



Opvs Theologicvm

In Tres Tomos Distribvtvm, In quo praecipua totius Theologiae capita accurate pertractantur ... Adiecto ad finem Tertij Tomi Indice rerum notabilium

Qui totam primam partem D. Thomæ, ac multa alia continet, quorum Indicem sequens pagina dabit

Mauro, Silvestro

Romae, 1687

Liber primus continens Tractatus de natura, & obiecto Theologiæ: de essentia, & attributis Dei: de visione, & nominibus Dei: ac de scientia Dei.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-84111](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-84111)

QVÆSTIONES THEOLOGICÆ.

De Deo Trino, & Vno.

LIBER PRIMVS

Continens Tractatus de Natura, & Obiecto Theologiæ:
De Essentia, & Attributis Dei, de Visione, & nomini-
bus Dei, ac de Scientia Dei.



VIA scientiæ, præfer-
tim suprema, non
solum agunt directè
de suo subiecto, sed
etiam agunt reflexè
de se ipsis, ideo S.
Thomas traditurus
Theologiam, quæ
vt infra dicetur, est
scientiarum suprema,
prima quæstio-
ne, quæ est proœmialis,
agit reflexè de ipsa
Theologia, eius necessitate,
natura, & obiecto,
seu subiecto. Et quia, vt
probat art. 7. primæ
quæstionis, primum
subiectum Theologiæ
est Deus, non solum
prout est in se, sed
etiam, prout est
principium, & finis
creaturarum præ-
sertim rationalium,
ideo Theologiam di-
uidit in tres partes,
& prima parte agit
de Deo: Secunda de
motu creaturæ ratio-
nalis in Deum: Ter-
tia de Christo, qui est
via, per quam per-
ducimur ad Deum.
Prima parte à quæ-
stione prima vsque
ad 43. inclusiue agit
de Deo, quoad exis-
tentiam, essentiam,
attributa, distinctionem
Personarum, & præ-
dicata personalia;
à quæstione 44. vsque
ad 119., & vltimam
agit de Deo in quan-
tum est principium
creaturarum, ac de
processione creatura-
rum à Deo. Primam
partem S. Thomæ
explicare aggredimur:
& quia primis 43.
quæstionibus agitur
de Deo Trino, & vno,
incipimus à tracta-
tione de Deo Trino,
& vno, quam clari-
tatis gratia subdivi-
dimus in septem tractatus.
Primus proœmialis
erit de necessitate,
natura, & obiecto
Theologiæ, seu sacrae
doctrinæ, in eoque
explicabimus doctrinam,
quam S. Thomas
tradit quæstione
prima. Secundus
erit de existentia,
essentia, & attributis
Dei. Tertius
erit de cognitione,
visione, & nominibus
Dei. Quartus
erit de scientia, &
vita Dei. Quintus
erit de Voluntate,
Amore, iustitia, &
Misericordia Dei.
Sextus erit de Pro-
videntia, Præ-
destinatione, & Re-
probatione. Septimus
erit de Trinitate.

TRACTATVS PRIMVS PROœMIALIS.

*De necessitate, natura, & obiecto,
Sacrae Doctrinæ, seu
Theologiæ.*

QVÆSTIO I.

*Vtrum intellectus creatus possit per lumen
naturale sine diuina reuelatione co-
gnoscere omnes veritates.*



IDE TVR quod possit, primò,
quia omnis potentia cogno-
scitiua habens pro obiecto ad-
quato naturali aliquid com-
mune, potest naturaliter co-
gnoscere omnia inferiora,
contenta sub illo communi,
eo pacto, quo quia obiectum
adæquatum auditus est sonus,
auditus potest naturaliter
audire quemlibet sonum;
sed omnis intellectus
habet pro obiecto adæquato
ens, & verum; ergo
omnis intellectus potest
naturaliter cognoscere
omne ens, & omnes
veritates.

2. Secundò, quod naturaliter
appetit aliquem finem,
ad eumque mouetur,
potest naturaliter
consequi talem finem;
frustra enim,
natura dedisset
appetitum, & motum
ad finem
naturaliter
inconsequibilem;
sed omnis
intellectus
naturaliter
appetit
cognitionem
omnis
veritatis,
ad eamque
mouetur;
ergo &c.
Probat
minor: nam
proposita
quacunque
quæstione,
exempli
gratia, an
Deus sit
Trinus in
Personis,
statim
intellectus
appetit
scire
solu-
tionem,
& ad
veritatem
mouetur
motu
inqui-
sitionis.

3. Terriò si posset
intellectus
naturaliter
cognoscere
omnes
veritates
tum
immediatas,
tum

rum mediatas, possit absolute cognoscere omnes veritates; sed potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris. Veritates enim immediatæ innotescunt ex terminis: sed potest intellectus cognoscere omnes terminos incomplexos, eosque inuicem comparare; ergo potest per talem comparisonem venire in cognitionem omnium veritatum immediatarum; exempli gratia si supponatur, quod hæc veritas, *Deus est Trinus in Personis*, sit immediata, intellectus, qui naturaliter cognoscit hos terminos, *Deus*, & *Trinus*, illos comparando, poterit cognoscere, quod *Deus est Trinus*. Hinc iam probatur secunda pars minoris. Veritates enim mediatæ sunt, quæ innotescunt ex veritatibus immediatis per syllogismum; sed intellectus cognoscens omnes veritates immediatas, illas inuicem comparando, poterit videre, quænam veritates ex illis inferantur per syllogismum; ergo poterit etiam cognoscere omnes veritates mediatas.

4. Quartò, qui potest naturaliter cognoscere prima principia, ex quibus euidenter inferuntur vt conclusiones omnes aliæ veritates, potest etiam naturaliter cognoscere omnes alias veritates; sed intellectus naturaliter cognoscit euidenter prima principia, quæ sunt, *non potest idem esse, & non esse; quodlibet vel est, vel non est &c.* ex quibus inferuntur vt conclusiones ceteræ veritates; ergo &c.

5. Quintò in tantum nullus intellectus creatus posset cognoscere omnes veritates circa Deum, in quantum cum omnis intellectus creatus habeat finitam vim cognoscitivam, non potest adæquare infinitam cognoscibilitatem Dei; sed hæc ratio probaret, quod neque Beati possent supernaturaliter cognoscere omnes veritates circa Deum, quod videtur falsum; ergo &c.

6. Sextò videtur, quod possit intellectus saltem angelicus cognoscere euidenter possibilitatem supernaturalium, exempli gratia vnionis hypostaticæ, visionis Dei &c. Potest enim intellectus angelicus comprehendere se ipsum, & suam naturam; sed posse eleuari ad vnionem hypostaticam, ad visionem Dei &c. est ipsa natura hominum, & Angelorum, iuxta illud Sancti Augustini libro primo de Prædestinatione Sanctorum, capite 5. *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, nature est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratia est fidelium*; ergo intellectus angelicus in comprehensione lux naturæ potest cognoscere euidenter, quod natura angelica, & humana eleuabilis est ad vnionem hypostaticam, & ad visionem Dei &c.

7. Respondeo, quod ex Aristotele 6. physicorum textu 1. *continua sunt, quorum extrema sunt vnum*, ita vt illud idem, quod est finis vnus, sit principium alterius, eo pacto, quo tempus præteritum continuatur cum futuro per præsens, quod est finis præteriti, & principium futuri; sed supernaturalis Theologia continuari debet cum Philosophia, cuius nomine comprehen-

dimus omnes scientias naturales: sicut enim, ex Aristotele 14. Metaphysicæ cap. 5. *Entia non sunt inconnexa, vt vitiosa tragedia*, sic neque disciplina contemplantes entia sunt inconnexæ; ergo idem debet esse finis naturalium scientiarum, ac principium supernaturalis Theologiæ: sed scientiæ naturales, cognitis omnibus veritatibus per lumen naturale cognoscibilibus, deberent tandem terminare in hac quæstione: *Vtrum veritates naturaliter cognita sint omnes, an verò supersint aliquæ aliæ veritates incognoscibiles per lumen naturale*; ergo ab hac eadem quæstione debet incipere supernaturalis Theologia, præsertim cum per eius solutionem disponantur infideles ad audiendam doctrinam fidei, per quam instruiamur de multis veritatibus necessarijs ad salutem lumine naturali incognoscibilibus.

8. In proposita igitur quæstione dicendum dari multas veritates etiam necessarias circa Deum, de quibus nullus intellectus creatus, & creabilis certificari potest per solum lumen naturale.

9. Probatur primo: qui non habet, nec potest habere cognitionem quidditativam perfectam alicuius subiecti, eo ipso non potest certificari de multis proprietatibus, & prædicatis conuenientibus tali subiecto ratione essentia: sicut enim ex Aristotele 2. posteriorum textu 2. *essentia rei quidditativè cognita est medium*, quo demonstrantur omnes ipsius proprietates, & acquiritur earum scientia, sic impossibilitas obtinendi cognitionem quidditativam perfectam rei est impossibilitas demonstrandi de re multas proprietates, & acquirendi earum scientiam: sed nullus intellectus creatus, aut creabilis, potest naturaliter habere de Deo cognitionem quidditativam perfectam; ergo nullus intellectus creatus, aut creabilis potest naturaliter certificari de omnibus veritatibus etiam necessarijs circa Deum. Probatur minor: nam nullus intellectus creatus, aut creabilis potest naturaliter cognoscere Deum immediatè, & in se, sed solum per effectus, vt cum communi sententia suppono ex tractatu de visione Dei; sed impossibile est, vt per effectus habeatur perfectæ cognitio quidditativa Dei; ergo &c. Probatur minor: quod enim cognoscitur solum per effectum non adæquantem virtutem, & perfectionem causæ, cognoscitur imperfectè, & quo magis effectus degenerat à causâ, eo imperfectius cognoscitur; sed omnes effectus creati non solum non adæquant divinam virtutem, & perfectionem, sed infinitè ab ipsa degenerant; ergo per effectus creatos non potest haberi de Deo, nisi cognitio infinitè imperfecta, & talis, vt per illam Deus remaneat infinitè magis ignotus, quam notus, vt docet etiam Dionysius libro de mystica Theologia; sed subiecti, quod est infinitè magis ignotum, quam notum, necesse est, vt plures proprietates sint ignotæ; ergo plures proprietates Dei remanent naturaliter ignotæ cuilibet intellectui creato.

10. Confirmatur, & explicatur: nam quia de facto nos homines pro statu vitæ præsentis cognoscimus Intelligentias per quosdam earum effectus solum inadæquatos, quales sunt motus Cælorum &c. ideo Intelligentiæ remanent nobis ignotæ quoad multas earum proprietates; idemque dic proportionaliter de corporibus cælestibus, immo etiam de inferioribus. Quis enim possit pro hoc statu certificari de omnibus proprietatibus planetarum, stellarum fixarum, immo animalium, & plantarum? Sed effectus, per quos Deus potest cognosci à quocunque intellectu creato, sunt infinitè magis inadæquati essentiæ diuinæ, quam effectus, per quos cognoscimus Intelligentias, & corpora cælestia sint inadæquati essentijs Intelligentiarum, & corporum cælestium; ergo necesse est, ut multæ proprietates, & prædicata necessaria Dei sint naturaliter incognoscibilia à quolibet intellectu creato.

11. Probatur secundo: nam intellectus superior assequitur multas veritates, quas ex se non potest assequi intellectus inferior, sed ad summum potest illas addiscere ab intellectu superiore: exempli gratia multi rustici sunt ita debilis ingenij, ut non possint quocunque studio assequi demonstrationem, qua probatur diametrum quadrati esse incommensurabilem costæ, sed ad summum possunt hanc incommensurabilitatem credere per fidem humanam propter auctoritatem Mathematici; sed omnis intellectus creatus, & creabilis est infinitè magis inferior intellectu diuino, quam intellectus rustici sit inferior intellectu non solum Mathematici, sed Angeli supremi: Deus etiam est obiectum intelligibile infinitè magis excedens quemlibet intellectum creatum, quam incommensurabilitas quadrati cum costâ excedat intellectum rustici; ergo Deus cognoscit de se ipso multas veritates necessarias, quas nullus intellectus creatus, & creabilis potest naturaliter assequi, sed solum potest addiscere, Deo revelante. Hanc veritatem, quam apertè docet Scriptura Job. 36. dicens *Deus magnus, vincens scientiam nostram*; prima ad Corinthios 13. *Ex parte cognoscimus*, & pluribus alijs locis, insinuat etiam Aristoteles 2. Metaphysicorum, textu 1. dicens, quod *sicut oculi vespertilionum ad lumen diei se habent, ita & intellectus animæ nostræ ad ea, quæ manifestissima omnium sunt*. Licet autem Aristoteles loquatur solum de intellectu hominis, tamen ex identitate rationis idem dicendum est de quolibet intellectu creato, & creabili. Ideo enim oculus nocturnæ imperfectissime videt lumen Solis, quia imperfectissima virtus visiva nocturnæ non est proportionata maximæ luci solari; sed multo minus quælibet virtus intellectiva creata, & creabilis, utpotè finita, est proportionata infinitæ cognoscibilitati Dei; ergo quilibet intellectus creatus, & creabilis imperfectissime cognoscit Deum, adeoque multas veritates de Deo penetrare non potest. Cum igitur multa de Deo ratione naturali inuestigari nequeant, stultè Manichæi,

quos refert Augustinus lib. 1. Retract. cap. 14. & alij infideles fidem nostram irriferunt, eo quod credamus multa mysteria, puta Trinitatis, Incarnationis &c. quæ sunt supra rationem. Sicut enim stultè irrideretur rusticus, qui multa, quæ non assequitur, crederet esse vera propter auctoritatem Mathematicorum, sic stultè irridentur Catholici, qui de Deo multa, quæ non intelligunt, credunt propter diuinam auctoritatem certissimis argumentis nobis proposita. Videri potest Sanctus Thomas 1. contra gentes cap. 3.

12. Præter has rationes, quibus probatur multas veritates necessarias circa Deum esse naturaliter incognoscibiles, datur specialis ratio ad ostendendum veritates contingentes, quæ spectant ad secreta cordis diuini, non posse intellectui creato innotescere, nisi ex diuina reuelatione. Ut enim arguit Apostolus 1. ad Corinthios 2. sicut quæ homo secreto decernit in corde suo, nemo scit nisi ipse homo, & cui voluerit homo reuelare: ita quæ Deus secreto decernit in corde suo, nemo scit nisi ipse Deus, & cui voluerit Deus reuelare, ideoque de ijs dicitur Isaia 40. *Quis enim cognouit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit?* Et quia omnia futura contingentia Deus secreto decernit in corde suo, ideo cum futura contingentia sint in se ipsis ab intellectu creato incognoscibilia, quid verò Deus circa ipsa decreuerit, aut permiserit, sit ab omni intellectu creato naturaliter inscrutabile; ideo futura contingentia non possunt ab illo intellectu creato certò sciri, nisi per Diuinam reuelationem.

13. Ad 1. distinguo maiorem: omnis potentia cognoscitiua habens pro obiecto naturali adæquato aliquid commune, potest aliquo pacto cognoscere omnia inferiora contenta, sub illa ratione communi, concedo; potest cognoscere omni modo, nego maiorem: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Sicut quia visus habet pro obiecto adæquato colorem, potest attingere omnem colorem, sic quia intellectus habet pro obiecto adæquato ens, & verum, potest intelligere omne ens, & omne verum: non tamen potest intelligere omni modo etiam perfectissimo, sed quædam entia potest intelligere immediate, & per se, quædam mediate, & per aliud; quædam quidditatiuè, & intuitiuè, quædam abstractiuè; quædam veritates potest cognoscere certò, & euidenter, quædam solum probabiliter; quædam potest cognoscere determinatè, determinando vnâ partem contradictionis, quædam solum indeterminatè, cognoscendo quod altera pars contradictionis est vera, at non determinando, verum sit vera affirmatio, vel negatio; ergo non probatur posse intellectum creatum certificari de omnibus veritatibus determinatè, Si verò quærat, quare cum potentiæ sensitivæ naturaliter possint intuitiuè percipere omnia, quæ continentur sub earum obiecto adæquato, intellectus non possit: respondeo ratio-

tionem esse, quia potentia sensitiva non habent alium modum cognoscendi, quam intuitivum; ergo obiectum adequatum ipsarum abstrahitur ab illis solum obiectis, quæ intuitivè attinguntur à talibus potentijs. At intellectus præter modum cognoscendi intuitivum, quo attingit aliqua obiecta sibi proportionata, habet etiam modum cognoscendi abstractivum, quo assurgit ad cognoscenda obiecta ipsum excedentia; ergo obiectum adequatum intellectus abstrahitur etiam ab obiectis ab ipso cognoscibilibus solum abstractivè, ac proinde non omnia, quæ continentur in obiecto adequato intellectus, possunt intuitivè cognosci. Neque ex hoc inferitur, quod intellectus sit peioris conditionis, quam sensus, sed potius quod sit multo melioris conditionis. Sensus enim est determinatus ad naturaliter cognoscenda solum obiecta, quæ sunt infra ipsum, & unico modo cognoscendi, hoc est intuitivo. At intellectus non solum potest cognoscere, quæ sunt infra ipsum intuitivè, sed etiam abstractivè, ac præterea potest assurgere ad cognoscenda quæ sunt supra ipsum, & non solum ipsi propinqua, utpotè finitè distantia, sed etiam ad cognoscendum Deum, licet infinitè distantem.

14. Ad 2. distinguo maiorem; quod naturaliter appetit aliquem finem, ad eumque movetur, potest consequi talem finem aliqualiter, & modo sibi proportionato, concedo: potest consequi perfectè, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Quod naturaliter appetit finem infinitè excedentem ipsum, appetit talem finem consequi consecutione non omnino perfectà, quæ est ipsi impossibilis, sed imperfecta, & proportionata naturæ subiecti appetentis; sed veritas Divina utpotè infinita, infinitè excedit quemlibet intellectum creatum, ac creabilem, adeoque finitum; ergo quilibet intellectus creatus, & creabilis naturaliter appetit cognoscere divinam veritatem cognitione non omnino perfectà, sed imperfecta, & proportionata cognoscenti; ergo ad hoc, ut talis appetitus cognoscendi omnem veritatem etiam divinam, non sit frustraneus, non requiritur, ut intellectus creatus possit perfectè, & certò cognoscere omnem veritatem circa Deum, sed sufficit, ut possit proficere in cognitione omnis veritatis, intelligendo illam aliqualiter. Ratio est, quia hic tantum modus cognoscendi est proportionatus, ac debitus intellectui creato, adeoque finito. Neque verò hæc quamvis imperfectissima cognitio divinæ veritatum est contemnenda. Ut enim docet Aristoteles libro 1. de partibus Animalium, cap. 5. *Lites parum sit quod de substantijs superioribus percipimus, tamen id modicum magis est amatum, ac desideratum omni cognitione, quam de substantijs inferioribus habemus.* Et libro 2. de Cælo textu 34. dicit, quod cum de corporibus celestibus quæstiones solui possint parva, & topica solutione, contingit auditori, ut vehementer sit gaudium eius. Idem ex Ari-

stotele docet Sanctus Thomas libro 1. contra gentes cap. 5.

