersa, ita etiam non mirum, si in tempore non possit

volitio mutari, nisi cognitione aliquo modo mutata; est itaque diuersa ratio voluntatis nostræ atque diuinæ.

*Ferrariensis. 1. contra gent. cap. 87.* ideo probat voluntatem Dei non posse mutari, quia si mutaretur, desineret in Deo esse aliquis actus, qui antea erat, quod fieri non potest sine intrinseca mutatione ipsius; id quod aliquibus probabile visum est. Sed præterquam quod Ferrariensis sibi non satis constat, qui, vt retulimus disp. 80. cap. 2. existimat liberum actum voluntatis in Deo nihil aliud esse, quam substantiam Dei secundum se, addito solum respectu rationis ad creaturas, ac proinde in eius sententia sola mutatione respectus rationis voluntas Dei mutaretur; sequitur etiam contra ipsum idem absurdum, quod supra inferebamus contra Caiet. videlicet esse in Deo aliquid formaliter ita libere, vt potuerit ab æterno non esse.

Supposita igitur doctrina tradita à nobis in illa disputatione, quam puto necessario concedendam, alia facili ratione à posteriori conclusio articuli demonstrari potest: quia quidem de scientia Dei id ipsum probauimus supra q. 14. art. 16. Quauis enim voluntas Dei libera circa res producendas, nihil addat supra essentiam, præter respectum rationis, & cum hoc respectu essentia dicatur voluntas libera producendi creaturas; ac proinde si ab æterno Deus non decreuisset creaturas producere, nihil ei deesset, nisi respectus ille rationis, nihilominus tamen in tempore mutari non potest voluntas, nec ille respectus rationis, sed si talis respectus in Deo esse debet, ab æterno debet esse, sicut de scientia dicebamus, non quia mutatio aliqua sequeretur in Deo intrinseca, aut etiam scientiæ ipsius, quæ præcedit voluntatem, si respectus in tempore mutari posset; sed quia cum res futura ab æterno futura sint, nec in tempore quidquam incipere possit esse futurum; sequitur respectum illum ad res producendas non posse in tempore incipere, sicut rem esse producendam, & futuram non potest in tempore incipere.

Dubitat vero hic Caietanus, an postquam deus ab æterno voluit aliquid producere, maneat in ipso potentia ad non producendum, vel ad non volendum producere, siquidem eius voluntas mutari non potest. Respondet autem ipse, & Ferrariensis. 1. contra gent. c. 83. non manere potentiam physicam, quia non est iam potentia, quæ physice possit oppositum velle, manere tamen potentiam logicam, eo quod ex se non repugnat voluntatem diuinam possumus velle. Alij vero docent manere etiā physicam potentiam, eo quod potentia physica non destruitur actu proprio, quare sicut potentia, quæ produxit aliquid dicitur manere, licet illud iterum nō possit producere, ita etiam in Deo manet physica potentia volēdi oppositum eius, quod voluit. Quod quidem hac ratione verum est, nec Caietanus negauit, quia scilicet virtus ipsa realis semper manet, sed non cum habitudine ad id, quod produxit, vt iterum producere possit. Et eodem modo in Deo manet essentia sua, quæ est ipsa virtus voluntatis ad volendum; sed non cum habitudine ad oppositum, vt illud iam possit velle.



## ARTICVLVS VIII.

*Vtrum voluntas Dei necessitatem rebus  
volitis imponat.*

**A**D octauum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Aug in Enchir. Nullus fit saluus, nisi quem Deus voluerit saluari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.

2. Præterea. Omnis causa, quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia & natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in 2. Physic. sed voluntas Dei non potest impediari, dicit enim Apostolus, ad Rom. 9. Voluntati enim eius quis resistet? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea. Illud quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolute. Sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem diuinam sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem: cum hæc conditionalis sit vera. Si aliquid Deus vult, illud est, omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo, quod omne, quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra. Omnia bona, quæ sunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eueniunt. Et sic perit liberum arbitrium, & consilium, & omnia huiusmodi.

Respondeo dicendum, quod diuina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis medijs: quia ea, quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria: ea vero, quæ producit per causas contingentes sunt contingencia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter dup. Primo quidem: quia effectus alicuius primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ. Sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum producat. Secundo, quia si distinctio contingentium à necessarijs referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem, & voluntatem diuinam: quod est inconueniens. Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam diuinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit

## ARTIC. VIII.

ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis actiue in femine contingit, quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum vniuersi. Et ideo quibusdam effectibus aptantur causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proueniunt, quibusdam autem aptantur causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniant. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eueniunt contingenter, quia causa proxima sunt contingentes: sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos præparauit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Augusti intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo non absolute sed conditionalis. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse, si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod nihil voluntati diuinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum prioris, unde & ea quæ sunt à voluntate diuina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

Conclusio est, *Voluntas Dei nullam necessitatem libero nostro arbitrio imponit* & est de fide, sicut deducitur ex ijs, quæ diximus, disp. 68. cap. i. ubi probauimus, ita nos libere operari, ut nec aliqua interna necessitate, nec externa nostra libertas laedatur. Sed, sicut ibi ostendimus, scientiam dei recte conuenire cum nostra libertate, ita hic erat idem ostendendum de voluntate dei; quæ sane controuersia multo difficilior est, quam de scientia dei, & voluntate nostra, de ea tamen commodius disseremus disp. 99. multa enim supponit scitu digna, quæ ibi ex professo tractari debent.

## ARTICVLVS. IX.

*Vtrum voluntas Dei sit malorum.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum, quod Deus vult, sed mala fieri bonum est.

121.  
I 2. q. 6. a. 4.  
E 1. conc. 85.  
Et 1. 2. c. 20.  
C 1. 3. c. 73.  
2. q. 7. d. 5.  
79 ff. Et vtr.  
q. 2. c. 5. Et  
1. per. l. 12.  
Enchir. c. 10.  
tom. 3.

11. 2. Pyrr.  
rex. 84. 10.  
mo. 2.



est. Dicit enim Aug. in Enchi. Quamuis ea, quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sunt bona, tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est. Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dion. 3. cap. de diu. nom. Erit malum ad omnes, id est, vniuersi perfectionem conferens. Et Augustin. dicit in Enchir. Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum, dicitur bene ordinatum, & loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant, & laudabiliora sint dum comparantur malis. Sed Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem & decorem vniuersi, quia hoc est, quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea. Mala fieri, & non fieri sunt contradictorie opposita: sed Deus non vult mala non fieri, quia cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impletur. Ergo Deus vult mala fieri.

SE D. contrā est, quod dicit Augustinus in libro 83. quæstionum. Nullo sapiente homine auctore, sit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior: multo igitur minus Deo auctore, sit aliquis deterior: illo autem auctore sit aliquid, quod sit illo volente. Non ergo volente Deo sit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo sit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Respondeo dicendum, quod cum ratio boni sit ratio appetibilis (ut supra dictum est) malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum in quantum huiusmodi appetatur nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit priuationem, vel corruptionem, sed formam, cui coniungitur priuatio alterius formæ: & generationem vnius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens ceruum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpæ. Malum autem, quod coniungitur alicui bono, est priuatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod priuatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult,

Vásquez in 1. part. Tomus I.

quam suam bonitatem. Vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Vnde malum culpæ, quod priuat ordinem ad bonum diuinum, Deus nullo modo vult, sed malum naturalis defectus, vel malum pænæ vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iustitiam vult pœnam, & volendo ordinem naturæ seruari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt: quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri, quia licet mala non sint bona, bonum tamen est, mala esse, vel fieri. Quod id eo dicebant, quia ea, quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum. Quem quidem ordinem importari credebant in hoc: quod dicitur mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum. Sicut præter intentionem Tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus, claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici, quod talis ordo ad bonum importetur per hoc, quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud, quod competit ei per accidens, sed secundum illud, quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem, & decorem vniuersi, nisi per accidens, ut dictum est. Vnde & hoc quod dicit Dionysius, quod malum est ad vniuersi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconueniens.