15. Ad 3. nego minorem. Intellectus creatus non potest naturaliter cognoscere omnes veritates immediatas, & per consequens neque mediatas. Ratio est, quia ut aliqua veritas ex terminis cognoscatur, requiritur, ut termini cognoscantur perfectè, & quidditatiuè; sed aliquos terminos, exempli gratia Deum nullus intellectus creatus potest naturaliter cognoscere perfectè, & quidditatiuè, ut dictum est, num. 9. sed solum imperfectè, & abstractivè; ergo &c. Hinc est, quod licet hæc propositio, *Deus est trinus*, sit per se nota ex terminis, quia ex Deitate sequitur immediatè tanquam proprietas Trinitatis Personarum; tamen est naturaliter ignota cuilibet intellectui creato non videnti Deum; quia cum cognoscat Deitatem solum per creaturas, ex Deitate per creaturas cognita non apparet, quod debeat esse in tribus Personis.

16. Ad 4. distinguo maiorem. Qui potest naturaliter cognoscere prima principia communia, & propria, ex quibus inferuntur ceteræ veritates, potest cognoscere omnes veritates, concedo: qui potest naturaliter cognoscere principia solum communia, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad cognoscendas proprietates alicuius subiecti, non sufficit cognoscere principia communia, sed etiam debet cognosci essentia talis subiecti, ex qua tanquam ex principio proprio effluunt proprietates; sed aliquod subiectum, non potest quidditatiuè cognosci ab illo intellectu creato, ut num. 9. ostensum est de Deo; ergo. Confirmatur: nam sicut ad effectus non sufficiunt causæ universales, exempli gratia corpora celestia, sed requiruntur causæ particulares, & propriæ, exempli gratia propria semina; sic ad cognoscendas proprietates subiectorum non sufficiunt principia communia, sed requiruntur principia propria, quæ reducuntur ad perfectam, & quidditativam definitionem subiecti.

17. Ad 5. Hæc est differentia inter cognitionem comprehensivam Dei, inter cognitionem merè quidditativam, sed non comprehensivam, & inter cognitionem abstractivam, quod per cognitionem comprehensivam Dei cognoscuntur actu omnes veritates circa Deum, ita ut nihil earum lateat cognoscentem; & quia Deus est prima veritas continens perfectissime omnes veritates, ideo per cognitionem comprehensivam Dei cognoscuntur actu omnes omnino veritates. Hæc tamen comprehensio convenit soli Deo. Cognitio merè quidditativa, non autem comprehensiva Dei non cognoscit actu omnes veritates circa Deum; alioquin comprehenderet Deum, cum nihil circa Deum per talem cognitionem lateret. Adhuc tamen probabile est, quod per cognitionem merè quidditativam, & non comprehensivam, qualis est visio beatifica, cognoscantur potentia omnes veritates necessariae circa Deum, ut dicitur.

dicetur in Tractatu de visione Dei quæst. 37. num. 21. Denique per cognitionem merè abstractiuam, & non quidditatiuam Dei, qualis habetur in hac vita, neque actu, neque potentia cognoscuntur omnes veritates necessariae circa Deum. Sicut enim cognitio quidditatiua subiecti est potentia cognoscendi omnes proprietates subiecti; sic cognitio non quidditatiua est impossibilitas cognoscendi multas proprietates, subiecti, vt dictum est num. 9. Ad argumentum igitur in forma, distinguo minorem; ex eo, quod Deus vtpotè infinitè intelligibilis excedat omnem vim intellectiuam creatam, sequitur, quod Beati non possint circa Deum cognoscere omnes veritates collectiue, & actu, concedo minorem; distributiue, & potentia; nego minorem; & nego consequentiam.

18. Ad 6. Ex eo, quod Angelus comprehendat se ipsum, non inferitur, quod certificetur de possibilitate vnionis hypostaticæ, visionis beatæ, & aliorum donorum supernaturalium. Licet enim posse eleuari ad vnionem hypostaticam sit ipsa natura intellectiua, tamen, natura intellectiua non respicit vnionem hypostaticam, & alia dona supernaturalia respectu determinato, sed solum indeterminato, ita vt natura intellectiua sit solum potentia passiva, obedientialis, vt Deus de illa faciat quidquid non implicat; ergo Angelus comprehendendo propriam naturam, cognoscit solum, quod Deus potest de ipsa facere quidquid non implicat. Vtrum verò vnio hypostatica, visio beatæ, &c. implicent, non cognoscit determinatè in comprehensione naturæ intellectiue, adeoque potest non certificari de possibilitate talium donorum supernaturalium. Si verò quærat, quid requiratur ad cognoscendam non implicantiam talium donorum supernaturalium, dico quod requiritur perfecta, & quidditatiua cognitio Diuinæ Essentiæ, & Omnipotentiae, quæ est prima, & perfecta ratio omnium non implicantium.

QVÆSTIO II.

Vtrum fuerit conueniens, & necessarium, vt præter disciplinas naturales daretur aliqua doctrina diuinitus reuelata.

S. Th. q. 1. art. 1.

1. Videtur non fuisse, primò, quia sensui non est necessaria, neque conueniens vlla cognitio supernaturalis; ergo nec intellectui; sed doctrina diuinitus reuelata, est supernaturalis; ergo, &c.

2. Secundò natura intellectualis creata per sua naturalia non est minùs sufficiens ad suum vltimum, & perfectissimum finem, quam natura inferiores; sed omnes naturæ non intellectiue, adeoque inferiores sunt ita suffientes in ordine ad suos perfectissimos fines, vt non

sit illis necessarium, neque conueniens aliquid supernaturale; ergo, &c.

3. Confirmatur, nam Diuina Prouidentia, quæ non deficit in necessarijs ad suum finem, naturis irrationalibus, quas non amat gratia, sui, sed solum propter naturas rationales, multò minùs deficit in necessarijs ad suum finem naturæ rationali, atque intellectiue; sed naturas irracionales facit ita suffientes ad suum finem, vt non indigeant vilo supernaturali; ergo, &c.

4. Tertiò, vel esset conueniens, ac necessarium, vt Deus reuelaret illas veritates, de quibus per naturalem discursum potest intellectus creatus certificari: vel vt reuelaret illas, de quibus per naturalem discursum certificari non potest; neutrum dici potest; ergo, &c. Probatur prima pars minoris. Cum enim ad tales veritates cognoscendas sufficiat naturalis discursus, non est necessaria reuelatio. Probatur secunda pars minoris. Conueniens enim est intellectui creato esse occultas illas veritates, quas non potest assequi per naturalem discursum, ideoque nec debet illas inuestigare iuxta præceptum Ecclesiastici 3. *Altiora te ne quæsieris*; sed non est necessarium, neque conueniens reuelari ea, quæ expedit esse occulta; ergo &c.

5. Quartò, vel doctrina reuelata est necessaria ex suppositione eleuationis ad finem supernaturalem, vel est necessaria, non facta tali suppositione, ac rursus vel est necessaria simpliciter, vel est necessaria ad melius esse; nullum ex his dici potest; ergo &c.

6. Quintò, non est conueniens doctrina, de qua non potest iudicari, vtrum sit vera, vel falsa; sed non potest intellectus noster diiudicare, vtrum doctrina reuelata sit vera, vel falsa, ergo &c. Probatur minor: diiudicare enim de veritate alicuius doctrinæ, est illam resolvere ad prima principia per se nota, & eidentia; sed intellectus creatus non potest doctrinam fidei resolvere vsque ad prima principia per se nota, & eidentia; ergo, &c.

7. Sextò, si fuisset conueniens, ac necessarium tradi aliquam doctrinam reuelatam, tradi debuisset tota simul ab initio Mundi; non enim est maior ratio, cur debuerit potius tradi aliquo tempore post initium Mundi, cum ante tradita non fuisset; sed neque tradita fuit ab initio Mundi, neque tota simul; ergo &c. Probatur minor; nam ab initio Mundi vsque ad Moysen nulla fuit doctrina reuelata: Moysi verò primùm reuelata est doctrina, quæ continetur in Pentateucho, alijsque sacris Scripturis reuelata est successiue doctrina, quæ continetur in alijs libris sacre Scripture.

8. Respondeo, quod quia infideles impugnāt doctrinam fidei, ex eo, quod in illa tradantur multa inconuenientia, ideo Sancti Patres, & Theologi, vt argumenta infidelium non solum soluerent, sed retorquerent, conati sunt ostendere, ea quæ per fidem Christianam credimus esse conuenientissima; sed scita, quæ vocatur Philosophorum, duce Auerroe, reijcit fidem

fidem Christianam, & omnes sectas admittentes aliquam doctrinam vt diuinitus reuelatam ex eo, quod superfluum est, & inconueniens, vt Deus quidquam reuelet; ergo contra illas ostendendum est conuenientissimum, & aliquatenus necessarium fuisse, vt traderetur aliqua doctrina diuinitus reuelata.

9. Primò igitur à posteriori, & à signo probatur non esse inconueniens. Impossibile est, vt illud vnicum, vel penè vnicum, in quo omnes ferè homines semper consenserunt, sit inconueniens, & oppositum rationi naturali; sed omnes ferè homines quoad alia discrepantes semper consenserunt vnice, vel penè vnice in admittenda aliqua doctrina diuinitus reuelata; ergo &c. Minor probatur inductione sectarum, sub quibus comprehenduntur omnes penè homines, qui sunt, vel fuerunt. Conuenerunt enim semper in admittenda doctrina reuelata omnes sectæ Gentilium, Hebræorum, Christianorum, Mahometanorum &c. Qui verò omnem doctrinam reuelatam negarunt ita pauci sunt, vt vix faciant sectam, & ignoretur vbi sint, cum vbique gentium lateant.

10. Secundò probatur positiuè conuenientia rationibus desumptis ex parte Dei. Prima ratio est, quia sapienti maximè conuenit actio docendi præsertim per locutionem; ideoque ex Aristotele in præmio Met. cap. 1. *Signum scientis est posse docere*, sicut signum calidi est posse calefacere; sed Deus est summè sapiens; ergo &c. Maior probatur; nam vnicuique maximè conuenit actio diffundendi suam similitudinem: exempli gratia luminoso in quantum est tale, maximè conuenit actio illuminatiua, quia per illam diffundit similitudinem sui luminis, & assimilatur sibi passum in lumine: calido vt calido maximè conuenit actio calefactiua ex eadem ratione; sed similitudo sapientiæ diffunditur docendo, & communicando scientiam; ergo sapienti maximè conuenit actio docendi, & communicandi scientiam; sed talis actio per se, & principaliter, ac directè exercetur locutione; ergo sapienti maximè conuenit actio docendi, & communicandi scientiam locutione; sed in vnoquoque genere producere sibi simile præcipuè conuenit perfecto in eo genere, ideoque animalia, cum iam sunt perfecta, tunc producant sibi simile in specie, vt Aristoteles aduertit 4. Meteor. cap. 4. & 2. de anima tex. 34. & S. Thomas in Commentarijs eorum locorum; ergo actio docendi, & communicandi scientiam præcipuè conuenit Deo, qui solus est perfectus in sapientia; ideoque dixit Christus Matt. 23. *Nolite vocari Rabbi; vnus est enim Magister vester*, quia nimirum actio docendi est maximè propria Dei, qui docet hominem scientiam, vt dicitur Psal. 93.

11. Confirmatur primò, nam conuenientissimum est, vt sapiens manifestet suam sapientiam, non solum opere, sed etiam locutione: ideoque sapientes Artifices inclinantur naturaliter ad manifestationem vtramque; sapientes enim Pictores non solum inclinantur

ad pingendum, sed etiam ad loquendum de ijs, quæ spectant ad picturam; idemque dicere de alijs artificibus, ex quo oritur, vt vnusquisque libenter loquatur de ijs, quæ spectant ad suam artem: sed Deus est summè sapiens; ergo conuenientissimum fuit, vt suam sapientiam manifestaret, non solum opere, creando Mundum, sed etiam locutione, tradendo aliquam doctrinam reuelatam.

12. Confirmatur 2. nam sicut summa bonitas inclinatur ad se communicandum, ita summa Sapientia inclinatur ad docendum; sed quia summa bonitas inclinatur ad se communicandum, conuenientissimum fuit, vt Deus crearet Mundum; ergo quia summa sapientia inclinatur ad docendum, conuenientissimum fuit, vt diceret Sacram Scripturam; & sicut decuit, vt Deus non maneret semper quasi otiosus, ita vt nihil produceret ad extra, sic decuit, vt non maneret semper quasi mutus, ita vt nihil loqueretur ad extra.

13. Confirmatur 3. nam Deus maximè inclinatur ad suam gloriam; sed ad Diuinam gloriam spectat, vt Deus non solum cognoscatur quoad illas perfectiones, quæ possunt per creaturas innotescere, sed etiam quoad illas, quæ per creaturas innotescere non possunt: ad manifestandas autem tales perfectiones necessaria est aliqua doctrina reuelata; ergo conuenientissimum fuit, vt daretur aliqua doctrina reuelata.

14. Tertio probatur rationibus desumptis ex parte creaturarum. Prima ratio procedit ex ordine, quem inferiora habent ad superiora. Videmus enim, quod inferiora ordinata sub superioribus, non solum mouentur proprijs motibus, sed etiam eleuantur ad participandos motus superiorum, eo pacto, quo in caelo inferiores orbis non solum mouentur proprijs motibus ab Occidente in Orientem, sed etiam mouentur motu raptus ab Oriente in Occidentem; sed natura intellectualis creata ordinatur sub intellectu diuino; ergo conuenientissimum fuit, vt non solum moueretur proprio motu intelligibili per proprium discursum, sed etiam moueretur motu diuino per diuinam reuelationem, adeoque conuenientissima fuit, vt traderetur aliqua doctrina diuinitus reuelata.

15. Secunda ratio procedit ex difficultate, qua per naturalem discursum peruenimus ad cognitionem eorum, quæ sunt necessaria ad salutem. Ad salutem enim necessarium est cognoscere de Deo, quod est, quod habet prouidentiam rerum humanarum, ac retribuit pro meritis præmia, & pœnas: necessarium est etiam scire legem naturalem; sed licet hæc possint cognosci per naturalem discursum, & demonstrationem, pauci tamen excellentis ingenij, atque occupati in contemplatione veritatis, & post longum tempus peruenerunt ad horum demonstrationem, eamque satis imperfectam, & ita vt in multis errant circa diuina, vt patet in antiquis Philosophis; ergo vt cognitio necessaria circa diuina facilius, & certius

tius ad omnes pertineret, convenientissimum fuit, ut traderetur per modum fidei, adeoque ut de Deo, & lege naturali reuelarentur etiam multa, quæ naturali ratione possunt inuestigari; cuius reuelationis beneficio factum est, ut circa Deum, & diuina multo plura, ac certitudine incomparabiliter maiori cognoscant simplices rustici, ac mulierculæ fideles, quam cognouerint Aristoteles, & Plato, alijque sapientissimi Philosophorum.

16. Tertia ratio desumitur ex eleuatione ad finem supernaturalem. De facto homines, & Angeli sunt ordinati ad finem supernaturalem consistentem in visione immediata Dei, qui finis superat rationem, & non potest innotescere per lumen naturæ; sed ad hunc finem intellectus creati moueri debent, illum intendendo, & volendo, adeoque debent illum præcognoscere; ergo ex suppositione eleuationis fuit necessarium, ut Deus reuelaret nobis talem finem. Quod etiam Deus sit vnus, ac trinus, est mysterium, quod ratione naturali inuestigare non possumus: sed fuit convenientissimum, ut cognosceremus, qualis in Personis sit Deus, quem colere debemus, & in quo consistit nostra felicitas; ergo convenientissimum fuit, ut reuelaretur Mysterium Trinitatis.

17. Confirmatur primò, quia conueniens fuit, ut creaturæ liberæ se subijcerent Deo, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum intellectum; sed ut liberè se subijcerent Deo secundum intellectum, Deus debuit reuelare obscurè quædam difficilia, & quæ rationem creatam excedunt; ergo conueniens fuit, ut reuelarentur quædam supra rationem: Ideoque dicitur Ecclesiast. 3. *plurima supra sensum hominis estensa sunt tibi.*

18. Confirmatur 2. nam ut docet Aristoteles lib. 1. Elench. cap. 2. *oportet addiscentem credere docenti, & sic per fidem paulatim peruenire ad scientiam eorum, quæ credidit, antequam sciret;* ergo conueniens fuit, ut ante visionem, per quam euidentissimè sciremus diuina mysteria, præcedat fides, per quam illa credamus ex auctoritate Dei docentis.

19. Confirmatur 3. Nam ut docet, & probat Augustinus lib. de utilitate credendi, præfertim cap. 12. naturaliter tota vita moralis hominum fundatur in fide humana. Non enim possemus honorare parentes, ijsque obedire, nisi per fidem humanam crederemus nos ab illis fuisse generatos; non possemus obedire principibus, nisi per fidem humanam credamus, illos fuisse legitimè electos; ergo etiam tota vita supernaturalis fundari debet in fide Diuina, adeoque debuit dari aliqua doctrina diuinitus reuelata.

20. Debet autem aduerti, quod hæc argumenta non afferuntur à nobis tanquam demonstrationes, propter quas nos Christiani existimemus dari doctrinam reuelatam: doctrinam enim fidei Christianæ fuisse reuelatam à Deo credimus ex certissimis fundamentis,

in quibus fides nostra fundatur; sed adducuntur solum ad soluenda, & confutanda argumenta aduersariorum.

20. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Non valet argumentum, quo ex eo, quod entia inferiora non indigent aliquo, probatur neque superiora illo eodem indigere: Exempli gratia non valet; Zoophyta, quæ sunt animalia imperfecta, ad viuendum non indigent motu progressiuo; ergo multò minus animalia perfecta debent indigere motu progressiuo: ergo neque in casu nostro valet: sensui non est necessaria, neque conueniens vlla cognitio supernaturalis: ergo nec intellectui. Ratio est, quia ut acutè obseruat Aristoteles 2. de Cælo text. 66. entia superiora sunt quidem capacia maioris boni, ac perfectioris finis, quàm inferiora, sed ad talem finem perfectiorem consequendum indigent pluribus medijs, auxilijs, & instrumentis, quàm entia inferiora indigeant ad finem imperfectiorem consequendum: exempli gratia formæ plantarum, quia sunt capaces vitæ vegetatiuæ, sunt capaces nobilioris finis, quàm formæ inanimatarum, sed formæ plantarum ad suum finem consequendum indigent pluribus motibus, auxilijs, & organis, quàm formæ inanimatarum; ideoque cum formis inanimatarum ad suas operationes exercendas sufficiant corpora homogenea, & inorganica, formæ plantarum indigent corporibus organicis instructis innumeris organis ad exercendas operationes vitæ vegetatiuæ: formæ animalium, quia sunt capaces adhuc nobilioris finis, hoc est vitæ sensitiuæ, indigent pluribus organis, quàm formæ plantarum, cum præter organa vitæ vegetatiuæ debeant etiam habere organa sensuum: & homo, qui est perfectissimus animalium, est etiam indigentissimus; sed potentiæ sensitiuæ sunt capaces parui boni, ac finis imperfecti, cum solum possint percipere obiecta sensibilia, quæ sunt infra potentias sensitiuas: intellectus è conuerso est capax maximi boni, ac finis perfectissimi, cum possit attingere ipsum Deum, qui est summum bonum, atque infinitè excedit intellectum creatum; ergo non est mirum, si potentiæ sensitiuæ ad consequendum paruum bonum, & finem imperfectum, non indigeant vlla cognitione supernaturali; intellectus autem ad consequendum summum, & infinitum bonum, ac perfectissimum finem, indigeat cognitione supernaturali.