Ad tertium dicendum, quod licet mala fieri, & mala non fieri, contradictorie opponantur: tamen velle mala fieri, & velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum vtrumque sit affirmatiuum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

#### Expositio articuli.

Conclusio articuli est: *Voluntas dei non est malorum culpa, est tamen malorum pena.* Conclusio est de fide, ut latius probabitur, 1. 2. q. 79. articulo 1. pro explanatione articuli notat optime Caietanus nomine voluntatis S. Thomæ non intelligere facultatem ipsam volendi, neque actum voluntatis in vniuersum, nam veroque modo voluntas dei circa mala versatur; displicent enim deo peccata, atque adeo essentia diuina concepta per modum facultatis appetentis, aliquem actum habet circa peccata, odij scilicet & displicentiæ, nec mere negatiue se habet circa illa. Inteligit igitur S. doctor,

In solut. ad  
arg. præced.

Nomine voluntatis quis  
intelligat  
S. Thom.



Ratio con-  
clusionis.

Caietanus.

Et not, vtrai Caiet. nomine voluntatis actum com-  
placenciæ, & prosecutionis, quem affirmativum  
communiter vocant. Porro deum non velle ma-  
lum culpæ, probat S. Th. quia voluntas non potest  
ferri in malum, ut malum est; ergo nec voluntas  
dei in peccatum, de illa vero propositione, quo-  
modo voluntas non possit ferri in malum, latius  
dicturi sumus 1. 2. q. 8. deinde disputat. hic Caiet.  
circa rationem S. Thom. quomodo peccatum sit  
privatio dei, de quo exacte tractandum est ex 1. 2.  
q. 71. art. 6.

#### ARTICVLVS X.

Vtrum deus habeat liberum arbitrium.

124.  
2. dist. 25. q.  
1. ar. 1. Et 1.  
contra, cap.  
88. Et veri.  
q. 2. ar. 3. Et  
mal. q. 16. ar.  
5. cor. Ep. si-  
la ad Damas-  
sum Papam,  
non longe à  
fine, tom. 4.  
Art. præc.

Lib. 2. de fide,  
c. 3. parum à  
medio, tom. 2.

Ar. 3. huius  
quest.

Ar. 3. huius  
quest.

**A**D decimum sic proceditur. Vide-  
tur, quod Deus non habeat liberum  
arbitrium. Dicit enim Hieronymus in ho-  
mil. de filio prodigo: Solus Deus est, in  
quem peccatum non cadit, nec cadere  
potest: cætera cum sint liberi arbitrij, in  
vtramque partem flecti possunt.

2. Præterea. Liberum arbitrium est fa-  
cultas rationis, & voluntatis, qua bonum  
& malum eligitur: sed Deus non vult ma-  
lum, ut dictum est. Ergo liberum arbi-  
trium non est in Deo.

Sed contra est, quod dicit Ambros. in  
lib. de fide, Spiritus sanctus diuidit singulis  
prout vult: id est, libero voluntatis arbi-  
trio, non necessitatis obsequio.

Respondeo dicendum, quod liberum  
arbitrium habemus respectu eorum, quæ  
non necessario volumus, vel naturali in-  
stinctu. Non enim ad liberum arbitrium  
pertinet quod volumus esse felices, sed ad  
naturalem instinctum. Vnde & alia ani-  
malia, quæ naturali instinctu mouentur  
ad aliquid, non dicuntur liber. arbit. mo-  
ueri. Cum igitur Deus ex necessitate suam  
bonitatem velit, alia vero non ex neces-  
sitate (ut supra ostensum est) respectu illo-  
rum, quæ non ex necessitate vult, liberum  
arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hie-  
rony. videtur excludere à Deo liberum  
arbitrium. non simpliciter, sed solum  
quantum ad hoc quod est delecti in  
peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum  
malum culpæ dicatur per auersionem à  
bonitate diuina: per quam Deus omnia  
vult (ut supra ostensum est) manifestum  
est, quod impossibile est eum malum cul-  
pæ velle. Et tamen ad opposita se habet in-  
quantum velle potest hoc esse, vel non ef-  
fe. Sicut & nos non peccando possumus  
velle federe, & non velle federe.