22. Ad 2. Ex doctrina tradita distinguo maiorem: natura intellectiua creata per se naturalia non est minus sufficiens ad consequendum vltimum, & perfectissimum finem naturalem, quàm naturæ inferiores sunt sufficientes ad consequendos suos fines naturales, transeat maior: natura intellectiua non est minus sufficiens ad consequendum suum vltimum, & perfectissimum finem supernaturalem, quàm naturæ inferiores sunt sufficientes ad consequendos suos fines naturales, nego maiorem:

rem: & distingo minorem: naturæ inferiores sunt ita sufficientes ad suos fines naturales, vt non sit illis necessarium vllum supernaturale, concedo minorem: sunt ita sufficientes ad suos fines supernaturales, nego minorem, & eius suppositum; & nego consequentiam. Naturæ sensitiuæ in aliquo conueniunt cum intellectiuis, in aliquo differunt. Conueniunt in hoc, quod vtræque per sua naturalia sunt sufficientes ad consequendum suum finem naturalem. Differunt primò in hoc, quod naturæ sensitiuæ, quia ordinantur ad finem naturalem imperfectum, ad ipsum consequendum indigent paucis medijs, & auxilijs: naturæ intellectiue, quia ordinantur ad finem naturalem perfectum, hoc est ad cognoscendum Deum, per creaturas, ad ipsum consequendum indigent pluribus medijs, & auxilijs, iuxta Aristotelis doctrinam iam explicatam. Secundo differunt, quod quia naturæ sensitiuæ sunt solum capaces finis naturalis, & parui boni, ad consequendum suum vltimum, & perfectissimum finem, qui est merè naturalis, indigent solum auxilijs naturalibus: at naturæ intellectiue, quæ sunt capaces finis supernaturalis, & maximi boni, ad consequendum suum vltimum, & perfectissimum finem indigent auxilijs supernaturalibus. Ad confirmationem patet, quod Deus non minus, sed magis prouidet naturis intellectiuis, quàm naturis inferioribus. Vtræque enim facit per sua naturalia sufficientes ad consequendos suos fines naturales, ac præterea per specialem prouidentiam ordinat solas naturas intellectiuas ad finem supernaturalem consequendum, illisque subministrat media, & auxilia supernaturalia.

23. Ad 3. Patet ex dictis conueniens fuisse, vt reuelarentur multæ veritates, tum naturaliter cognoscibiles, tum non cognoscibiles per discursum naturalem. Dum opponitur: conueniens fuit, vt tales veritates remaneant creaturis occultæ; ergo non fuit conueniens, vt reuelarentur; concedo antecedens, & nego consequentiam. Vtrumque enim fuit conueniens, & vt remanerent occultæ, & vt reuelarentur, ideoque vtrumque fuit possibile. Non solum autem non est absurdum, sed est necessarium, vt respectu arbitrij præsertim diuini vtræque pars contradictionis sit conueniens in actu primo. Ratio est, quia Deus non potest eligere quidquam non conueniens; ergo vt possit liberè eligere vtramlibet partem contradictionis, vtralibet debet esse conueniens. Si verò quæretur, vtrum conuenientius fuerit reuelari, vel non reuelari veritates naturaliter incognoscibiles, dico conuenientius fuisse tum naturis intellectiuis, tum vniuerso, tum manifestationi diuinæ gloriæ, vt reuelarentur, licet hæc maior conuenientia, vtpotè finita, non potuerit necessitare Deum, qui potest contemnere omnem bonitatem finitam, ideoque potest eligere minus conueniens in actu primo, quod tamen per ipsam diuinam electionem fit magis conueniens in actu secundo. Illud enim

simpliciter est magis conueniens in actu secundo, quod est conformius primæ regulæ.

24. Ad quartum, in quo quæritur, an doctrina reuelata sit necessaria solum ex suppositione eleuationis ad finem supernaturalem, an etiam non facta tali suppositione; dico, quod facta suppositione eleuationis ad finem supernaturalem, ad quem moueri debemus liberè per nostros actus, est simpliciter necessarium, vt nobis reueletur finis supernaturalis. Neque enim possumus moueri ad finem ignotum, neque sine vlla reuelatione possumus, vt oportet, cognoscere nos ordinatos fuisse ad finem supernaturalem. Ideò Apostolus ad Hebr. 11. dicit: *Accedentem ad Deum oportet credere, quod est, & quod remunerator est.* At non facta suppositione eleuationis ad finem supernaturalem vel nullo modo esset necessaria doctrina reuelata, vel solum esset necessaria secundum quid & ad melius esse, hoc est necessitate coincidente cum conuenientia.

25. Ad quintum transeat maior, distingo minorem: intellectus non potest per lumen naturale iudicare euidenter, vtrum doctrina reuelata sit vera, vel falsa, resolvendo illam ad prima principia per se nota, & euidentia, concedo minorem; non potest per lumen fidei diiudicare certò, & obcurè, vtrum doctrina reuelata sit vera, vel falsa, resolvendo illam ad auctoritatem Dei loquentis, nego minorem; & nego consequentiam. Peruersitas quædam est, si quis velit per lumen inferius diiudicare de obiectis perceptis per lumen superius: ex.gr. peruersitas est, si quis de obiectis, purè intelligibilibus diiudicare velit per lumen sensus, & phantasie; sed lumen fidei est superius lumine naturali intellectus; ergo peruersitas est, si quis de doctrina reuelata diiudicare præsumat per lumen naturale, resolvendo illam ad prima principia per se nota, & euidentia. Vnde illam diiudicare debemus; solum per lumen fidei, resolvendo illam ad auctoritatem Dei reuelantis.

26. Ad 6. Licet posita eleuatione, necessaria sit aliqua doctrina diuinitus reuelata, non tamen omnes eius partes sunt equè necessariae, adeoque talis doctrina secundum partes simpliciter necessariae tradita fuit ab initio mundi, secundum alias partes tradita est temporibus sequentibus. Necessaria est illa pars, in qua reuelatur ordinatio ad finem supernaturalem, ideoque Adamo statim post creationem reuelata est talis ordinatio simul cum alijs multis, quæ decuit reuelari Principi, ac Parenti generis humani. Post peccatum necessarium fuit, vt reuelaretur Mediator, per cuius gratiam Adam, eiusque posterì possent à peccato iustificari, ideoque statim post peccatum reuelatus est Adamo saltem suboscure Mediator, per cuius fidem Adam iustificatus est, iuxta illud Sap. 10. *Eduxit illum à delicto suo.* Hæc doctrina ab Adamo per traditionem transmissa est ad posteros. Circa tempora Abraham, lapso penè toto mundo in idololatriam, conueniens fuit,

fuit, vt eadem doctrina iterum clarius, & distinctius reuelaretur Abraham, qui electus est Pater Mediatoris, & credentium in Mediatorem. Tempore Moysis filijs Abraham expectantibus Mediatorem multiplicatis iam in populum ingentem, & ex Aegyptiaca captiuitate liberatis, conueniens fuit, vt doctrina, ac lex reuelata traderetur scripto, ideoque Moyses, Deo reuelante, scripsit Pentatheucum. Quia verò fuit conueniens, vt transmitterentur ad posteros ea, quæ spectant ad alias promissiones Mediatoris, hoc est Christi, & ad historiam populi expectantis Christum, adiecti sunt alij libri historiales, & prophetici Sacra Scriptura. Libris veteris Testamenti addi debuit Historia Evangelica, in qua traduntur ea, quæ ipse Mediator Christus egit, & docuit. Addi debuerunt acta Apostolorum, in quibus narratur, quo pacto doctrina Christi fuerit ab Apostolis promulgata. Addi debuerunt Epistolæ Apostolorum, per quas doctrinam, ac legem Christi promulgarunt. Demum conuenienter addi debuit liber Apocalypsis, in quo prædicantur ea, quæ spectant ad statum Ecclesiæ, ad secundum aduentum Christi, atque ad extremum iudicium. Hinc verò patere potest doctrinam diuinitus reuelatam contineri in Sacra Scriptura. Est enim impossibile, vt doctrina adeo sancta, & sublimis, in qua futura diu antequam euenirent, non solum verbis prænuntiata sunt à Prophetis, sed etiam factis, ritibus, ac symbolis figurata sunt per legem, non habeat auctorem Deum; sed huiusmodi est doctrina, quæ continetur in Sacra Scriptura, & nulla alia doctrina, quæ continetur in libris aliarum sectarum, est talis; ergo doctrina diuinitus reuelata continetur in Sacra Scriptura, non autem in libris aliarum sectarum.

QVÆSTIO III.

Vtrum necessaria sit, & semper fuerit in Ecclesia Theologia distincta à fide.

1. Videtur non esse necessaria, primò, quia si esset necessaria, non sufficeret ad salutem fides charitate formata; sed sufficit; ergo, &c.

2. Secundò vel Theologia est necessaria omnibus fidelibus etiam simplicibus: vel solum est necessaria maioribus, qui sunt aliorum Magistri; si primò; ergò omnes fideles etiam simplices rustici debent esse Theologi: si secundum: ergo maiores sunt peioris conditionis, quam simplices, cum simplicibus ad salutem sufficiat fides, maioribus ultra fidem sit necessaria Theologia.

3. Tertiò, si Theologia esset necessaria, semper fuisset in Ecclesia; sed non semper fuit imò incepit circa tempora Magistri sententiarum: ergo &c.

4. Respondeo, quòd cum ostenderimus necessariam esse, ac de facto dari doctrinam

reuelatam, eamque contineri in Sacra Scriptura, & traditionibus, sequitur, vt examinemus, quinam habitus ex parte nostra sint necessarij, vt per illos versemur circa talem doctrinam. Supponimus vt omnino certum, necessarium esse habitum fidei Diuinæ, quo firmissimè credamus doctrinam reuelatam esse veram ex eo, quòd Deus, qui illam tradidit, est summè verax, ita vt nec possit fallere, nec falli. Hinc iam oritur quæstio maximè propria huius loci, vtrum præter fidem sit necessarius alius habitus theologicus.

5. Dicendum: præter fidem necessarium est, vt detur non quidem in omnibus fidelibus, sed in aliquibus habitus theologicus. Probatur, nam necesse est, vt dentur aliqui, qui non solum credant, sed etiam possint reddere rationem de doctrina fidei, illam explicando, ac defendendo, refutando errores, & rationes contrarias, atque examinando, quid necessarium, vel probabiliter sequatur ex principijs fidei, quid eisdem repugnet: sed ad hæc præstanda non sufficit habitus fidei infusus, vel acquisitus, sed requiritur aliquis alius habitus infusus, vel studio acquisitus, & hic est habitus theologicus: ergo &c. Probatur minor: possunt enim simplices fideles habere perfectissimum habitum fidei infusæ, & acquisitæ per actus perfectissimos firmissimè credendi omnia, quæ sufficienter proponuntur, & tamen, non per hoc possunt reddere rationem de doctrina fidei, vel illam defendere; ergo ad reddendam rationem de doctrina fidei, ad eamque defendendam, non sufficit habitus infusus, vel acquisitus, sed requiritur aliquis alius habitus, quem vocamus Theologiam.

6. Confirmatur: nam præter fidem, quæ spectat ad gratiam gratum facientem, quæ est communis omnibus fidelibus, necessarius est aliquis alius habitus sapientiæ, & scientiæ spectans ad gratiam gratis datam, quam Deus dat quibus voluerit in vtilitatem cæterorum, & hic est habitus theologicus, quo possit reddi ratio de sacra doctrina: ergo præter fidem necessarius est habitus theologicus. Probatur antecedens ex Apostolo prima ad Corinthios c. 12. 7. vbi enumerans gratias gratis datas primo loco ponit habitum sapientiæ, & scientiæ, dicens: *Vnicuique datur manifestatio spiritus ad vtilitatem: alij quidem per spiritum datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eundem spiritum.* Porro per hunc habitum constituuntur Theologi, & Doctores Ecclesiæ, quos Apostolus enumerans gradus ministeriorum, ponit tertio loco, dicens circa finem eiusdem capitis: *Quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primò quidem Apostolos, secundò Prophetas, tertio Doctores, &c.* Et quia Apostoli fuerunt à Deo electi, vt primi Doctores, & Magistri Populorum ad annunciandam, defendendam, & explicandam sacram doctrinam, ideo Christus promisit Apostolis hunc habitum, vt illis conferendum à Spiritu Sancto, dicens Ioan. 14. *Cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos*

B

omnem

omnem veritatem. Quia rursus præcipue inter Apostolos Ioannes fuit electus in primum Theologum, ac Paulus in Doctorem gentium, & ut præcipui Scriptores novi Testamenti: idè ipsi supra ceteros infusus fuit habitus sapientiæ, ac proinde Pauli Sapientiam commendavit Petrus ep. 2. cap. 3. dicens: *Sicut & carissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis.* Neque solum Apostolis, sed etiam quibusdam alijs ab initio Ecclesiæ infusus fuit hic habitus theologicus, ut Sancto Stephano, de quo dicitur actuum 6. quod disputantes cum Stephano non poterant resistere Sapientiæ, ac Spiritui, qui loquebatur. Hanc Theologiam, quam Apostoli à Deo per infusionem acceperant, tradiderunt quibusdam ex discipulis, ut Paulus Dionysio Areopagita, à quibus tradita est alijs, ideoque nunquam in Ecclesia defuerunt Theologi, qui hanc diuinam sapientiam si dei superadditam, vel disciplina, & studio comparauerint, vel à Deo per infusionem acceperint.

7. Verum prima illa Ecclesiæ ætate, quæ fuit aurea propter ruborem charitatis, Deus voluit doctrinam fidei stabiliri, ac defendi, non tam disputationibus Theologicis, ac libris scriptis, quam vitæ sanctitate, miraculis, ac effusione sanguinis; ideoque plures fuere Martyres, quam Doctores, & sicut plurima patrata, sunt miracula, ita pauci editi sunt libri. Etati Martyrum augea, in qua cum persecutoribus pugnatum fuit patientia magis, quam sapientia, iucessit ætas Sanctorum Patrum, & Doctorum argentea propter fulgorem scientiæ, in qua cessantibus persecutoribus, pugnandum fuit cum reliquijs Ethnorum, & cum hereticis sapientia, & libris scriptis. Etati Sanctorum Patrum argenteæ successit ætas Scholasticorum ænea propter doctrinæ soliditatem, & robur. Defendenda nimirum fuit veritas Christiana iisdem armis, quibus ab infidelibus impugnabatur: & quia reliquiæ gentilium, & antiquiores heretici, utpotè magis eruditi in eloquentia Platonis, quam in logica Aristotelis, impugnarunt fidem Christianam modo dicendi fuso, & oratorio, non autem presso, & logico: ideo Sancti Patres eodem oratorio dicendi genere fidem defenderunt. At consequentibus temporibus cum Aristotelis Philosophia in omnibus Mahometanorum, Arabum, & Christianorum Academicis inualuisset, Arabes, Mahometani, ac posteriores heretici Aristotelicis armis, hoc est logico dicendi genere aggressi sunt oppugnare fidem Christianam, contendentes illam lumini naturali, ac veræ, hoc est, Aristotelicæ philosophiæ esse contrariam: ideoque Scholastici coacti sunt eodem logico dicendi genere fidem defendere, ostendendo doctrinam Christi, licet in multis sit supra rationem, non tamen esse contra rationem, neque contra veram, & Aristotelicam philosophiam, cæteras verò sectas, ac præsertim Mahometanam, apertissime lumini naturali, ac veræ philosophiæ aduersari;

quod supra ceteros præstitit Sanctus Thomas in quatuor libris contra Gentes. Et quidem in hoc genere pugna ita feliciter dimicatum est, ut sapientes Mahometanorum desperantes doctrinam suæ sectæ posse per disputationes philosophicas sustineri, ut consentaneam lumini naturali, consilium reliquerint posteris, ut si suam sectam vellent saluam, à studijs philosophicis, & ab omni disputatione abstinerent, & Mahometi doctrinam solo gladio defenderent. Ex hoc discursu constat necessariam esse Theologiam fidei superadditam, ac semper extitisse in Ecclesia; necessarium etiam fuisse posterioribus hisce temporibus, ut Theologia cum Aristotelica Philosophia accuratè res examinante coniungeretur, ac more scholastico, & logico traderetur: eos verò, qui dicunt abijciendam esse hanc seueram methodum, ac redeundum ad pristinam simplicitatem, quæ tradebatur à priscis Patribus, similes esse ijs, qui dicerent abijcienda esse bellica tormenta, atque alia noua armorum genera, ac redeundum ad pristinam armorum simplicitatem.

7. Ad 1. Hæc est differentia inter gratiam gratum facientem, & gratias gratis datas, quod gratia gratum faciens est necessaria ad sanctificationem, & salutem subiecti: at verò gratia gratis data sunt necessaria ad procurandam sanctificationem, & salutem ceterorum. Gratia gratum faciens consistit in fide per charitatem formata. Theologia verò spectat ad gratiam gratis datam, quæ est necessaria non ad salutem subiecti, sed ad procurandam salutem aliorum per ministerium Theologicum fidem explicandi, probandi, ac defendendi. Ad argumentum igitur in forma, distingo maiorem: si Theologia esset necessaria ad salutem subiecti, non sufficeret ad salutem subiecti fides charitate formata, concedo maiorem: si Theologia esset necessaria ad procurandam salutem aliorum per ministerium Theologicum, fides non sufficeret ad salutem subiecti, nego maiorem: & distingo minorem: fides formata per charitatem sufficit ad salutem subiecti, concedo minorem: fides formata per charitatem sufficit ad procurandam salutem aliorum per ministerium Theologicum explicandi, ac defendendi doctrinam fidei, nego minorem: & nego consequentiam.

9. Ad 2. respondeo Theologiam esse necessariam, non quidem omnibus fidelibus etiam simplicibus, sed solum maioribus, qui sunt aliorum magistri. Explicatur. Ex doctrina Apostoli epist. prima ad Corinth. cap. 12. sicut ex pluribus membris fit vnum corpus naturale, sic ex pluribus fidelibus fit vnum corpus mysticum Christi, quod est Ecclesia. Sicut igitur in corpore naturali quædam sunt necessaria omnibus, & singulis membris, quædam verò solum sunt necessaria aliquibus membris specialibus, quæ sunt ordinata ad specialia ministeria, sic in Ecclesia quædam sunt necessaria omnibus, & singulis fidelibus, quædam

dam sunt necessaria illis solum, qui sunt destinati ad certa quædam ministeria. Omnibus, & singulis membris corporis est necessarium, ut sint vnita inuicem, & cum anima. Eo enim ipso, quod non sint vnita inuicem, & cum anima, sunt membra non viua, sed mortua. Proportionaliter omnibus, & singulis fidelibus est necessarium, ut sint inuicem, & cum Christo vniti per fidem, spem, & charitatem; eo enim ipso, quod carent aliquo ex his, non sunt membra viua corporis Christi, quod est Ecclesia, sed sunt membra mortua. Vt enim docet Tridentinum sess. 6. cap. 6. *Fides nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque vnit perfecte cum Christo, neque corporis eius viuum membrum efficit.* E conuerso non omnibus, & singulis membris est necessaria potentia visiva, vel auditiva; alioquin omnia membra deberent esse oculus, vel auris, & sic auferretur discriminem membrorum, & per consequens auferretur corpus organicum, quod sine membrorum, & organorum discrimine consistere non potest. Ideo dicit Apostolus cap. citato, *Si totum corpus oculus, ubi auditus? si totum auditus, ubi odoratus? quod si essent omnia vnum membrum, ubi corpus?* Proportionaliter gratiæ gratis datæ ita debentur corpori Christi, quod est Ecclesia, ut non debeantur singulis fidelibus, qui sunt Ecclesiæ membra, sed vna debeatur vni, altera alteri. Sicut enim Ecclesia esset defectuosa, si in ea non darentur omnes gratiæ gratis datæ ad exercenda omnia ministeria, sic etiam esset defectuosa, si tales gratiæ gratis datæ darentur omnes in omnibus fidelibus. Cum enim in eo casu omnes essent apti ad exercenda omnia ministeria, omnes essent veluti vnum membrum homogeneum, adeoque tolleretur diuersitas, atque heterogeneitas membrorum. Ideo dicit Apostolus applicans similitudinem corporis naturalis corpori mystico Ecclesiæ: *Numquid omnes Apostoli? numquid omnes Doctores?* quia nimirum sicut esset inconueniens, quod omnia membra corporis essent oculus, vel auris, sic esset inconueniens, si omnes essent Apostoli, Prophetæ, vel Doctores; sed necessarium est, ut diuersæ habilitates ad exercenda diuersa ministeria distribuantur varijs fidelibus à Spiritu sancto, qui diuidit singulis prout vult. Posita hac doctrina, cum Theologia sit illa gratia, gratis data, quam Apostolus vocat sermonem sapientiæ, & scientiæ, est quidem necessaria in Ecclesia, sed ita ut non sit necessaria omnibus, & singulis fidelibus, sed debeat dari in aliquibus, qui fungantur munere Doctoris, & sint magistri cæterorum. Dum opponitur, ergo isti sunt peioris conditionis, quam simplices, quia cum simplicibus sufficiat fides, his est etiam necessaria Theologia: distinguo consequens, sunt peioris conditionis simpliciter, nego consequentiam; sunt peioris conditionis secundum quid, transeat. Qui plus accepit, plus debet, atque adeo in hoc, quod plus debeat, est peioris conditionis, quam is, qui minus accepit. Sed ex alia parte est melioris con-

ditionis in hoc ipso, quod plus accepit, atque adeo simpliciter non est peioris conditionis, cum debitum proportionetur donis acceptis. Cum igitur omnes fideles habeant obligationem proportionalem donis, quæ acceperant, licet detur inter fideles aliqua inæqualitas materialis, & arithmetica, datur inter ipsos æqualitas formalis, & geometrica; sicut inter membra corporis naturalis, licet detur inæqualitas arithmetica, & materialis, datur æqualitas geometrica, & formalis, in quantum vnumquodque membrum debet exercere illud ministerium, ad quod destinatum fuit à natura.

Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Nam ostensum est in probatione conclusionis Theologiam infusam ab initio fuisse Apostolis, ac semper perseuerasse in Ecclesia.

QVÆSTIO IV.

Virum Theologia prout distincta à fide, sit habitus non solum declaratiuus, sed etiam adhesiuus, & versetur non solum circa conclusiones, sed etiam circa Articulos fidei.

Videtur, quod Theologia prout distinguitur à fide non sit habitus adhesiuus, sed purè declaratiuus, ita ut per habitum Theologicum fidei superadditum solum distinctè apprehendamus, ac declarem ea, quibus assentimur per habitum fidei: primò quia vel Theologia sumitur pro habitu, quo nudè scitur, quid contineatur in Sacra Scriptura, & traditionibus, hoc est in Verbo Dei scripto, & non scripto; vel pro habitu hæc eadem declarandi, ac defendendi; vel pro habitu, ipso firmiter assentiendi; vel pro habitu deducendi conclusiones ex ijs, quæ continentur in verbo Dei; sed quocunque ex his modis sumatur, vel non est habitus adhesiuus, vel si est adhesiuus, non distinguitur à fide; ergo Theologia prout distinguitur à fide non est habitus adhesiuus; sed purè declaratiuus. Probatur minor: si enim Theologia sumitur primò, & secundo modo pro habitu, quo cognoscuntur, & declarantur ea, quæ continentur in verbo Dei, Theologia potest æquè inueniri in fidei inclinato ad assentiendum, & in infidei inclinato ad dissentiendum, ideoque talis habitus remaneret in Theologo, totaliter apostatante à fide, & transeunte ad atheismum; sed habitus, qui potest coniungi tam cum habitu assentiendi, quam cum habitu dissentendi, non est adhesiuus, cum ex se non inclinet ad assensum; ergo Theologia sumpta primò, & secundo modo non est habitus adhesiuus. Si Theologia sumatur tertio modo pro habitu superaddente inclinationem ad assentiendum ijs, quæ continentur in verbo Dei, cum hæc inclinatio sit propria fidei, superaddit solam fidem; ergo in quantum est habitus adhesiuus non distinguitur à fide. Si sumatur quarto modo,

vel est habitus assentiendi conclusionibus, quæ cognoscuntur vt necessariò illatæ ex articulis fidei; vel pro habitu assentiendi conclusionibus, quæ cognoscuntur vt probabiliter illatæ ex articulis fidei; si primum, habitus fidei inclinat ad assentiendum omnibus, quæ cognoscuntur vt necessariò connexa cum articulis fidei, vtpotè quæ negari non possunt sine hæresi; ergo habitus assentiendi talibus conclusionibus non distinguitur à fide. Si sumitur pro habitu assentiendi iis, quæ solum probabiliter inferuntur ex articulis fidei, hic habitus est merè opinatiuus, fallibilis, & incertus; sed habitus merè opinatiuus, & incertus nec est Theologia, de qua loquimur, nec est necessarius in Ecclesia; ergo Theologia, de qua disputamus, & quæ est necessaria in Ecclesia, non est habitus adhæsiuus, sed purè declaratiuus.

2. Secundò si Theologia esset habitus adhæsiuus distinctus à fide, esset vnus ex iis septem habitibus, quos enumerat Aristoteles 6. Ethic. cap. 3. qui sunt sapientia, intellectus, scientia, prudentia, ars, opinio, & suspicio; sed non est vlus ex his septem; ergo &c. Probatur minor: non enim Theologia est intellectus, quia intellectus assentitur principiis per se notis; Theologia verò assentitur principiis non per se notis, sed creditis; non est scientia, quia scientia est cognitio certa, & euidens de conclusionibus; Theologia verò, cum non habeat euidentiā de principiis, nec habet de conclusionibus, quæ inferuntur ex principiis. Ex quo sequitur, quod neque sit sapientia, cum sapientia ex doctrina Aristotelis loco citato sit intellectus simul, & scientia. Non est prudentia, neque ars, cum prudentia versetur solum circa agibilia, ars circa factibilia; Theologia verò versatur circa Deum, qui neque est factibilis, neque agibilis. Demum neque est opinio, neque suspicio, quæ sunt fallibiles, cum Theologia sit habitus infallibilis.

3. Tertiò ille habitus, qui non inducit aliam certitudinem à fide, non est habitus adhæsiuus distinctus à fide; sed Theologia non inducit aliam certitudinem à fide, vt patet ex eo, quia Theologi per Theologiæ studium non acquirunt maiorem certitudinem de articulis fidei, quam haberent ante: ergo &c.

4. Quartò omnis habitus adhæsiuus procedit ex aliquibus primis principiis; sed non potest explicari, ex quibus principiis Theologia procedat, num solum ex naturalibus, num solum ex reuelatis, an ex vtrisque; ergo &c. Probatur minor: si enim dicatur, quod procedit solum ex principiis naturalibus, confunditur cum scientiis naturalibus; si dicatur, quod solum ex reuelatis, sequitur, quod omnes argumentationes ex principiis purè naturalibus, vel partim ex naturalibus, partim ex reuelatis, non sint Theologice; adeoque quod penè omnes argumentationes, quæ inveniuntur apud Theologos, non sint propriè Theologice, cum penè omnes assumant aliquod princi-

pium naturale. Si ex vtrisque: ergo Theologia supponit non solum fidem, sed etiam omnes scientias naturales, quod videtur inconueniens. Rursus non potest explicari vtrum procedat solum ex principiis certis, an etiam ex probabilibus.

5. Respondeo, quod quia ex dictis Theologia est habitus distinctus à fide, examinandum est, qualis habitus sit, vtrum adhæsiuus, an purè declaratiuus; vtrum versetur solum circa conclusiones, an etiam circa articulos fidei; vtrum procedat solum ex principiis reuelatis, an etiam ex naturalibus.

6. Dicendum primò: habitus Theologicus versatur non solum circa conclusiones, quæ inferuntur ex articulis fidei, tanquam ex principiis, sed etiam circa principia, hoc est circa articulos fidei, eosque examinat, explicat, probat, ac defendit, atque impugnat errores contrarios.

7. Vt probetur conclusio, explicanda est differentia inter scientias inferiores, ac scientiam supremam. Ex doctrina Aristotelis 4. Meta. cap. 3. & alibi inferiores scientiæ non disputant de propriis principiis, neque illa examinant, aut defendunt, neque impugnant errores contra principia, sed supponentes principia, disputant de conclusionibus, & impugnant errores eorum, qui admittentes principia, decipiuntur circa conclusiones: exempli gratia Mathematica supponit, quod datur circulus; quod à puncto ad punctum potest duci linea, & his suppositis, demonstrat conclusiones; si quis verò neget principia Mathematica, non spectat ad Mathematicum contra illum disputare, probando, aut defendendo principia, vel rationes oppositas soluere. Similiter Physica supponit dari corpora sensibilia, ac varijs modis mutabilia; si quis verò neget motum, atque asserat cum Parmenide dari vnicum ens, idque immobile, & immutabile, non spectat ad Physicam contra istum disputare, vt Aristoteles docet libro 1. Physicorum. Verum præter scientias inferiores dari debet aliqua scientia suprema, quæ non solum disputet de conclusionibus, sed etiam examinet principia, atque ipsa defendat, ac probet, in quantum probari possunt, & impugnet errores principiis contrarios, & hæc suprema scientia est Metaphysica; ideoque Aristoteles 4. Metaph. cap. 4. 5. 6. 7. & 8. ex professo defendit, ac probat principia omnium scientiarum, ac redarguit errores contrarios. Hoc supposito, probatur conclusio: suprema inter facultates naturales non solum versatur circa conclusiones, sed etiam circa principia; ergo suprema inter facultates supernaturales non solum debet versari circa conclusiones, sed etiam circa principia, ac proinde non solum debet supponere articulos fidei, sed etiam illos explicare, probare, ac defendere, & redarguere errores contrarios; sed suprema inter facultates supernaturales est Theologia; ergo &c.

3. Ex

8. Ex dictis inferitur, quàm ampla facultas sit Theologia, quæ sint eius partes, & munera, & quàm pauci sint, ac fuerint perfecti Theologi. Primum, in quo Theologus convenit cum professoribus omnium facultatum, est, ut sciat, & intelligat omnia principia Theologica. Vnusquisque enim debet scire, & intelligere principia facultatis, quam proficitur; exempli gratia Mathematicus debet scire principia mathematica, Physicus physica; ergo et Theologus debet scire principia Theologica; sed principia Theologica sunt veritates revelatæ, quæ continentur in sacra Scriptura, et traditionibus; ergo Theologus debet scire, et intelligere uniuersam sacram Scripturam, et traditiones; et quia sacra Scriptura debet intelligi in eo sensu, in quo intellecta fuit ab Ecclesia Catholica, cuius doctrina continetur in Decretis Conciliorum, Constitutionibus Pontificum, et unanimi consensu Sanctorum Patrum; ideo Theologus debet etiam in his esse versatus.

9. Secundum, in quo Theologia differt à facultatibus inferioribus, et proportionaliter convenit cum sola Metaphysica, est, quod possit contra negantes probare sua principia, hoc est articulos fidei. In hac verò probatione articulorum fidei debet uti Theologus non solum principijs reuelatis, sed etiam naturalibus, non solum euentibus, sed etiam probabilibus, præsertim cum disputat contra sectas, quæ non conueniunt nobiscum in vllis principijs reuelatis. Ita contra Atheos afferendæ sunt rationes naturales ad demonstrandum dari Deum, et habere providentiam rerum humanarum. Contra Gentiles afferendæ sunt rationes naturales ad demonstrandum Deum esse vnum, atque implicare multitudinem Deorum. At contra Iudæos conuenientes nobiscum in veteri testamento, ostendendum est Christum esse Deum, et iam venisse ex testimonijs veteris testamenti; sicut hanc eandem veritatem contra antiquos gentiles ex testimonijs Sybillarum, quæ fuerunt Prophetissæ gentiliis, probarunt antiqui Patres. Contra Mahometanos, qui conueniunt nobiscum in admittendis multis veritatibus reuelatis, tum veteris, tum noui testamenti, utendum est ijs tanquam principijs ad ostendendas veritates, in quibus disconueniunt, addendo etiam rationes naturales: idemque proportionaliter faciendum est contra Hæreticos. Quod verò Theologia ad confirmandos articulos fidei uti debeat, et principijs reuelatis, et rationibus naturalibus etiam merè probabilibus, probatur ex eo, quia non solum Theologi Scholastici, ac Sancti Patres, sed etiam Christus, ac Scriptores Canonici per Theologiam infusam, dirigente Spiritu Sancto, his argumentandi modis aliquando sunt vsi: e.g. Christus Matth. 22. 28. contra Saducæos probat resurrectionem mortuorum ex libris Moysis, quos solos ipsi admittebant. Sanctus verò Paulus prima ad Corinthios 15. ad eandem veri-

tatem probandam affert plures rationes naturales, etiam merè probabiles, ac præsertim probat, quod corpora mortua, et iam corrupta iterum viuificabuntur, ex eo, quia semina mortua, et iam corrupta iterum viuificantur in nouam plantam. Sed dicit aliquis: quomodo resurgunt mortui? Quali autem corpore venient? Inspiciens tu, quod seminas non viuificatur, nisi prius moriatur.

10. Tertium, in quo pariter Theologia proportionatur Metaphysicæ est, ut possit refellere errores contrarios fidei. Facultas enim suprema, quæ dicitur sapientia, non solum debet posse probare veritatem, sed debet posse refellere falsitatem, atque errores contrarios veritati; ergo sicut Metaphysica, quæ est suprema inter facultates naturales, refellit errores contrarios rationi naturali, ita Theologia, quæ est suprema inter facultates supernaturales, refellit errores contrarios fidei, adeoque Theologus debet posse refellere omnes errores Atheorum, Gentilium, Mahometanorum, et omnium Sectarum nostræ fidei contrariarum.

11. Quartum, in quo Theologia proportionaliter convenit cum Metaphysica, est, ut possit soluere argumenta, quibus impugnantur non solum conclusiones, sed etiam principia reuelata. Facultas enim suprema debet etiam soluere argumenta contra principia; ergo sicut Metaphysica debet soluere rationes, quibus impugnantur principia naturalia; sic Theologia debet soluere rationes, quibus impugnantur principia reuelata. Hæc autem solutio est necessaria ad hoc, ut tum scientia, tum fides reddatur imperturbabilis. Ut enim aduertit Aristoteles 4. met. tex. 19. accidit aliquando, ut intellectus aliquorum, postquam affecutus est euentiam principiorum, et conclusionum, à quibusdam rationibus in contrarium, quas nescit soluere, ita perturbetur, ut obscurata euentia, incipiat dubitare, et aliquando redigatur ad quamdam perplexitatem, et fluctuationem similem insaniam, qualis fuit in quibusdam antiquis Philosophis, qui vel negarunt principia euentissima, vel de eorum veritate dubitarunt: ergo sicut necesse est, ut ad firmandam certitudinem principiorum naturalium euentium metaphysica soluat rationes in contrarium, à fortiori est necessarium, ut ad firmandam certitudinem principiorum reuelatorum incipientium Theologia soluat rationes contrarias.

12. Quintum, in quo Theologia convenit non solum cum Metaphysica, sed etiam cum scientijs inferioribus, est, ut suppositis principijs reuelatis, procedat ad inferendas conclusiones. Quia verò conclusiones non possunt inferri nisi per syllogismum; syllogismus verò constare debet ex duabus præmissis, sequitur, ut tria sint genera conclusionum. In primo continentur conclusiones, quæ inferuntur ex vtraque præmissa naturali. In secundo quæ inferuntur ex vtraque præmissa reuelata. In ter-

tio

tio quæ infertur ex altera reuelata, altera naturali. Conclusiones primi generis non sunt propriè theologicæ, sed spectant ad scientias naturales. Conclusiones secundi, ac tertij generis sunt propriè theologicæ. Quia rursus fiunt naturales facultates inferunt ex principiis quasdam conclusiones omninò certas, quasdam merè probabiles, sic etiam se habet Theologia: ideo sic ut aliæ facultates secundum aliquam partem sunt certæ, secundum aliam merè probabiles, sic etiam Theologia. In omnibus explicatis Theologiæ partibus indefesso studio versati sunt Sancti Patres, & Scholastici. Nam & ut principia reuelata explicarent, scripserunt egregia commentaria in Sacram Scripturam; & fidei dogmata confirmarunt rationibus etiam naturalibus; & impugnarunt omnes sectas Infidelium; & soluerunt argumenta contra fidem; & ex principiis reuelatis plurimas conclusiones acutissimè intulerunt. Verùm in his omnibus Theologiæ partibus accidit, ut orirentur multe controuersie theologicæ. Dum enim varia Scripturarum loca alij explicarunt in vno sensu, alij in sensu diuerso, ortæ sunt controuersie circa legitimum sensum plurium locorum Sacre Scripturæ. Dum ad probandâ dogmata, & refellendos errores, alij attulerunt vnam rationem, quæ ratio minus fuit ab alijs probata, ortæ sunt controuersie circa vim, & efficaciam talium rationum. Dum ad soluenda argumenta contra fidem, aliqui attulerunt responsiones, quæ alijs visæ sunt insufficientes, ortæ sunt controuersie circa sufficientiam talium solutionum, & circa veritatem propositionum per tales solutiones concessarum, vel negatarum. Ac demùm ortæ sunt etiam controuersie circa veritatem conclusionum, præsertim probabiliter illatarum ex principiis fidei. Est igitur sexta, & postrema pars Theologiæ, in qua quæstiones theologicæ examinantur, & etiam in hac Theologia parte versati sunt antiqui Patres, ac præsertim Augustinus, qui non solum ex occasione aliorum operum examinat multas quæstiones controuersas, sed etiâ scripsit multos libros, quos inscripsit quæstionum in Pentatheucum, in Euangelistas, octoginta triu quæstionum &c. Verùm sicut ex corruptione veræ philosophiæ, ac veræ sapientiæ orta est sophistica, quæ est sapientia apparens, & falsa, sic ex corruptione veræ Theologiæ, quæ est supernaturalis sapientia, orta est Theologia sophistica, quæ est sapientia apparens, & falsa. Dum enim aliqui, contemptis cæteris primarijs Theologiæ partibus, incubuerunt vnicè in postremam, ac veluti accidentariam partem Theologiæ, in qua examinantur controuersie Theologorum, in eaque versati sunt studio potius altercandi, quam inueniendi veritatem, introduxerunt Theologiam quamdam altercatoriam. Et quia qui disputat non ex fine inueniendi veritatem, sed ex fine altercandi, & acquirendi inanem quamdam victoriæ laudem, magis est sollicitus de veritate obscuranda, quam elucidanda; ideo per Theologiam sophi-

sticam ita obscurata est vera Theologia, ut iam non minor sit labor Theologorum, in soluendis argumentis sophistarum, quam infidelium. Sicut verò falsatores monetarum perniciosi sunt Reipublicæ, non solum quia introducunt monetas falsas, sed etiam quia reddunt suspectas monetas veras, sic qui Philosophiam, ac Theologiam adulterant, perniciosi fuerunt Reipublicæ, non solum quia introduxerunt sapientiam falsam, sed etiam quia suspectam reddiderunt sapientiam veram.