Notatio circa articulum.

Conclusio est affirmans, & satis manifesta ex  
ijs, quæ diximus supra disput. 79. de facultate vero  
arbitrij disput. S. doctor infra q. 83. ar. 5. vtrum ad

#### ARTIC. X. & XI.

intellectum, vel ad voluntatem, an ad vtrumque  
simul pertineat.

Circa solutionem primi solum notandum est,  
quo pacto consentiant, quæ S. Th. docet hic & in-  
fra q. 62. art. 8. ad 3. hic enim plane concedit, vere  
esse libertatem in eo, quod homo peccare possit,  
id ipsum tradit Damas. 2. de fide, c. 27. in illa vero so-  
lutione 3. docet, potius esse defectum libertatis,  
debet autem vtrumque hoc pacto conciliari, ut  
posse peccare, sit pars libertatis, & ita quoad ex-  
tensionem maior sit in eo libertas, qui peccare po-  
test, quam in eo, qui non potest, at illa sit imperfe-  
cta libertas, & ideo dicatur defectus, hoc est, im-  
perfectio libertatis: quo pacto plures sancti Patres  
loquuntur. Quare in eo, qui peccare non potest,  
est maior libertas, hoc est perfectior, sed non ma-  
ior secundum extensionem, ut dictum est.

#### ARTICVLVS. XI.

Vtrum sit distinguenda in deo voluntas signi.

**A**D vndecimum sic proceditur.  
Videtur, quod non sit distin-  
guenda in Deo voluntas signi. Si-  
cut enim voluntas Dei est causa rerum, ita  
& scientia. Sed non assignantur aliqua  
signa ex parte diuinæ scientiæ. Ergo ne-  
que debent assignari aliqua signa ex parte  
diuinæ voluntatis.

2. Præterea. Omne signum, quod non  
concordat ei, cuius est signum, est fal-  
sum. Si igitur signa, quæ assignantur cir-  
ca voluntatem diuinam, non concordant  
diuinæ voluntati, sunt falsa: si autem con-  
cordant superflue assignantur. Non igitur  
sunt aliqua signa circa voluntatem diui-  
nam assignanda.

Sed contra est, quod voluntas Dei est  
vna, cum ipsa sit Dei essentia: quandoque  
autem pluraliter significatur, ut cum dici-  
tur, Magna opera Domini exquisita in  
omnes voluntates eius. Ergo oportet,  
quod aliquando signum voluntatis pro  
voluntate accipiat.

Respondeo dicendum, quod in deo que-  
dam dicuntur proprie, & quedam secun-  
dum metaphoram, ut ex supradictis patet.  
Cum autem aliquæ passionis humane  
in diuinam prædicationem metaphorice  
assumuntur, hoc fit secundum similitudi-  
nem effectus: vnde illud, quod est signum  
naturalis passionis in nobis, in deo nomine il-  
lius passionis metaphorice significatur. Si-  
cut apud nos irati punire consueverunt.  
Vnde ipsa puniatio est signum iræ. Et pro-  
pter hoc ipsa puniatio nomine iræ significa-  
tur, cum deo attribuitur. Similiter id,  
quod solet esse in nobis signum voluntatis,  
quandoque metaphorice in deo voluntas  
dicitur. Sicut cum aliquis præcipit aliquid,  
signum est, quod velit illud fieri. Vnde  
præceptum diuinum quandoque meta-  
phorice



phorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matthæi 6. Fiat voluntas tua, sicut in celo & in terra. Sed hoc distat inter voluntatem, & iram: quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, & metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est causa eorum, quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates diuinæ, non quia sint signa quod Deus velit, sed quia ea, quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo diuinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum, quod in Deo sit ira, sed punitio ex eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

Conclusio est: in Deo distinguenda est voluntas signi, & beneplaciti.