Sed iam examinandum est, vtrum habitus Theologicus versetur circa principia, & conclusiones, merè declarando, & explicando, videtur Aureolus qu. 1. in Prologum sententiarum, an etiam adhaerendo, & assentiendo per assensum theologicum distinctum ab assensu fidei; adeoque an sit habitus adhaesiuus, vel purè declaratiuus.

14. Dicendum secundò cum sententiâ communi contra Aureolum: Theologia versatur circa principia reuelata, & conclusiones, non solum declarando, sed etiam assentiendo per assensum theologicum distinctum à fide, adeoque non est habitus purè declaratiuus, sed etiam adhaesiuus.

15. Probatur conclusio, & explicatur discrimen inter assensum fidei, & assensum theologicum. Dupliciter possumus assentiri alicui veritati reuelatæ, e. gr. Trinitati personarum cum vnitæ essentia: primo per assensum non discursiuum formaliter, ita ut proposito nobis sufficienter mysterio Trinitatis, cognoscentes nos obligari ad illud firmissimè credendum, propter auctoritatem Dei, voluntariè captiuemus intellectum in obsequium fidei, & firmissimè credamus Deum esse Trinum assensu non inferente syllogisticè Deum esse Trinum ex principiis, nec commensurato principiis, sed purè propter auctoritatem Dei reuelantis, & assensu commensurato tali auctoritati: & hic assensus spectat ad habitum fidei diuinæ. Secundo possumus eidem veritati assentiri assensu discursiuo inferente syllogisticè Deum esse Trinum ex principiis, & fundamentis fidei Christianæ, & assensu commensurato talibus principiis eo pacto, quo Theologi curant syllogisticè contra infideles probare, hanc veritatem: & hic assensus discursiuus, & resolutiuus non spectat ad habitum fidei, sed ad habitum theologicum: quandoquidem propriissimum Theologi munus est syllogisticè resoluerè veritates fidei vsque ad prima fundamenta, quibus probatur Deum esse auctorem fidei Christianæ: ergo potest intellectus eisdem veritatibus reuelatis assentiri seorsim per assensum fidei non discursiuum formaliter, & per assensum theologicum formaliter discursiuum, & illatiuum talium veritatum ex fundamentis fidei Christianæ, adeoque Theologia est habitus adhaesiuus articulis fidei per assensum distinctum à fide.

16. Quod si ipsis articulis fidei possumus assentiri per assensum Theologicum distinctum ab

ab

ab assensu fidei, à fortiori possumus per assensum Theologicum assentiri conclusionibus, quæ inferuntur euidenter ex articulis fidei. Debet autem aduerti, quod si actus scientiæ potest coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale, etiam actus Theologicus potest coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale: si actus scientiæ non potest coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale, nec actus theologicus potest coniungi, sed cum tali obiecto materiali non assentimur per actum fidei, possumus assentiri per actum Theologicum formaliter discursiuum.

17. Confirmatur: nam etiam si admittamus, quod Deus reuelans articulos fidei, reuelauerit implicite omnes conclusiones ex ipsis euidenter inferibiles, adhuc ut intellectus possit tales conclusiones credere per fidem, debet aduertere hoc ipsum, quod Deus implicite eas reuelauerit; sed sæpè hoc non aduertit; ergo sæpè non potest illas per fidem credere; ergo tunc assentitur illis per discursum theologicum distinctum à fide.

18. Ad primum, in quo quæritur, vtrum theologia sit habitus, quo nudè scitur, quid contineatur in sacra Doctrina, & traditionibus, vel habitus hæc eadem declarandi, ac defendendi, vel habitus ipsam assentiendi, ac inferendi conclusiones; respondeo, quod Theologia completè sumpta est habitus præstandi hæc omnia, vt dictum est in probatione primæ conclusionis. In Theologo igitur totaliter apostatante à fide, ac dissentiente doctrinæ reuelatæ, remaneret quidem Theologia secundum partes minus principales; at non remaneret secundum partes principales, secundum quas inclinatur ad assentiendum principiis, & conclusionibus assensu discursiuo, vt explicatum est. Proportionaliter si Metaphysicus deceptus paralogismis, quibus impugnantur principia naturalia, recederet ab assensu principiorum naturalium, vel de illis dubitaret, posset quidem retinere partes minus principales habitus metaphysici, sed non retineret metaphysicam secundum partes præcipuas, per quas assentitur principiis, & conclusionibus. Idem dic de Mathematica, & cæteris scientiis, quæ non remanerent completæ in eo, qui incideret in errorem, vel dementiam Academicorum, & Pyrronicorum, qui de omnibus dubitabant. Falsum est igitur, quod Theologia completè sumpta possit coniungi tam cum habitu assentiendi, quam cum habitu dissentendi veritatibus reuelatis: sicut falsum est, quod Metaphysica, & Mathematica completè sumpta possit coniungi tam cum habitu assentiendi, quam cum habitu dissentendi veritatibus naturalibus; ergo sicut simili argumento non probatur Metaphysicam, & Mathematicam esse habitus purè declaratiuos, sic non probatur Theologiam esse habitum purè declaratiuum. Posito, quod Theologia inclinatur ad assentiendum articulis fidei, & conclusionibus, est habitus adhæsiuus distinctus à fide. Habitus enim incli-

nans ad assentiendum articulis, & conclusionibus assensu distincto ab assensu fidei, est habitus adhæsiuus distinctus ab habitu fidei.

19. Dum opponitur; fides inclinatur ad assentiendum articulis, & conclusionibus, quæ cognoscuntur vt necessario connexæ cum articulis fidei; ergo habitus assentiendi articulis, & conclusionibus non distinguitur à fide: distingo antecedens; fides inclinatur ad assentiendum articulis, & conclusionibus assensu non discursiuo, sed sumente tum articulos, tum conclusiones purè vt dictos à Deo, concedo antecedens; assensu discursiuo, & illatiuo ex principiis, nego antecedens; & distingo consequens; ergo habitus assentiendi articulis, & conclusionibus assensu discursiuo non distinguitur à fide, nego consequentiam; habitus assentiendi assensu non discursiuo, concedo consequentiam. Possumus veritati reuelatæ assentiri purè vt dictæ à Deo, & hic est assensus, ad quem inclinatur habitus fidei. At possumus eidem veritati assentiri etiam non purè vt dictæ à Deo, sed vt conclusioni illatæ ex aliquibus principiis, & hic est assensus theologicus distinctus à fide, vt explicatum est num. 15.

20. Si verò quærat, quæ sint principia, ex quibus inferimus Theologicè articulos fidei, & vtrum talia principia sint naturalia, vel supernaturalia. Respondeo, quod principia, ex quibus Theologicè inferimus articulos fidei, sunt fundamenta supernaturalia, quibus probatur Deum reuelasse doctrinam fidei Christianæ, & omnes eius articulos, miracula nimirum, Martyres &c. Dum ergo quis assentitur huic veritati, quod Deus sit auctor Religionis Christianæ ex hoc syllogismo: *Impossibile est, vt illa religio, in cuius testimonium facta sunt innumera miracula, non habeat auctorem Deum; sed in testimonium religionis Christianæ facta sunt innumera miracula, vt habetur ex innumeris testibus fide dignissimis; ergo impossibile est, vt Religio Christiana non habeat auctorem Deum; facit discursum, & assensum Theologicum; & sicut potest assentiri alijs, & alijs syllogismis assumentibus vt principia alias, & alias præmissas, ita potest assentiri diuersis assensibus Theologicis nitentibus diuersis obiectis, & motiuis formalibus. Et quia fundamenta, quibus probatur fides Christiana, sunt supernaturalia, cum sint signa exhibita à Deo supernaturaliter operante, e. gr. miracula, Martyria patientia supernaturali tolerata, modus, quo propagata est fides Christiana &c. ideo principia, in quibus fundantur assensus Theologici, sunt supernaturalia. Porro assensus Theologicus aliquando præcedit fidem, & ad illam disponit, aliquando sublequitur fidem. Quando infideles præsertim docti conuertuntur ad fidem, præcedere solet assensus Theologicus, ac disponere ad assensum fidei. Propositis enim à Theologo prædicante argumentis, quibus probatur fides Christiana, penetrantes eorum efficaciam, concludere solent per assensum Theologicum fidem Christianam habere aucto-*

auctorem Deum, adeoque esse veram, & imperant sibi assensum fidei non discursuum, & per talem assensum sunt fideles. In fidelibus verò præsertim doctis assensus Theologicus subsequitur assensum fidei. Sæpè enim, dum supponentes doctrinam fidei habere auctorem Deum, conantur illam resolvere in sua principia, faciunt varios syllogismos, & per assensum præmissarum procedunt ad assensum Theologicum articulorum. Adde, quod assensus Theologicus præcedere solet etiam fidem publicam Ecclesiæ circa articulos, qui de nouo definiuntur. Sæpè enim tales articuli antequam definiantur à Concilio vniuersali, non sunt proximè de fide, per definitionem verò vltimò constituuntur articuli fidei; sed definitionem præcedere solet assensus Theologicus; ergo assensus Theologicus præcedere solet fidem publicam Ecclesiæ circa articulos definitos. Probatur minor: nam Patres Concilij idè procedunt ad definitionem talium articulorum, quia antecedenter per diligens examen inuenerunt illos articulos esse veros, vtpotè legitime illatos ex alijs articulis antiquis; sed talis assensus, quo putant articulos definiendos esse veros, ac legitime illatos ex alijs articulis, est Theologicus; ergo assensus Theologicus præcedere solet fidem etiam publicam Ecclesiæ circa articulos de nouo definiendos.

21. Dum demum quæritur, vtrum Theologia, de qua loquimur, comprehendat etiam habitum opinatiuum, quo probabiliter assentimur conclusionibus probabiliter illatis ex articulis fidei, & vtrum hæc pars opinatiua Theologiæ sit necessaria in Ecclesiâ: Respondeo, quod sicut Physica, Metaphysica, & Mathematica principaliter consistunt in habitu certo, ac demonstratiuo, includunt verò tanquam partem minus principalem, & accessoriam, habitum opinatiuum circa multa, de quibus non habemus demonstrationem: sic Theologia principaliter consistit in habitu inferendi conclusiones certas, includit verò minus principaliter, & accessorie habitum inferendi conclusiones probabiles; ideoque quoad hoc proportionaliter philosophandum est de Theologia, ac de facultatibus naturalibus. Rursus ex eadem ratione, ex qua sunt necessariae partes probabiles Physicæ, ac Metaphysicæ, sunt etiam necessariae partes probabiles Theologiæ. Duplex autem est ratio huius necessitatis. Prima est, quia cum circa multas quæstiones, & dubitationes Philosophicas, & Theologicas non possumus afferre solutionem certam, necesse est, vt afferamus saltem solutionem probabilem. Secunda est, quia regulariter non possumus peruenire ad certitudinem, demonstrando conclusionem, nisi per inquisitionem, in qua prius solent occurrere multa media probabilia, per quæ tandem paulatim progredimur ad medium demonstratiuum, & certum; ergo necesse est, vt habitui, per quem quærimus medium demonstratiuum, sit etiam annexus habitus, per quem quæramus, & pos-

simus inuenire multa media probabilia; ergo in qualibet materia habitus opinandi debet esse annexus habitui certo. Qui enim non bene suspicatur, & opinatur, non est aptus ad inueniendam certitudinem.

22. Ad secundum: Aristoteles 5. Ethic. cap. 3. enumerat solum habitus adhesiuos naturales, tum infallibiles, quales sunt sapientia, intellectus, scientia, prudentia, & ars; tum fallibiles, quales sunt opinio, ac suspicio; sed fides, & Theologia secundum partem principalem sunt habitus infallibiles quidem, sed supernaturales; ergo, non est mirum, si non comprehendantur in villo ex septem habitibus ab Aristotele enumeratis. Adde, quod licet Theologia non sit strictè vllus ex illis septem habitibus, quos enumerat Aristoteles, tamen reduci potest ad primos tres, intellectum nimirum, sapientiam, & scientiam. Ratio est, quia ex dictis num. 9. Theologia est Metaphysica, quædam supernaturalis, certa quidem, sed in-euidens; sed Metaphysica in quantum versatur circa prima principia est intellectus; in quantum versatur circa conclusiones, est scientia; in quantum verò versatur circa prima principia, & primas causas, & conclusiones resoluit vsque ad altissima principia, atque altissimas causas, est sapientia, vt colligitur ex Aristotele 5. Ethic. cap. 3. & primo Metaphysicæ, in proemio; ergo proportionaliter Theologia in quantum versatur circa principia reuelata, est intellectus; in quantum versatur circa conclusiones, est scientia, vel quasi scientia; in quantum verò resoluit conclusiones in primas causas, & altissima principia reuelata, est sapientia. Non est tamen intellectus, neque sapientia, neque scientia in toto rigore, in quo definiuntur ab Aristotele, qui ad hos habitus requisit non solum certitudinem, sed etiam euidentiā, ex eo quia non cognouit possibilem esse certitudinem sine euidentiā. Sed inferius quæst. 6. est examinandum, an, & quomodo Theologia sit scientia, & sapientia.

23. Ad tertium, nego, quod Theologia non inducat aliam certitudinem à fide. Fides enim habet certitudinem sine discursu, Theologia habet certitudinem discursiuam: certitudo autem discursiua non est quidem maior certitudine fidei, sed adhuc est diuersa certitudo; ergo licet Theologia circa veritates creditas non inducat maiorem certitudinem, quam fides, adhuc inducit aliud genus certitudinis: eo pacto, quo cum eadem veritas est simul de fide, & est scibilis per demonstrationem, licet scientia talis veritatis non inducat certitudinem maiorem certitudine fidei, adhuc inducit diuersam certitudinem.

24. Ad quartum, in quo quæritur, vtrum Theologia procedat ex soljs principijs naturalibus, an ex soljs reuelatis, an ex vtrisque. Respondeo, quod Theologia procedit tum ex principijs naturalibus, tum ex reuelatis, vt dictum est conclusione secunda. Ratio est, quia Theologus debet posse disputare contra om-

nes

nes sc̃ctas; etiam contra illas, quæ non admittunt villa principia reuelata; sed disputando contra tales sc̃ctas debet uti principiis naturalibus; quæ sola admittuntur à talibus sc̃ctis; ergo Theologus debet etiã procedere ex principiis naturalibus. Neque verò talis disputatio est purè philosophica. Ratio est, quia disputatio purè philosophica debet procedere ex principiis naturalibus purè vt naturalia sunt, hoc est relatè ad veritates, & conclusiones purè naturales; sed Theologus, dum disputat contra sc̃ctas ex principiis naturalibus, considerat talia principia non purè vt naturalia sunt, neque relatè ad conclusiones, & veritates purè naturales, sed relatè ad veritates supernaturales, ac reuelatas à Deo; ergo disputatio, qua Theologus impugnat sc̃ctas, non est purè philosophica, sed Theologica. Hinc patet, quo pacto non solum sint Theologicæ argumentationes, in quibus Theologi procedunt ex principiis reuelatis, vel partim ex naturalibus, partim ex reuelatis, sed etiam illæ, in quibus procedunt ex principiis purè naturalibus. Ratio est, quia cum considerent principia naturalia, relatè ad veritates reuelatas, eo ipso tales argumentationes sunt Theologicæ, cum ad Theologum spectet probare veritates reuelatas etiã per principia naturalia, vt explicatum est. Hinc rursus patet, quo pacto Theologia non confundatur cum scientiis naturalibus. Licet enim scientiæ naturales, & Theologia conueniant in aliquibus principiis, & conclusionibus, tamen scientiæ naturales considerant conclusiones, & principia, vt purè naturalia, Theologia verò considerat conclusiones, vt reuelatas, principia verò considerat relatè ad conclusiones, & veritates reuelatas. Confirmatur: nam ex Aristotele 2. Phys. text. 16. 17. 18. licet Physica, & Mathematica conueniant in consideratione punctorum, linearum, superficierum, ac solidorum, tamen non confunduntur, quia Physica considerat hæc vt terminos corporis naturalis, ac sensibilis, Mathematica considerat hæc eadem, abstrahendo ab hoc, quod sint termini corporis naturalis, & sensibilis; ergo proportionaliter licet scientiæ naturales, ac Theologia conueniant in probandis aliquibus conclusionibus ex quibusdam principiis, tamen sufficienter distinguuntur per hoc, quod scientiæ naturales considerant principia, & conclusiones vt purè naturales, Theologia considerat conclusiones vt reuelatas, principia verò naturalia relatè ad conclusiones, & veritates reuelatas.

25. Dum opponitur, quod Theologia supponeret scientias naturales, concedo præsertim de aliquibus. Neque enim est nouum, quod vna scientia supponat aliam. Nam ceteræ scientiæ supponunt Logicam, quæ est necessaria ad ceteras scientias: Metaphysica videtur supponere Physicam &c; ergo non est mirum, quod Theologia supponat scientias naturales, præsertim Metaphysicam, cum præcipuè utatur principiis Metaphysicis, ex quibus coniunctis cum principiis reuelatis probat suas conclusiones.

26. Hinc verò infertur, quod licet Theologia utatur tum principiis naturalibus, tum reuelatis, tamen principiis reuelatis utitur vt propriis ipsius Theologiæ, principiis naturalibus utitur vt propriis scientiarum naturalium, quas Theologia supponit. Veruntamen hoc ipsum est proprium Theologiæ, vt supponat scientias naturales, & vt possit uti earum principiis ad probandas veritates reuelatas, vt explicatum est.

27. Dum demum quæritur, vtrum Theologia procedat solum ex principiis certis, an etiam ex probabilibus: dico, quod procedit ex vtrisque, tum quia descendit ad probandas etiam conclusiones merè probabiles; tum quia ipsas conclusiones certas, ac de fide debet Theologus posse persuadere rationibus probabilibus, vt conclusione prima, num. 11. probatum est exemplo Sancti Pauli, qui Epist. 1. ad Corint. cap. 15. affert rationes naturales etiam merè probabiles ad probandam resurrectionem mortuorum contra Saducæos.

QVÆSTIO V.

Vtrum Theologia sit habitus superior, vel inferior fide.

1. Videtur Theologia prout distinguitur à fide esse habitus non inferior, sed superior fide: primo quia stultum est eum, qui circa aliquam doctrinam habet habitum superiorem, laborare ad hoc, vt circa eandem acquirat habitum inferiorem; ergo stultum esset fideles, qui circa doctrinam reuelatam iam habent habitum fidei, studere Theologiæ ad acquirendum circa eandem habitum theologicum inferiorem fide.

2. Secundò habitus, qui potest reddere rationem de creditis, non est inferior habitus, qui solum credit; sed Theologia est habitus, qui potest reddere rationem de creditis; ergo &c.

3. Tertiò sapientia, de qua Paulus, vt ipsemet testatur 1. ad Corint. cap. 5. loquebatur inter perfectos, non est inferior simplici fide, quæ est communis etiã imperfectis; sed Theologia est illa sapientia supernaturalis, de qua Paulus loquebatur inter perfectos; ergo &c.

4. Respondeo Theologiam prout contradistinguitur à fide esse habitum inferiorem fide. Ratio est, quia ita habitus se habent ad habitus, sicut actus ad actus, cum habitus specificentur à propriis actibus; sed assensus fidei est perfectior, & est superior assensu purè Theologico; ergo &c. Probatur minor: nam assensus, qui nititur obiecto formali perfectiori, ideoque adhæret obiecto maiori certitudine, & adhæsiōe, est perfectior assensu, qui nititur obiecto formali imperfectiori, ideoque adhæret obiecto minori certitudine, & adhæsiōe; sed assensus fidei nititur, vt obiecto formali adequato sola prima veritate reuelante, ideoque assentitur veritatibus reuelatis certitudine,

C

ne,

ne, & adhæſione ſuper omnia: aſſenſus theologicus non nititur ſola prima veritate reuelante, ideoque aſſentitur minori certitudinæ; ergo, &c. Secundo aſſenſus, qui comparatur ad aliū aſſenſum, ſicut forma, & finis ad diſpoſitionem, vel ſicut principium ad conſiſionem, eſt perfectior; cum forma, & finis ſit perfectior diſpoſitione ad finem, & principium ſit perfectius conſiſione; ſed aſſenſus fidei comparatur ad aſſenſus theologicos, vel ſicut forma, & finis ad diſpoſitionem, vel ſicut principium ad conſiſionem; ergo, &c. Minor probatur: nam, vel loquimur de aſſenſu theologico, quo aſſentimur iſtis articulis fidei, vel de aſſenſu, quo aſſentimur conſiſionibus, quæ inferuntur ex articulis: ſi loquimur de aſſenſu theologico, quo aſſentimur articulis, talis aſſenſus eſt diſpoſitio ad aſſenſum, quo intellectus relinquens naturalem modum aſſentiendi eleuat ſe ad aſſentiendum articulis ſuper omnia purè ex hoc præſtantiffimo motiuo, quia prima veritas illos reuelauit. Si loquimur de aſſenſu, quo aſſentimur conſiſionibus, quæ inferuntur ex articulis, aſſenſus fidei circa articulos eſt principium conſiſionum, quæ ex articulis inferuntur; ergo aſſenſus fidei comparatur ad aſſenſum theologicum, vel ſicut finis, & forma ad diſpoſitionem, vel ſicut principium, ad conſiſionem, adeoque eſt perfectior.

5. Ad primum, nego ſequelam. Non enim eſt ſtultum, vt is, qui habet habitum perfectiorem circa aliquas veritates, labore ad acquirendum circa eaſdem habitum imperfectiorem, qui tamen habeat aliquas perfectiones, quibus caret habitus perfectior: e. gr. licet fides, qua credimus Deum eſſe, ſit perfectior ſcientia, qua ſcimus demonſtratiuè Deum eſſe, tamen non eſt ſtultum, vt fidelis habens fidem, quod Deus eſt, labore ad acquirendam ſcientiam demonſtratiuam, quod Deus ſit, quia talis ſcientia licet imperfectior fide, habet aliquas perfectiones, puta euidentiam, quas fides non habet; ſed etiam Theologia, licet ſit imperfectior fide, habet aliquas perfectiones, quas non habet ſimplex fides, cum poſſit reddere multiplicem rationem de veritatibus, de quibus ſimplex fides non poteſt reddere talem rationem; ergo.

6. Ad ſecundum, diſtinguo maiorem: habitus potens reddere rationem de creditis, non eſt inferior habitu, qui credit, ſi credat propter auctoritatem, quæ ſit ſupra omnem rationem, nego; ſi credat propter auctoritatem, quæ ſit infra rationem, concedo maiorem; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Ille habitus eſt perfectior, qui commenſuratur obiecto formali perfectiori. Cum igitur vnus habitus nititur ratione, alter auctoritate, ſi talis auctoritas ſit infra rationem, habitus, qui nititur ſola auctoritate, eſt imperfectior habitu, qui nititur ratione: è conuerſo ſi auctoritas ſit ſupra rationem, habitus, qui nititur tali auctoritate, & purè credit, eſt perfectior habitu, qui nititur ratione; ſed aucto-

ritas creata eſt infra rationem, auctoritas diuina eſt ſupra omnem rationem; ergo licet habitus, qui purè credant propter auctoritatem creatam, ſint imperfectiores habitibus aſſentientibus propter rationem, tamen habitus fidei diuinæ, qui purè credit propter auctoritatem diuinam, eſt perfectior habitu theologico, & quolibet alio habitu aſſentiente propter rationem.

7. Ad 3. concedo maiorem, & diſtinguo minorem: Theologia prout contradistinguitur à fide eſt ſapientia ſupernaturalis, de qua Paulus loquebatur inter perfectos, nego minorem: Theologia prout includit fidem, concedo minorem; & diſtinguo eodem pacto conſequens. Sicut ſapientia naturalis aliquando ſumitur pro aggregato ex habitu principiorum, & conſiſionum, vt colligitur ex Ariſtotele lib. 1. mag. mor. cap. 12. ſic ſapientia ſupernaturalis ſumitur pro aggregato ex habitu fidei, qui verſatur circa principia reuelata, & habitu theologico, qui verſatur etiam circa conſiſiones. Tale autem aggregatum eſt proprium perfectorum, qui ſunt ſapientes ſapientia ſupernaturali, & eſt perfectius ſimplici fide, quæ eſt communis etiam imperfectis, licet Theologia prout contradistinguitur ab habitu fidei, ſit multò imperfectior habitu fidei.

QVÆSTIO VI.

Vtrum Theologia ſit propriè ſcientia ſubalternata ſcientia Beatorum.

S. Th. q. 1. a. 2.

1. Videtur vera ſententia Alberti in Summa tractatu primo quæſt. 1. in corpore, Cani. lib. 12. de locis theologicis, & aliorum, quam ſequuntur plures recentiores Thomiſtæ, allegantes pro ea etiam Sanctum Thomam, quod Theologia Viatorum ſit propriè ſcientia, etiamſi probet conſiſiones ex principiis reuelatis non euidenter cognitis, ſed ſolum creditis per aſſenſum fidei certum, & obſcurum: primò quia Theologia paſſim in Scriptura atque à Sanctis Patribus vocatur ſcientia: Prouerb. 15. *Labia ſapientium diſſeminabunt ſcientiam*: Sapientia 7. *Ipsè dedit mihi omnium, quæ ſunt veram ſcientiam*: Ieremiæ 13. *Dabo vobis paſtores, qui paſcent vos ſcientia, & doctrina*: Sanctus Auguſtinus 14. de Trinitate, cap. primo, *huic ſcientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides ſaluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur, &c.* ſed iſtæ auctoritates, & aliæ innumeræ non ſunt explicandæ in ſenſu improprio: ergo Theologia propriè eſt ſcientia.

2. Secundò omnis habitus, qui ex principiis certis inferit euidenter aliquas conſiſiones, eſt propriè ſcientia; ſed Theologia ex principiis partim reuelatis, partim naturalibus, ſed certiffimis inferit euidenter multas conſiſiones; ergo Theologia eſt propriè ſcientia. Probatur maior: nam talis habitus non eſt opinio

hio, quia est certus; opinio verò est incerta; non est fides, quia est discursiuus, fides autem non est discursiuus; non est intellectus, quia versatur circa conclusiones, intellectus autem versatur circa principia; ergo vel est scientia, vel est sapientia; sed sapientia est præstantissima scientia; ergo semper stat, quod Theologia sit scientia.

3. Tertiò si aliquid obstat, ne Theologia esset scientia, maximè quia non procedit ex principiis per se notis, & euentibus, sed ex principiis creditis solum per fidem; sed hoc non obstat; ergo &c. Probatur minor, quia tota penè Physica, & plures partes Mathematicæ procedunt ex principiis non per se notis, & euentibus, sed creditis solum per fidem humanam, & tamen Physica, & tales partes Mathematicæ sunt propriè scientiæ; ergo &c. Probatur antecedens: nam principia physica sunt nota per experientias, quas nos non fecimus, sed credimus propter auctoritatem aliorum, qui testantur se fecisse tales experientias: principia etiam astronomica sunt obseruationes, ad quas faciendas non solum non sufficit vnus homo, sed neque sufficiunt homines vnus sæculi; ergo &c.

4. Confirmatur, nam si ad scientiam sufficit principia credi fide humana, multò magis sufficit principia credi fide diuina; sed principia theologia creduntur fide diuina; ergo Theologia est propriè scientia.

5. Quartò ex doctrina Aristotelis 2. meta. physica textu 36. & 3. Ethic. cap. 3. vnaquæque scientia debet habere certitudinem secundum naturam sui obiecti; ideoque scientiæ purè mathematicæ debent habere de suis obiectis certitudinem mathematicam, quæ est perfectissima, scientiæ Physicæ sufficit, quod habeant certitudinem physicam inferiorem mathematicæ: scientiæ morales sufficit, quod habeant certitudinem moralem, quæ est inferior certitudine mathematica, & physica, & est valdè superficialis, vt docet Aristoteles 1. Ethic. cap. 10. Et quia certitudo de principiis physicis, atque experimentalibus habetur solum per fidem humanam, ideo Physicæ sufficit certitudo de principiis acquisita per fidem humanam; sed materia theologia, ac diuina est talis, vt de principiis haberi possit certitudo solum per fidem diuinam; ergo adhuc, vt Theologia sit scientia, sufficit, vt de principiis habeat certitudinem per fidem diuinam.

6. Quintò licet admittatur repugnare scientiæ non subalternatæ, vt procedat ex principiis non euentibus, sed purè creditis, saltem id non repugnat scientiæ subalternatæ, imò essentialiter requiritur ad talem scientiam; ergo propriè Theologia est scientia subalternata scientiæ Beatorum. Probatur antecedens: nam omnis scientia subalternata est talis, vt non habeat principia per se nota, & euentia, sed credat principia esse vera propter auctoritatem scientiæ superioris, quæ demonstrat talia principia; e. gr. Musica, quæ est subalterna-

ta Arithmetica, sumit vt prima principia aliarum propositiones non per se notas, sed demonstratas ab Arithmetica, & credit illas esse veras propter auctoritatem Arithmetica: similiter Perspectiua sumit vt principia propositiones demonstratas à Geometria, quæ de talibus principiis habet euentiam per demonstrationem; sed proportionaliter Theologia nostra sumit vt principia articulos reuelatos non per se notos nobis, & credit illos esse veros propter auctoritatem Theologiæ beatæ, quæ habet euentiam de articulis; ergo Theologia est scientia subalternata scientiæ beatorum.

7. Sextò scientia subalternata non solum est propriè scientia, quando datur in intellectu simul cum scientia subalternante, sed etiam quando datur sine subalternante; e. gr. Musica non solum est scientia, quando datur in intellectu simul cum Arithmetica, sed etiam quando datur sine Arithmetica; sed quando datur sine subalternante non habet euentiam de principiis, sed purè credit: Musica e. gr. quando datur sine Arithmetica, non habet euentiam de principiis, sed purè illa credit: ergo ad scientiam subalternatam non requiritur, vt habeat euentiam de principiis, sed sufficit, vt illa credat; ergo licet Theologia nostra, quia est separata à scientia beatâ, non habeat euentiam de principiis, hoc est de articulis reuelatis, tamen erit propriè scientia subalternata.

8. Respondeo, quod cum ostenderimus Theologiam esse habitum distinctum à fide, sequitur, vt examinemus, qualis habitus sit, vtrum nimirum sit habitus scientiæ, vel aliquis alius habitus. Auctores, qui docuerunt Theologiam propriè esse scientiam, diuiduntur in tres classes. In prima classe sunt aliqui, qui supponentes, quod scientia propriè dicta debeat habere euentiam de principiis, ac de conclusionibus, existimant Theologiam, etiam viatorum habere euentiam de principiis reuelatis, eo quod mysteria fidei etiam circa Trinitatem, & Incarnationem sint per se nota, & euentia, non minùs, quam principia naturalia; & hæc sententia tribuitur Francisco de Marchia à Gregorio in quæst. 1. Prologi articulo 4. & ab Ochamo quæst. 3. In secunda classe sunt aliqui, qui cum Henrico in summa artic. 6. quæst. 1. & quodlibeto 12. quæst. 2. censuerunt, quod licet principia reuelata non sint per se nota, & euentia, sicut principia naturalia, tamen fidelis studio, & exercitio fidei potest paulatim peruenire ad intelligenda mysteria, & habendam eorum euentiam. In tertia classe sunt alij, qui concedentes principia Theologiæ, & mysteria reuelata præsertim Trinitatis, & Incarnationis esse ita obscura, vt nulla possit de ipsis haberi euentia à viatoribus, neque antecedenter ad fidem, neque consequenter, docuerunt Theologiam esse propriè scientiam saltè subalternatam, eo quod ad scientiam subalternatam

non requiratur, ut habeat euidentiã de principiis, sed sufficiat, ut illa purè credat. Refert has opiniones, & eorum Auctores Valquez prima parte disp. 4. Quæstio in primo sensu, in quo est controuersia omnino de re, examinatur in tractatu de fide: in secundo, in quo est controuersia ex parte de nomine, examinabitur hoc loco.

9. Dicendum primò: licet Theologia secundum se sit propriè scientia, tamen respectu viatorum non habentium euidentiã circa principia reuelata, non est propriè scientia. Ut probetur conclusio, explicari debet, quid sit scientia secundum se, quid sit scientia respectu nostri. Ex doctrina Aristotelis 1. Physic. cap. 2. quem sequuntur penè omnes, quædam propositiones sunt per se notæ secundum se, quædam sunt per se notæ nobis. Propositio per se nota secundum se est, cuius prædicatum conuenit subiecto immediatè ratione subiecti, & non propter aliam causam: e. gr. hæc propositio *Deus est*, est per se nota secundum se, quia prædicatum existendi conuenit Deo immediatè ratione ipsius Dei, & non propter aliam causam. Eadem propositio non est per se nota nobis, quia hæc propositio *Deus est* non mouet immediatè ad assensum, sed debet probari syllogisticè per alias propositiones. Et conuerso hæc propositio *ego sum*, est per se nota mihi, quia ego illi assentior immediatè sine ulla probatione; at non est per se nota secundum se, quia existere mihi conuenit accidentaliter ratione causæ distinctæ, quæ determinat me ad existendum. Proportionaliter quidam discursus sunt scientifici secundum se, quidam sunt scientifici respectu nostri. Discursus scientifici secundum se sunt, in quibus conclusiones inferuntur necessariò ex principiis per se notis secundum se. Discursus scientifici respectu nostri sunt, in quibus conclusiones inferuntur necessariò ex præmissis per se notis quoad nos. E. gr. discursus, quibus probantur propositiones Euclidis, Apollonii, &c. sunt per se noti secundum se, quia per ipsos conclusiones inferuntur necessariò ex principiis per se notis secundum se; at tales discursus respectu alicuius, qui non satis perciperet principia, & vim illationum, per quas inferuntur, non essent scientifici, quia principia, & illationes non innotescerent illi certò, & euidenter.

10. Hoc posito, probatur prima pars conclusionis, quod Theologia sit scientia secundum se. Illa enim facultas est scientia secundum se, quæ continet discursus secundum se scientificos, in quibus nimirum conclusiones inferuntur necessariò ex principiis secundum se notis. licet talia principia non sint per se nota nobis; sed Theologia est facultas, in qua multæ conclusiones inferuntur ex principiis per se notis secundum se, licet talia principia non sint per se nota nobis; ergo &c. Probatur minor: Theologia enim infert multas conclusiones ex hoc principio reuelato quod *Deus est*

Trinus; sed hoc principium *Deus est Trinus*, licet non sit per se notum nobis, est per se notum secundum se; prædicatum enim trini conuenit Deo essentialiter ratione Deitatis, & non propter aliam causam; ergo Theologia infert aliquas conclusiones ex principiis per se notis secundum se, ac proinde per discursus secundum se scientificos, & est scientia secundum se.

11. Hinc inferitur, quod principia theologia non solum sunt per se nota secundum se, sed etiam sunt inagis nota, quam pleraque principia scientiarum naturalium. Probatur: nam illæ propositiones, quarum prædicatum ita conuenit subiecto ratione ipsius subiecti, ut nullo modo conueniat ratione alterius, sunt maximè per se notæ secundum se, & multò magis, quam aliæ propositiones, quarum prædicatum, licet aliquo pacto conueniat subiecto ratione sui, conuenit etiam ratione alterius prioris; sed principia theologia, e. gr. quod *Deus est Trinus* explicant prædicatum ita, conueniens subiecto ratione sui, ut nulla sit alia ratio, cur tale prædicatum conueniat subiecto: omnia verò principia scientiarum naturalium, quæ habeat subiectum creatum, explicant prædicatum, quod ita conuenit subiecto ratione sui, ut conueniat etiam ratione alterius prioris: e. gr. ista principia: *Homo est animal rationale, quatuor, & tria faciunt septem*, explicant prædicatum ita conueniens subiecto ratione sui, ut conueniat etiam ratione alterius prioris; nam prima ratio, cur homo sit animal rationale, non est ipse homo secundum se, sed Deus, qui est prima ratio omnium veritatum necessariorum; similiter prima ratio, cur quatuor, & tria faciant septem, non est ipsa essentia quatuor, & trium, sed est essentia diuina; ergo in talibus propositionibus, atque in omnibus alijs, quæ habent pro subiecto aliquid creatum, prædicatum conuenit subiecto etiam ratione alterius, adeoque non sunt maximè notæ secundum se, & sunt minus notæ, quam principia theologia, quæ habent pro subiecto solum Deum.

12. Probatur iam secunda pars conclusionis, quod nimirum Theologia respectu viatorum cognoscentium principia reuelata solum obscure, non sit propriè scientia. Illa facultas non est scientia respectu subiecti, quæ continet discursus non scientificos respectu subiecti; sed discursus theologici non sunt scientifici respectu viatorum cognoscentium principia reuelata solum obscure; ergo. Probatur minor: discursus scientifici respectu subiecti sunt, in quibus conclusiones inferuntur necessariò ex principiis per se notis tali subiecto; sed per discursus theologicos conclusiones inferuntur ex principiis per se non notis viatoribus obscure cognoscentibus principia; ergo discursus theologici non sunt scientifici respectu viatorum.

13. Confirmatur, nam licet Geometria, Arithmetica &c. sint scientiæ secundum se, & respec-

respectu illorum, quibus principia geometricaliunt per se nota, tamen non sunt scientiæ respectu eorum, quibus principia geometrica, & Arithmetica non sunt per se nota, eò quod cognoscantur solum obscure; ergò proportionaliter licet Theologia sit scientia secundum se, & respectu Beatorum, quibus principia theologica sunt per se nota, tamen non est scientia respectu viatorum, quibus principia theologica non sunt per se nota, eò quod obscure solum, & imperfectè ab illis percipiuntur.

14. Dicendum secundò: neque etiã Theologia est propriè subalternata secundum se, neque respectu viatorum.

15. Ut probetur conclusio, explicandum est præcipuum discrimen scientiæ non subalternatæ à subalternata. Scientiæ non subalternatæ sunt, quæ resolvunt conclusiones vsque ad prima principia per se nota, ac non viterius demonstrabilia. Scientiæ subalternatæ sunt, quæ resolvunt suas conclusiones vsque ad principia non immediata, neque per se nota, sed demonstrabilia per scientiam superiorem. E. gr. Arithmetica, & Geometria sunt scientiæ non subalternatæ, quia probant suas conclusiones per principia prima, & immediata, & non viterius demonstrabilia: E' converso Musica subalternatur Arithmetica, & Perspectiva Geometrig, quia Musica resolvit suas conclusiones de numeris sonoris vsque ad quædam principia non immediata, neque per se nota, sed mediata, ac demonstrabilia in Arithmetica: Similiter Perspectiva resolvit suas conclusiones de lineis visualibus vsque ad quædam principia non per se nota, neque immediata, sed demonstrabilia in Geometria.