## ARTICVLVS XII.

Utrum conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa.

**A**D duodecimum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet prohibitio, præceptum, consilium, operatio, & permissio. Nam eadem, quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur: & eadem, quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito diuidi.

2. Præterea. Nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sapientia 11. Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendere non debet.

3. Præterea. Operatio & permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium, & prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt conuenienter in vnam diuisionem, cum non sint vnius ordinis.

4. Præterea. Malum pluribus modis contingit, quam bonum: quia bonum contingit vno modo, sed malum omnifariam, ut patet in 1. part. Tomus I.

ut patet per Philosophum in 2. Ethic. & per Dionys. in 4. c. de diu. nom. Inconuenienter igitur respectu mali assignatur vnum signum tantum, scilicet prohibitio, respectu vero boni duo signa, scilicet consilium, & præceptum.

Respondeo dicendum, quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus conuenimus demonstrare nos aliquid velle: potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum, vel per aliū, per seipsum quidem in quantum facit aliquid vel directe vel indirecte, & per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem in quantum non impedit operationem: nam remouens prohibens dicitur mouens, per accidens, ut dicitur in 8. Physic. Et quantum ad hoc dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum vel necessario inductione: quod fit præcipiendo, quod quis vult, & prohibendo contrarium, vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid: propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis diuinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim præceptum, consilium, & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id, quod dicitur Matth. 6. Fiat voluntas tua sicut in celo & in terra. Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchir. Nihil fit nisi omnipotens fieri velit vel sinendo ut fiat, vel faciendo. Vel potest dici, quod permissio & operatio referantur ad præsens. Permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum vero prohibitio respectu mali, respectu vero boni necessarij præceptum, respectu vero superabundantis boni consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diuersimode declarare se aliquid velle. Sicut inueniuntur multa nomina idem significantia. Vnde nihil prohibet, idem subiacere præcepto, & consilio, & operationi, prohibitioni, vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphorice velle id, quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id, quod proprie vult. Vnde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate bene-

1. Ethic. c. 6.  
amed. 10. 5.  
Dionys. c. 4. p.  
4. aliquantulum à modo.

lib. 8. Physic.  
co. 10. 3.  
tomo 2.

Enchiridion.  
cap. 9. 1.  
tom. 3.



beneplaciti, non autem præceptum, vel consilium. Tum quia hæc est de præsentibus, illud de futuro. Tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus. Et ideo circa ipsam specialia quædam signa diuinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie & per se. Sed alia creatura non agunt nisi mota ex operatione diuina. Et ideo circa alias non habent locum, nisi operatio, & permissio.

Ad quartum dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc conuenit, quod discordat à voluntate diuina. Et ideo vnum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diuersimode bona se habent ad bonitatem diuinam: quia quædam sunt, sine quibus fructum diuinæ bonitatis consequi non possumus, & respectu horum est præceptum: quædam vero sunt, quibus perfectius consequimur, & respectu horum est consilium. Vel dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

Conclusio est: *Quinque signis dignoscitur voluntas Dei, quæ dicuntur signis: quæ numerantur in textu.*

Circa utrumque articulum sufficiant, quæ diximus supra disp. 83. cap. 1.

## QVÆSTIO XX.

De amore Dei.

**D**Einde considerandum est de his, quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiua inueniuntur in nobis, & passionibus animæ, ut gaudium, amor, & huiusmodi: & habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, & huiusmodi. Vnde primo considerabimus de amore Dei. Secundo de iustitia Dei, & misericordia eius.

Circa primum quæruntur quatuor.

*5. Thomæ.*

**P**ostquam S. Thomas quæst. præced. egit de voluntate Dei, & quo pacto feratur in obiecta utrum libere, an necessario, & an in vnum propter aliud, &c. iam aggreditur disputare de varijs affectibus, qui respondent passionibus appetitus & voluntatis nostre & ab S. holicis Theologis, & Philosophis passionibus animi dicuntur: qualis est amor, odium, gaudium, delectatio, &c. de his autem disp. in hac quæst. in vniuersum, sicut de nostris passionibus disp. 1. 2. art. 9. 22. aff. eamque de virtutibus differat. Postea vero in hac 1. p. q. 21. tractat de affectibus voluntatis, quatenus a nobis studiosè, & secundum virtutem constituuntur, nempe de misericordia, & iustitia.

## ARTIC. I.

## ARTICVLVS I.

*Verum amor sit in Deo.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea. Amor, ira, tristitia, & huiusmodi contra se diuiduntur. Sed tristitia & ira non dicuntur de Deo, nisi metaphoricè. Ergo nec amor.

3. Præterea. Dionysius dicit 4. cap. de diuinis nominibus. Amor est vis vnitiva, & concretiva. Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est, quod dicitur 1. Ioan. 4. Deus charitas est.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis tendat in bonum, & malum, sicut in propria obiecta: bonum autem principaliter, & per se est obiectum voluntatis, & appetitus: malum autem secundario, & per aliud, in quantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis, & appetitus, qui respiciunt bonum, his, qui respiciunt malum, ut gaudium, quam tristitia, & amor, quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo, quod est per aliud. Rursum quod est communius, naturaliter est prius. Vnde, & intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis, & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione. Sicut gaudium, & delectatio est de bono præsentis, & habito, desiderium autem, & spes de bono nondum adeptis. Amor autem respicit bonum in communi sine sit habitum, siue non habitum. Vnde amor naturaliter est primus actus voluntatis & appetitus. Et propter hoc omnes alij motus appetitiui præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo, quod contrariatur rei amata. Et similiter tristitiam, & cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Vnde in quocunque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo remouetur alia. *Ostensum*



Ostenſum eſt autem in Deo eſſe voluntatem. Vnde necelle eſt in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognitiua non mouet, niſi mediante appetitiua: & ſicut in nobis ratio vniuerſalis mouet mediante ratione particulari, vt dicitur in 3. de anima: ita appetitus intellectiua, qui dicitur voluntas, mouet in nobis mediante appetitu ſenſitiuo. Vnde proximum motuum corporis in nobis eſt appetitus ſenſitiuus. Vnde ſemper actum appetitus ſenſitiui concomitatur aliqua tranſmutatio corporis, & maxime circa cor, quod eſt primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus ſenſitiui, in quantum habent tranſmutationem corporalem annexam, paſſiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, & gaudium, & delectatio ſecundum quod ſignificant actus appetitus ſenſitiui, paſſiones ſunt; non autem ſecundum quod ſignificant actus appetitus intellectiui. Et ſic ponuntur in Deo. Vnde dicit Philoſophus in 7. Ethic. quod Deus vna, & ſimplici operatione gaudet. Et eadem ratione ſine paſſione amat.

Ad ſecundum dicendum, quod in paſſionibus ſenſitiui appetitus eſt conſiderare aliquid quali materiale, ſcilicet corporealem tranſmutationem; & aliquid quali formale, quod eſt ex parte appetitus. Sicut in ira, vt dicitur in 1. de Anima, materiale eſt accenſio ſanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi, formale verò appetitus vindiſſe. Sed rurfus ex parte eius, quod eſt formale in quibusdam horum deſignatur aliqua imperfectio. Sicut in deſiderio, quod eſt boni non habiti, & in triſtitia, quæ eſt mali habiti. Et eadem ratio eſt de ira, quæ triſtitiam ſupponit. Quædam vero nullam imperfectionem deſignant, vt amor, & gaudium. Cum igitur nihil horum deo conueniat ſecundum illud, quod eſt materiale in eis, vt dictum eſt, illa, quæ imperfectionem important, etiam formaliter Deo conuenire non poſſunt, niſi metaphorice propter ſimilitudinem effectus, vt ſupra dictum eſt. Quæ autem imperfectionem non important, de deo proprie dicuntur, vt amor, & gaudium: tamen ſine paſſione, vt dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod actus amoris ſemper tendit in duo, ſcilicet in bonum, quod quis vult alicui, & in eum, cui vult bonum. Hoc enim eſt proprie amare aliquem, velle ei bonum. Vnde in eo, quod aliquis amat ſe, vult bonum ſibi. Et ſic illud bonum quærit ſibi vnire in quantum poteſt. Et pro tanto dicitur