16. Hoc posito, probatur Theologiam secundum se non esse subalternatam. Illa enim facultas, quæ resolvit conclusiones in principia immediata, & per se nota secundum se, non est subalternata secundum se; sed Theologia resolvit suas conclusiones vsque ad principia immediata, & per se nota secundum se, licet non sint per se nota nobis; ergò Theologia non est scientia propriè subalternata. Confirmatur: nam quò principia scientiæ sunt magis immediata, & per se nota, eò magis talis scientia recedit ab imperfectione subalternatæ; sed principia Theologica, quod Deus sit Trinus &c. sunt maxime immediata, & per se nota secundum se, & multò magis, quàm principia geometrica, & Arithmetica, ut dictum est supra num. 11. ergò Theologia secundum se multò magis recedit ab imperfectione subalternatæ, quàm Arithmetica, Geometria, & quælibet scientia naturalis, quæ resolvit conclusiones in principia de subiecto creato.

17. Probatur iam, quod Theologia neque etiã sit subalternata respectu viatorum. Ut enim facultas aliqua sit subalternata respectu subiecti, non sufficit, ut resolvat conclusiones in principia non per se nota tali subiecto,

propter eius subiecti imperfectionem, sed requiritur, ut resolvat conclusiones in principia non immediata, sed demonstrabilia per scientiam superiorem, ut patet in allatis exemplis Musica, & Perspectiva; sed Theologia resolvit conclusiones in principia non per se nota nobis propter imperfectionem intellectus nostri, per se autem nota Deo, & Beatis confortatis lumine gloriæ; ergò,

18. Confirmatur: nam si ad hoc, ut scientia aliqua sit subalternata respectu subiecti, sufficeret, ut resolveret conclusiones in principia per se non nota respectu subiecti, eò quod tale subiectum non satis penetrat principia, sequeretur, quod Geometria, & Arithmetica in quantum inveniuntur in aliquo, qui non bene penetrat principia, essent scientiæ subalternatæ, quod est absurdum, & non solet admitti.

19. Queritur, quid Sanctus Thomas docuerit in hac quæstione.

Respondeo, quod Sanctus Thomas hic quæstione 1. art. 2. docet solum Theologiam esse scientiam, sed non descendit ad explicandum, utrum sit scientia secundum se, vel quoad nos; utrum sit subalternata, vel subalternans? Ex ratione tamen, qua probat Theologiam esse scientiam, inferitur illam esse scientiam solum secundum se, non autem quoad nos. Probat enim esse scientiam ex eo, quod ad scientiam non requiritur, ut procedat ex principiis notis lumine naturali intellectus, sed sufficit, ut procedat ex principiis notificatis lumine scientiæ superioris; ideoque Perspectiva, & Musica, quæ procedunt ex principiis notificatis lumine geometriæ, & arithmeticæ, quæ sunt scientiæ superiores, habent propriè rationem scientiæ; sed Theologia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ beatæ, cum beatissimis confortatis lumine gloriæ principia theologica sint per se nota; ergò Theologia est scientia, licet credat principia sibi revelata à Deo. Sed hæc ratio ostendit Theologiam esse scientiam quidem secundum se, non autem quoad nos; siquidem ad scientiam secundum se sufficit, ut principia sint nota lumine superiori, non autem id sufficit ad scientiam respectu subiecti, cum sit impossibile scire conclusiones per principia non nota subiecto; ergò ratio Sancti Thomæ probat solum Theologiam esse scientiam secundum se, non autem quoad nos; ideoque Sanctum Thomam in hoc sensu explicant Capreolus, & Caietanus, quos refert, & sequitur Vasquez hic Disput. 4. cap. 6. 7. & 8.

20. Præterea licet Sanctus Thomas ad explicandum, quo pacto Theologia sit scientia, quamvis principia ipsius sint nota solum in lumine scientiæ superioris, afferat exemplum scientiarum subalternatarum, hoc est Musicæ, & Perspectivæ, quæ sunt scientiæ, licet earum principia sint nota solum in lumine scientiæ superioris; non tamen dicit Theologiam esse scientiam subalternatam, neque id sequitur ex tali

tali comparatione. Non enim Musica, & Perspectiva ex eo præcisè sunt subalternatae Arithmeticae, & Geometriae, quia accipiunt principia, quæ notificantur per lumen Arithmeticae, & Geometriae, sed quia assumunt principia, quæ cum non sint per se nota secundum se, demonstrantur per scientiam superiorem; sed Theologia assumit quidem principia nota per lumen scientiæ beatæ, sed quæ non demonstrantur per illam, cum sint per se nota secundum se; ergo ex ea comparatione non sequitur Theologiam esse scientiam subalternatam.

21. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: auctoritates, quibus Scriptura, & Patres vocant Theologiam scientiam, sunt explicandæ in sensu proprio, in quantum proprium opponitur improprio, concedo; in quantum proprium opponitur communi, nego minorem: & distinguo eodem pacto consequens. Scientia dicitur dupliciter, communiter, & propriè. Scientia communiter dicta est, per quam certò, & infallibiliter cognoscimus veritatem. In hoc sensu omnes habitus certi sunt scientiæ: & quia etiam habitus Intellectus, Prudentiæ, & Artis sunt habitus certi, idè omnes isti habitus sunt scientiæ communiter, & aliquando ab Aristotele, & Philosophis vocantur scientiæ. Cum igitur tum fides, tum Theologia sint habitus certissimi circa veritates reuelatas, tum fides, tum Theologia sunt scientiæ sine, vlla improprietate, & Metaphora. Scientia propriè, & non solum communiter dicta est habitus, quo cognoscimus certò aliquas veritates per discursum, & demonstrationem, inferentes illas ex principiis per se notis, & evidentibus quoad nos. In hoc sensu sumit Aristoteles scientiam, cum 6. Ethicorum, illam distinguit ab alijs habitibus certis; & in hoc sensu agit de scientia in libris posteriorum. In hoc verò sensu Theologia non est scientia quoad nos. Scriptura, & Patres plerumque sumunt scientiam in sensu communi, non in proprio, & Aristotelico, idè; cum fidem, & Theologiam vocant nomine scientiæ, docent solum fidem, & Theologiam esse habitus, per quos certissimè cognoscitur veritas, abstrahendo ab hoc, vtrum sint habitus evidentes, vel inevidentes, discursui, vel non discursui.

22. Ad 2. distinguo maiorem: omnis habitus, qui ex principiis certis, infert evidenter aliquas conclusiones: euidencia solius consequentiæ, est scientia in rigore Aristotelico, nego maiorem; omnis habitus inferens conclusiones evidenter etiam euidencia consequentis, est scientia in rigore Aristotelico, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad scientiam in rigore Aristotelico non sufficit, vt habeat euidencia consequentiæ, sed requiritur, vt habeat etiam euidencia consequentis, ac proinde de omnibus principiis, ex quibus inferitur consequens; sed Theologia licet habeat certi-

tudinem de principiis reuelatis, non habet de ipsis euidencia; ergo. Dum opponitur Theologia non est propriè vllus ex alijs habitibus certis ab Aristotele enumeratis; ergo est propriè scientia; concedo antecedens, & nego consequentiam. Aristoteles enumerat solum habitus certos naturales, quos solum cognovit; sed habitus certi naturales sunt etiam euidentes, cum certitudo naturalis causari debeat ab euidencia; ergo Aristoteles enumerat solum habitus ita certos, vt sint etiam euidentes; sed Theologia, & fides sunt habitus supernaturales certi, & inevidentes certitudinè causata à causa supernaturali, hoc est ab infallibili veritate Dei reuelantis; ergo non est mirum, quod fides, & Theologia non comprehendantur in habitibus ab Aristotele enumeratis in toto rigore consideratis. Si verò habitus illi sumantur magis amplè, fides reducitur ad habitum intellectus, Theologia ad habitum scientiæ. Habitus enim intellectus est, qui certò, & euidenter assentitur principiis assensu non discursivo; sed fides certissimè assentitur principiis reuelatis assensu non discursivo; ergo fides reducitur ad habitum intellectus, licet non sit in rigore habitus intellectus, quia non assentitur euidenter. Proportionaliter scientia est, quæ certò, & euidenter assentitur conclusionibus assensu discursivo; ergo Theologia reducitur ad habitum scientiæ, licet in rigore non sit scientia quoad nos, quia non assentitur euidenter.

23. Ad 3. Principia dupliciter possunt esse credita: primò ita, vt habeant euidencia in attestante; secundò ita, vt neque habeant euidencia in attestante; s. gr. quod datur Constantinopolis, purè creditur à me, qui nunquam vidi Constantinopolim; & tamen ego habeo euidencia, quod datur Constantinopolis. Euidens enim mihi est testes fide dignissimos asserere se vidisse Constantinopolim, vt impossibile sit omnes illos falli, vel mentiri, adeoque Constantinopolim non dari. Alia multa obiecta sunt ita à me credita propter vnum, vel alterum testem, vt nullam de ipsis habeam euidencia. Hoc posito, fortasse ad scientiam sufficit principia ita esse credita propter auctoritatem aliorum, vt habeant euidencia in attestante; at verò non sufficit ad scientiam principia ita esse credita, vt non habeant euidencia in attestante; Physica igitur, Astronomia, & alia huiusmodi facultates, in quantum resoluunt conclusiones in principia credita propter auctoritatem, quæ auctoritas reddat illa principia euidencia, sunt scientiæ: in quantum verò resoluunt conclusiones in principia credita propter auctoritatem insufficientem ad reddenda principia euidencia, non sunt scientiæ. E. gr. Astronomus habet scientiam de Eclipsibus, quia historia Eclipsium nititur auctoritate sufficiente ad euidencia; at verò de multis alijs non habet scientiam, sed solum opinionem, quia experientiæ, in quibus fundantur, nituntur auctoritate duorum, vel trium

trium Astronomorum, quæ auctoritas est insufficientis ad euidentiā. Si verò quærat, qualis sit ista euidentiā causata ab auctoritate, dico, quod est euidentiā de causā per effectum, adeoque est euidentiā causata per demonstrationem à posteriori. Quando enim est euidens dari aliquem effectum, & est euidens talem effectum non potuisse habere aliundè originē, quā à tali causā, est euidens dari talem causam; sed est euidens dari hunc effectum, qui est] constans fama firmata innumeris testimonijs, quod detur Constantinopolis, quod Romæ regnauerit Iulius Cæsar, & Nero; & est euidens, quod hæc fama non potuit aliundè originem habere, quā ab ipsa veritate, hoc est ab existentia Constantinopolis, & à Regno Iulij Cæsaris, ac Neronis; ergo est euidens dari Constantinopolim, ac Romæ regnasse Iulium Cæsarem, & Neronem. Proportionaliter est euidens Astronomo constantem famam de multis observationibus factis circa Eclipses non potuisse aliundè habere originem, quā ab ipsa veritate; ergo est, euidens verè factas fuisse tales observationes: sed principia theologica ita sunt purè credita, vt non habeant vllam euidentiā neque in attestante; supponimus enim ex tractatu de fide, quod licet sit euidētissimum Deum mentiri non posse, tamen sit ineuidens Deum reuelasse doctrinam fidei, atque eius Mysteria; ergo Theologia respectu nostri non est scientia, cum resoluat conclusiones in principia purè credita sine vlla euidentiā etiam in attestante.

24. Ad confirmationem: sicut ad scientiam non sufficit principia credi fide humana non causante euidentiā circa principia, sic neque sufficit principia credi fide diuina non causante euidentiā circa principia. An verò, fides diuina aliquando causet euidentiā circa principia, adeoque Theologia ex hoc capite sit scientia, examinabitur in Tractatu de fide.

25. Ad 4. Licet non omnes scientiæ debeant habere idem genus certitudinis circa principia, tamen omnes scientiæ debent habere circa principia certitudinem potentem causare euidentiā, seu talis certitudo sit fidei, seu non sit fidei; ergo si certitudo fidei diuinæ non potest causare vllam euidentiā circa principia theologica, non est scientia; si verò possit causare euidentiā de principiis, theologia ex hoc capite poterit esse scientia, vt dicetur in Tractatu de Fide.

26. Ad 5. Facultas subalternata procedens ex principiis creditis propter auctoritatem scientiæ superioris tunc solum habet rationem scientiæ, cum talis auctoritas potest causare euidentiā de principiis; cum verò auctoritas non potest causare euidentiā de principiis, non habet rationem scientiæ, vt dictum est num. 23. Si igitur Theologus ita credat principia reuelata propter diuinam auctoritatem, vt talis auctoritas causet in illo aliquam euidentiā de principiis, habebit scientiam de conclusionibus, quæ ex talibus principiis inferuntur, adeoque respectu illius Theologia erit scientia: si verò ita credat principia reuelata, vt nullam de ipsis habeat euidentiā, neque habebit scientiam de conclusionibus, quæ ex talibus principiis inferuntur, adeoque respectu illius Theologia non erit scientia. An verò auctoritas diuina possit causare vllam euidentiā de principiis reuelatis, examinabitur in Tractatu de Fide. Addo Theologiam non esse facultatem subalternatam scientiæ beatæ, vt dictum est num. 16. in resolutione quæstionis, cum principia theologica non demonstrentur per scientiam beatam, sed sint per se nota videntibus Deum.

27. Ad 6. Respondeo eodem pacto, quod facultas subalternata existens in intellectu sine subalternante tunc solum habet rationem scientiæ, cum habet euidentiā de principiis, vel per fidem, vel per aliam demonstrationem à posteriori, quæ non spectet ad scientiam, subalternantem: cum verò nullam habet euidentiā de principiis, non habet rationem scientiæ; ergo proportionaliter Theologus si aliquam habeat euidentiā de principiis reuelatis, habebit scientiam de conclusionibus theologis: si verò nullam habeat euidentiā de principiis reuelatis, nec habebit euidentiā de conclusionibus theologis. Ad id, quod opponitur: Musicus carens Arithmetica nullam habet demonstrationem de principiis; ergo &c. Respondeo, distinguo antecedens; Musicus sine Arithmetica nullam de principiis potest habere demonstrationem practicā, & à posteriori, nego; demonstrationem à priori, transeat; & nego consequentiam. Ex Arist. 1. Post. t. 23. duplex est demonstratio, alia à priori, seu propter quid, per quam non solum sumus certi, quod aliquid sit, sed etiam propter quid sit: alia à posteriori, quæ vocatur ab Aristotele, atque Interpretibus demonstratio quia, per quam solum sumus certi, quod aliquid sit, nescimus autem propter quid sit. Demonstratio, per quam non solum sciamus principia Musicæ esse vera, sed etiam propter quid sint vera, spectat ad Arithmetica, adeoque non potest haberi à Musico carente Arithmetica; adhuc tamen potest Musicus sine Arithmetica esse certus, quod principia Musicæ sint vera, licet ignoret propter quid sint vera. Quando enim aliquis vtens regulis, quarum rationem ignorat, aduertit per innumeras experientias opus factum iuxta illas regulas bene succedere, certificatur de veritate regularum; sed potest Musicus longo vsu principiorum, & regularum, quarum rationem ignorat, aduertere opus Musicum bene succedere; ergo potest certificari de veritate principiorum, & regularum Musicæ. Hæc autem certitudo dicitur practica; tum quia acquiritur praxi, hoc est vsu præceptorum, & regularum; tum quia habetur à practicis, hoc est ab ijs, qui versantur circa actiones, cum certitudo à priori habeatur solum à speculatiuis, qui contemplantur causas rerum. Musica igitur,

tur, si ita detur separata ab Arithmetica, ut habeat aliquam euidenciam saltem practicam de veritate suorum principiorum, erit scientia; si nullam habeat euidenciam ne practicam quidem de veritate suorum principiorum, non erit scientia, quia neque habebit vllam euidenciam de veritate conclusionum; ergo proportionaliter Theologia, si habeat aliquam euidenciam de principiis reuelatis, erit scientia; si nullam habeat euidenciam de principiis reuelatis, non erit scientia. Sed iam hoc ipsum esset examinandum, an per Theologiam possimus habere aliquam euidenciam de principiis reuelatis. Sed quia haec quaestio pendet à duobus alijs quaestionibus examinandis in Tractatu de fide, in quarum quaestionum prima, quaeritur, vtrum principia Theologica habeant euidenciam sufficientem ad conuincendum intellectum de diuina reuelatione: in secunda quaeritur, vtrum argumenta fidei possint causare euidenciam, & scientiam de mysterijs reuelatis: ideo eius solutio differitur in eum locum, vbi corollarij loco inferetur.

QVÆSTIO VII.

Vtrum Theologia sit vna scientia, partim speculatiua, partim practica.

S. Th. q. 1. a. 3. & 4.

1. **V**idetur, quod Theologia non sit vna scientia, neq; vnus habitus, sed sit aggregatum ex pluribus habitibus: primò quia habitus, qui generatur ex pluribus actibus specie diuersis, non potest esse vnus; sed Theologia generatur ex actibus specie diuersis: vna enim pars Theologiae generatur ex actibus versantibus circa Deum, alia ex actibus versantibus circa Angelos, alia ex actibus versantibus circa hominem, & circa actus humanos; ergò habitus Theologicus non potest esse vnus, sed debet esse aggregatum plurium habituum inter se differentium, proportionaliter, ac differunt actus, à quibus generantur.

2. Secundò facultas supernaturalis, quæ primò, & per se considerat obiecta ita diuersa, vt propter diuersitatem non possint considerari ab vna, & eadem scientia naturali, non potest esse vna, & eadem; sed Theologia considerat per se obiecta ita diuersa, vt propter diuersitatem non possint considerari ab vlla scientia naturali, quæ sit vna; ergo &c. Probat minor, quia Theologia considerat primò, & per se Deum, & Intelligentias, non minus, sed magis, quam hæc consideret Metaphysica: considerat etiam homines, & animam, non minus, sed magis quam Physica; considerat, quæ spectant ad mores, non minus, quam moralis; sed propter diuersitatem horum obiectorum Metaphysica, Physica, & Ethica, seu moralis non possunt esse vna scientia; ergò

propter eandem diuersitatem neque Theologia potest esse vna scientia; ergo sicut Philosophia naturalis est aggregatum plurium scientiarum, sic Theologia, quæ potest dici Philosophia supernaturalis, est proportionaliter aggregatum plurium scientiarum.

3. Tertiò videtur, quod Theologia non sit partim speculatiua, partim practica. Habitus enim primò diuiduntur per differentias practici, & speculatiui tanquam per differentias primò oppositas, eo pacto, quo animal primò diuiditur per rationale, & irrationale, tanquam per differentias primò oppositas; sed quia differentia rationalis, & irrationalis sunt primò oppositæ, repugnat idem animal esse simul rationale, & irrationale; ergo &c.