Vasquez in 1. part. Tomus 1.

tur amor vis vniuiua etiam in Deo, ſed abſque compoſitione: quia illud bonum, quod vult ſibi, non eſt aliud quam ipſe, qui eſt per ſuam eſſentiam bonus, vt ſupra oſtenſum eſt. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi, & ſic vtitur eo, tanquam ſeipſo referens bonum: ad illum, ſicut ad ſeipſum. Et pro tanto dicitur amor vis concretia, quia alium aggregat ſibi habens ſe ad eum ſicut ad ſeipſum. Et ſic etiam amor diuinus eſt vis concretia abſque compoſitione, quæ fit in Deo, in quantum alijs bona vult.

Concluſio eſt affirmans, & de fide Ioan. 4. Sic Ioan. 4.  
Deus dilexit mundum, &c. Ierem. 31. In caritate perpe- Ierem. 31.  
tua dilexi te. Quæ quidem teſtimonia, & ſimilia de amore Dei intelligenda eſſe ſecundum proprietatem ſermonis abſque metaphora in diſputat. ſeq. patebit.

## ARTICVLVS II.

Virum Deus omnia amet.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amat. Quia ſecundum Dionyſ. 4. cap. de diuin. nomin. amor amantem extra ſe ponit, & cum quodammodo in amatum tranſfert. Inconueniens autem eſt dicere, quod Deus extra ſe poſitus, in alia tranſferatur. Ergo inconueniens eſt dicere, quod Deus alia à ſe amat.

2. Præterea. Amor Dei æternus eſt. Sed ea quæ ſunt alia à Deo, non ſunt ab æterno niſi in Deo. Ergo Deus non amat ea niſi in ſeipſo: ſed ſecundum quod ſunt in eo, non ſunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à ſeipſo.

3. Præterea. Duplex eſt amor, ſcilicet concupiſcentiæ, & amicitia, ſed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiſcentiæ: quia nullius extra ſe eget. Nec etiam amore amicitia: quia non poteſt ad res irrationales haberi, vt patet per Philoſophum in 8. Ethic. Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea. In Pſalm. dicitur: Odisti omnes qui operantur iniquitatem. Nihil autem ſimul odio habetur, & amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra eſt, quod dicitur Sapient. 11. Diligis omnia quæ ſunt: & nihil odiſti eorum, quæ feciſti.

Reſpondeo dicendum, quod Deus omnia exiſtentia amat. Nam omnia exiſtentia in quantum ſunt, bona ſunt. Ipſum enim eſſe cuiuſlibet rei quoddam bonum eſt, & ſimiliter qualibet perfectio ipſius. Oſtenſum eſt autem ſupra, quod voluntas Dei eſt cauſa omnium rerum,

Q. 93

rerum,



rerum. Et sic oportet, quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcunque bonum, in quantum est volitum à Deo. Cuiuslibet igitur existenti, Deus vult aliquod bonum. Vnde, cum amare nil aliud sit, quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia quæ sunt, amat: non tamen eo modo, sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea mouetur sicut ab obiecto: amor noster, quo bonum alicui volumus non est causa bonitatis ipsius, sed è conuerso bonitas eius vel vera, vel æstimata prouocat amorem, quo ei volumus, & bonum conseruari quod habet, & addi quod non habet: & ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.

Loco citato  
in argum.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, & operatur per suam prouidentiam, sicut & sibi. Vnde dicit Dionys. 4. c. de diuin. nominib. Audendum est autem & hoc pro veritate dicere, quod & ipse omnium causa per abundantiam amatiuæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia prouidentis.

Ad secundum dicendum, quod licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerint, ab æterno Deus cognouit res in proprijs naturis. Et eadem ratione amauit. Sicut & nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, & communicationem in operibus vitæ: & quibus contingit bene euenire, vel male secundum fortunam, & felicitatem: sicut & ad eas proprie benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualem, & beatæ vitæ, qua Deus viuunt. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitie, sed amore concupiscentie, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas: & etiam ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, & nostram vtilitatem. Concupiscimus enim aliquid, & nobis, & alijs.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet vnum, & idem secundum aliquid amari, & secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores in quantum sunt naturæ quædam amat. Sic enim & sunt, &

ab ipso sunt. In quantum verò peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt. Et hoc in eis à Deo non est. Vnde secundum hoc, ab ipso odio habentur.

Conclusio articuli est: Deus amat omnia, quæ existunt. Et etiam de fide Sapientie 2. Dilige omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ secesserunt. Cur vero S. Th. ad res solum existentes Dei referat amorem, disp. seq. etiam dicemus.

## DISPV. T. LXXXIV.

De affectibus voluntatis Dei in vniuersum.

Quinam affectus Deo non conueniant, cap. 1.

De amore Dei, cap. 2.

Affectum odij Deo conuenire, cap. 3.

De ira Dei, cap. 4.

## CAPVT I.

Quinam affectus Deo non conueniant.

Inter passiones animi, seu voluntatis affectus, qui generatim enumerari solent, quidam sine controuersia Deo non conueniunt, de alijs vero non nihil difficultatis est. Sunt autem affectus animi, siue ad concupiscibilem spectantes, siue ad irascibilem, numero præsertim nouem, ut colligitur ex S. Thoma 1. 2. q. 26. ar. 2. 3. & 4. est enim amor, & odium, desiderium, & fuga, spes, desperatio, & timor, gaudium, seu delectatio, & tristitia. Ex his vero primo desiderium, & fuga, quatenus ad proprium bonum referuntur, non requiruntur in Deo: quia cum Deus habeat omne bonum, & nullum sit ei futurum, sequitur nec desiderare posse bonum, nec fugere malum sibi futurum, & in hunc sensum loquitur S. Thomas in solutione 2. Cæterum si comparatur desiderium & fuga bono & malo aliorum, (nec enim solum nobis desideramus bonum, & fugimus malum futurum, sed etiam alijs) sic uterque affectus potest Deo tribui. Nobis enim ardentius desiderat bonum, hoc est, ut iuste & pie viuamus, sicut disp. 83. cap. 2. ex Chrysostomo dicebamus, & fugit oppositum, scelera tam scilicet & flagitiosam vitam, quam in nobis videt futuram.

Secundo spes, & desperatio nullo modo Deo conueniunt. Quidam vero sic probant: tum quia spes est circa arduum, & difficile; Deo autem nihil est huiusmodi: tum etiam quia spes non est circa id, quod euidenter cognoscitur esse futurum, ut enim ait Paulus spes autem, quæ videtur, non est spes. Nam quod videt quis, quid sperat? si autem quod non videmus, speramus, per patientiam spectamus. Deus autem euidenter nouit omne futurum. Verum hæc rationes non sunt efficaces: nam & spes circa facile esse potest: non enim differt à desiderio, quod illa sit circa difficile, desiderium autem circa quod: namque futurum: quoniam & desiderium circa difficile versari potest: res enim quo difficiliore sunt, eo ardentius desiderare solemus, sed quia desiderium potest esse sine creaturalitate eius, quod desideratur, imo etiam si quis firmissime credat oppositum futurum, potest rei desiderium habere: spes autem nisi existimetur, & credatur futurum id, quod desideratur esse non potest. Et hæc est vna ratio differentie inter hos affectus.

Deinde, quod Deus euidenter cognoscat, quid futurum sit, non obest, quo minus in affectus ipsi tribuantur.