4. Respondeo, quod aliqua sunt vnum, vnitae simplicitatis, ita vt partibus careant; alia sunt vnum vnitae compositionis, quæ constant ex pluribus partibus etiam heterogeneis, ac diuersæ rationis, ac paulatim, & successiue productis, & actis, eo pacto, quo homo est vnus vnitae compositionis, quia componitur ex capite, manibus, pedibus, & pluribus alijs partibus etiam heterogeneis, ac diuersæ rationis, & paulatim, ac successiue productis, & actis. Existimo vnam scientiam, & vnam, artem dici, non ex eo, quod sit vnus habitus vnitae simplicitatis, quia partibus careat, sed ex eo, quod sit vnus habitus vnitae compositionis ex pluribus partibus heterogeneis, ac diuersæ rationis. Probat: nam habitus, qui generatur, & augetur successiue, & paulatim ex pluribus actibus heterogeneis, ac diuersis, non est vnus vnitae simplicitatis, sed compositionis; sed habitus scientiarum, & artium, generantur, & augetur paulatim ex pluribus actibus heterogeneis; Exempli gr. ars edificandi generatur paulatim ex actibus diuersis iaciendi fundamenta, erigendi parietes, imponendi tectum, &c: scientia Geometriae generatur paulatim ex diuersis demonstrationibus circa diuersas conclusiones; ergo scientia, & artes sunt vnus habitus, non vnitae simplicitatis, sed vnitae compositionis, quia componuntur ex pluribus partialibus habitibus heterogeneis, ac diuersæ rationis: Exempli gr. ars edificatoria est vnus habitus compositus ex pluribus partialibus habitibus iaciendi fundamenta, erigendi parietes, imponendi tectum, &c. Sententia igitur illa, quæ dicit vnitatem scientia, vel artis esse vnitae simplicitatis, si neget habitus scientiarum, & artium componi ex pluribus habitibus partialibus, & successiue productis, & actis, videtur falsa, & reiicienda. Sed fortasse illi Auctores non negant scientias, & artes componi ex pluribus qualitatibus solum materialiter diuersis, sed solum negant componi ex pluribus qualitatibus formaliter diuersis, ac qualitates formaliter diuersas dicunt illas, quæ respiciunt diuersa obiecta formalia: ac si hoc dicunt, eorum sententia toto modo loquendi discrepat à nostra sententia iam proponenda.

5. Hoc

5. Hoc supposito, ad propositam quæstionem dicendum, quod Theologia præsertim, acquisita est vna scientia, & vnus habitus, non quidem vnitate simplicitatis, sed vnitate compositionis, & ordinis ad obiectum, non quidem materialiter, sed formaliter vnum. Probatur prima pars, quod nimirum Theologia non sit vnus habitus vnitate simplicitatis. Nam habitus, qui generatur, & augetur paulatim ex pluribus actibus diuersæ rationis, non est vnus vnitate simplicitatis; sed Theologia præsertim acquisita est habitus, qui paulatim generatur, & acquiritur ex pluribus actibus diuersæ rationis, quorum aliqui versantur circa Deum, alij circa Angelos, alij circa hominem, & actus humanos; ergo, &c.

6. Probatur secunda pars; nam scientia vna vnitate compositionis, & ordinis est, quæ considerat vnum obiectum, non quidem materialiter, sed formaliter, hoc est vnum scibile; sed vnum scibile est, quod est scibile per vnam scibilitatem; ergo vna scientia est, quæ considerat obiectum, in quantum est scibile per vnam scibilitatem; sed obiecta sunt scibilia, per ordinem ad principia; ergo vna scientia est, quæ considerat obiecta, in quantum sunt scibilia per ordinem ad principia vno modo cognoscibilia, ac scibilia; sed principia propria Theologiæ sunt principia reuelata; principia autem reuelata sunt vno modo cognoscibilia, hoc est credendo Deo reuelanti; ergo Theologia considerat obiecta, in quantum sunt scibilia vna scibilitate, & in quantum sunt vnum scibile, adeoque est vna scientia.

7. Confirmatur: nam ideò Physica est vna scientia, quia est de obiecto scibili per vnam scibilitatem: ideò verò entia naturalia sunt scibilia vna scibilitate, quia sunt scibilia per principia propria cognoscibilia vno modo cognoscendi: ex proportionali ratione Mathematica, & Metaphysica, &c. sunt vna scientia; sed etiam obiecta Theologica sunt scibilia per principia cognoscibilia vno modo cognoscendi; ergo Theologia etiam est vna scientia. Probatur, & explicatur maior. Ex doctrina enim Aristotelis 9. Metaphys. cap. 1. principia propria scientiæ sunt definitiones subiectorum, de quibus agit scientia; ergo cum definitiones innotescunt vno modo cognoscendi, principia cognoscuntur vno modo cognoscendi; sed definitiones entium naturalium, e. gr. ignis, aquæ, &c. innotescunt vno modo cognoscendi, hoc est per experientias sensibiles; ex experientiis enim sensibilibus colligimus ignem esse corpus summe calidum, & humidum, equum esse animal ininhibile, &c. definitiones Mathematicorum colligimus non ex sensu, sed ex imaginatione: nam non ex sensu, sed ex imaginatione innotescit dari circum, & esse figuram, intra quam sit punctum, à quo omnes lineæ ad circumferentiam ductæ sint æquales: definitiones verò Metaphysicorum, quæ neque cadunt sub sensum, neque sub imaginationem, innotescunt per solum in-

tellektum, cum per solum intellectum innotescat, quid sit substantia, quid accidens &c. ergo tres sunt modi colligendi definitiones entium, adeoque tres sunt scibilitates, ac tres sunt scientiæ naturales, & vnaquæque earum est vna, quia accipit principia propria, hoc est definitiones vno modo cognoscendi; sed etiam Theologia accipit principia vno modo cognoscendi, hoc est per fidem, per quam illa credit Deo reuelanti; ergo etiam Theologia est vna scientia.

8. Hinc patet Theologiam esse vnam scientiam non solum in quantum considerat Deum, & Angelos, & alia obiecta, gratia sciendi, adeoque est speculatiua, sed etiam in quantum considerat agibilia, quæ spectant ad mores, gratia agendi, & est practica. Ratio est, quia scientia, quæ considerat obiecta, seu speculatiue, seu practice, in quantum habent vnam scibilitatem, est vna; sed Theologia considerat tum speculabilia, tum agibilia, in quantum habent vnam scibilitatem, in quantum nimirum innotescunt per principia reuelata, quæ sunt vno modo cognoscibilia per fidem, per quam creduntur propter auctoritatem Dei reuelantis; ergo &c.

9. Quod verò Theologia sit partim speculatiua, partim practica, probatur: nam habitus, qui considerat veritates partim speculatiuas, partim practicas, est partim speculatiuus, partim practicus; sed Theologia partim considerat veritates speculatiuas spectantes ad Deum, Angelos &c., quæ veritates non sunt per se directiue ad agendum; partim considerat veritates practicas spectantes ad mores, quæ veritates sunt per se directiue ad agendum, imò sunt ipsæ regulæ agendi; ergo &c. Quia tamen Theologia principaliter considerat Deum, qui est obiectum speculabile, quam actus humanos, qui sunt agibiles, ideò Theologia magis est speculatiua, quam practica.

10. Dices: potentiæ licet considerent obiecta materialiter specie diuersa, si tamen illa considerent sub vna ratione formali, sunt ita vnæ, vt non componantur ex pluribus partialibus potentijs: e. gr. potentia visiva, licet videat plura obiecta specie diuersa, puta hominem, equum, & lapidem, quia tamen videt illa sub vna ratione formali colorati, est ita vna, vt non componatur ex pluribus partialibus potentijs visivis; ergo idem proportionaliter est dicendum de habitibus: sed Theologia omnia obiecta formalia materialiter diuersa, considerat sub vna formali ratione *inferibilium ex diuina reuelatione*; ergo Theologia est vnus habitus non constans ex pluribus partialibus habitibus.

11. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia potentiæ non paulatim generantur ex actibus diuersæ rationis, sed totæ simul producantur à generante in ordine ad vnam rationem formalem, per ordinem ad quam specificantur, ac definiuntur; ergo non debent componi ex pluribus

D

ribus

ribus partialibus habitibus. At habitus acquisiti generantur, & augentur paulatim ex pluribus actibus diuersæ rationis; sed habitus proportionantur actibus, ex quibus generantur; ergo habitus acquisiti debent componi ex pluribus partialibus habitibus diuersæ rationis. Hinc inferitur, quod habitus per se infusi, cum non generentur per actus, sed à Deo infundantur, & augeantur, fortasse non constant ex pluribus partialibus habitibus, sicut habitus acquisiti, sed potius proportionantur potentijs, licet differant à potentijs per hoc, quod componuntur ex pluribus gradibus intensiuis, proportionaliter, ac aliæ qualitates capaces intensiōis.

12. Ad 1. distinguo maiorem: habitus, qui generatur ex pluribus actibus specie diuersis tendentibus in plura obiecta sub vna ratione formali, non potest esse vnus vnitate compositionis, & ordinis ad vnum obiectum formale, nego; non tendentibus in obiecta sub vna ratione formali, concedo; distinguo eodem pacto maiorem; & nego consequentiam. Theologia est vna scientia, & vnus habitus, non quidem vnitate simplicitatis, sed vnitate compositionis, & ordinis ad vnum obiectum formale scibile per vnam scibilitatem, vt explicatum est.

13. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, nego minorem. Physica, Metaphysica, & Moralis non possunt esse vna scientia, non præcisè propter diuersitatem obiectorum, quæ considerant, sed quia illa obiecta considerant sub diuersa ratione formali, & vt scibilia dependent à principijs diuerso modo cognoscibilibus, vt explicatum est; sed Theologia illa eadem obiecta, quamuis diuersissima considerat sub eadem ratione formali reuelati, & vt scibilia dependent à principijs eodem modo cognoscibilibus per fidem; ergo Theologia est vna scientia. Confirmat solutionem Sanctus Thomas hoc articulo 3. in responsione ad secundum. Nam diuersa obiecta, quæ à pluribus potentijs inferioribus considerantur sub diuersis rationibus formalibus, possunt ab vna potentia superiori considerari sub vna ratione formali vniuersaliori: e. gr. omnia obiecta quinque sensuum exteriorum, quæ per quinque sensus exteriores considerantur sub quinque rationibus formalibus visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, & tangibilis, à sensu interno, qui est potentia superior, considerantur sub vna ratione vniuersaliori sensibilis; ergo similiter in casu nostro Deus, & Angeli, corpora, & mores, qui à tribus disciplinis Philosophicis, Metaphysica nimirum, Physica, & Ethica considerantur sub tribus rationibus formalibus, à sacra doctrina considerantur sub vna ratione formali vniuersaliori, hoc est sub ratione reuelati. Hinc sequitur sacram doctrinam esse quandam impressionem scientiæ diuinæ. Sicut enim Deus vna scientia cognoscit omnia, sic sacra doctrina cum sit vna scientia, cognoscit omnia, vt diuinitus reuelata.

14. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem; quia animal diuiditur per rationale, & irrationale tanquam per differentias primò oppositas, repugnat, vt idem animal secundum vnam partem sit rationale, secundum aliam irrationale, nego; secundum vnam, & eandem partem, concedo; & distinguo consequens; ergo repugnat, vt idem habitus secundum eandem partem, & respectu eiusdem obiecti sit simul practicus, & speculatiuus, concedo; secundum diuersas partes, & respectu diuersi obiecti, nego. Licet differentie rationalis, & irrationalis sint oppositæ, tamen idem animal, puta homo, secundum vnam partem, hoc est secundum animam est rationale, secundum aliam partem, hoc est secundum oculum, aurem, & omnes potentias organicas, est irrationale; ergo licet differentie speculatiui, & practici sint primò oppositæ, tamen idem habitus secundum vnam partem, & respectu vnius obiecti potest esse speculatiuus, secundum aliam partem, & respectu alterius obiecti potest esse practicus. In casu nostro Theologia secundum vnam partem, ac respectu Dei, & Diuinorum, quæ sunt merè speculabilia, est speculatiua; secundum aliam partem, & respectu operabilium est practica.

QVÆSTIO VIII.

Virum sacra doctrina, seu Theologia sit dignior, & certior alijs scientijs.

S. Th. q. 1. a. 5.

1. **V**idetur sacra doctrina, seu Theologia esse minus digna scientijs Philosophicis: primò quia cum certitudo spectet ad dignitatem scientiæ, scientiæ minus certæ sunt minus dignæ; sed sacra doctrina est minus certa pluribus scientijs philosophicis; ergo est minus digna. Probat minor: nam scientia, de cuius principijs, & conclusionibus dubitari potest, est minus certa, quam scientia, de cuius principijs, & conclusionibus dubitari non potest; sed de articulis fidei, quæ sunt principia sacre doctrinæ, & de conclusionibus per sacram doctrinam illatis ex articulis fidei dubitari potest, ac de facto multi de illis dubitant; de principijs autem plurium scientiarum philosophicarum, & de conclusionibus legitime illatis, vt potè euidenibus, dubitari non potest; ergo &c.

2. **S**ecundò proprium scientiæ inferioris, ac subalternatæ est sumere principia à scientia superiori, & subalternante, eo pacto, quo Musica, quæ est scientia inferior, & subalternata, sumit principia ab Arithmetica, quæ est scientia superior, & subalternans, vt S. Thomas docet articulo 2; sed sacra doctrina sumit aliqua principia à philosophicis disciplinis: ergo sacra doctrina est inferior, & subalternata disciplinis philosophicis.

3. Ref.

3. Respondeo, quod quia quæ supersunt examinanda circa sacram doctrinam, seu Theologiam, faciliora sunt; libet circa illa per quandam paraphrasim, proponere, ac explicare doctrinam Sancti Thomæ, articulo quinto, & sequentibus. In quæstione igitur proposita de dignitate Theologiæ, dicendum cum Sancto Thoma articulo 5. Sacra doctrina, seu Theologia, in quantum est speculativa, est dignior, & nobilior alijs scientijs speculativis; in quantum autem est practica, est dignior, & nobilior alijs scientijs practicis.

4. Probatur prima pars conclusionis: tunc una scientia speculativa est dignior alia, cum est certior, & versatur circa obiectum nobilius; sed sacra doctrina est talis; ergo &c. Probatur minor; nam illa scientia est certior, quæ certitudinem ex lumine certiore, ac minus erroribus subiecto; sed aliæ scientiæ habent certitudinem ex lumine naturali, quod potest errare, ac decipi; sacra doctrina habet certitudinem ex lumine divino, & supernaturali fidei infusæ, quod non potest errare, neque decipi; ergo &c. Rursus sacra doctrina principaliter considerat Deum secundum rationes, quæ sua altitudine transcendunt lumen naturale; disciplinæ verò philosophicæ considerant Deum secundum rationes cognoscibiles per lumen naturale; sed rationes, quæ sua altitudine transcendunt lumen naturale, secundum esse cogniti sunt nobiliores, quam rationes cognoscibiles per lumen naturale; ergo &c. Dixi rationes, quæ transcendunt lumen naturale, esse nobiliores secundum esse cogniti, quia secundum suum esse reale non sunt nobiliores: siquidem omnino identificantur cum rationibus cognoscibilibus per lumen naturale.

5. Probatur iam secunda pars conclusionis, quod nimirum sacra doctrina in quantum est practica, sit nobilior alijs scientijs practicis. Nam ex facultatibus practicis illa est omnium nobilissima, quæ ordinatur ad finem ultimum, qui non ordinatur ad finem ulteriorem, cum ad ipsum ordinentur fines aliarum facultatum: ex. gr. ex facultatibus practicis purè naturalibus Civilis, seu Politica est nobilissima, & nobilior etiam militari, quia civilis ordinatur ad bonum civitatis, Militaris autem ordinatur ad bonum exercitus, qui ordinatur ad bonum civitatis, tanquam ad finem ulteriorem; sed sacra doctrina in quantum est practica habet pro fine beatitudinem æternam, ad quam sicut ad finem simpliciter ultimum ordinantur omnes alij fines scientiarum practicarum; ergo.

6. Primò potest queri, vtrum sacra doctrina non solum secundum se, sed etiam pro ut est in nobis, sit certior, & quo genere certitudinis sit certior alijs scientijs?

7. Respondeo, quod sacra doctrina etiam prout est in nobis est certior alijs scientijs, cum habeat certitudinem ex lumine divino erroribus non subiecto, vt explicatum est num. 4.

Vt explicetur, quo genere certitudinis sit certior, suppono habitum posse dici certiore tripliciter; primò quia assentitur conclusionibus, de quibus intellectus assentiens minus potest dubitare: secundò quia habitus, & obiectum formale ipsius est magis connexus cum veritate, & minus exposus erroribus; tertio quia debet assentiri obiectis maiori adhesionem. Hoc posito, primo genere certitudinis sacra doctrina, prout est in nobis, est habitus minus certus, quam aliqua scientiæ philosophicæ. Nam scientiæ philosophicæ assentiuntur veritatibus evidentibus, de quibus intellectus noster dubitare non potest; at sacra doctrina assentitur veritatibus inevidentibus, de quibus licet secundum se certissimis, tamen intellectus noster ex sua imperfectione, quæ illas non penetrat, dubitare potest. At secundo, & tertio genere certitudinis sacra doctrina est habitus certior omnibus scientijs philosophicis, quia cum sit habitus inferens conclusiones ex principiis revelatis, nititur divino testimonio, quod est obiectum formale infallibilis, & magis connexum cum veritate, quam obiecta formalia scientiarum naturalium; sed habitus nitens obiecto formali infallibili, & magis connexo cum veritate, eo ipso est infallibilior, & magis connexus cum veritate; ergo. Est etiam certior tertio genere certitudinis adhesionem, quia per habitum sacre doctrinæ maiori adhesionem debemus assentiri conclusionibus, quas inferimus ex principiis revelatis, quam per scientias naturales adhareamus conclusionibus, quas inferimus ex principiis purè naturalibus, iuxta illud Augustini 7. Confessionum, cap. 10: *Facilius dubitarem vivere me, quam esse vera quæ audiui*. Quia verò habitus, qui est certior certitudine infallibilitatis, & adhesionis, est simpliciter certior, licet intellectus ex sua imperfectione possit dubitare de conclusionibus, circa quas versatur talis habitus, ideo sacra doctrina est simpliciter certior alijs scientijs.

8. Secundò queritur, vtrum sacra doctrina non solum in quantum assentitur conclusionibus illatis ex utraque præmissa revelata, sed etiam in quantum assentitur conclusionibus illatis ex duabus præmissis, altera revelata, altera purè naturali, sit certior alijs scientijs?

9. Respondeo affirmatiue. Ratio est, quia firmius debemus assentiri conclusionibus, quam evidentem videmus esse connexam cum divina revelatione, quam conclusionibus purè naturalibus, & quas non videmus evidentem esse connexas cum divina revelatione; sed eo ipso, quod conclusio inferatur ex duplici præmissa, altera revelata, altera naturali, & evidenti, est evidenter connexa cum divina revelatione; ergo.

10. Sed opponitur: conclusio etiam in certitudine sequitur debiliorem partem; ergo non potest esse certior præmissa purè naturali.

11. Respondeo, distinguo antecedens:

D 2

con-

conclusio quoad certitudinem sequitur debiliorem partem, & si purè naturaliter inferatur non potest esse certior altera præmissarum, concedo; & dependenter ab actu voluntatis non potest esse certior altera præmissarum, nego; & nego consequentiam. Intellectus per sacram doctrinam eo ipso, quod videt conclusionem esse euidenter connexam cum diuina reuelatione, firmitus illi assentitur, quam alteri præmissarum, cui assentitur ex motiuo purè naturalitatis vt non videat esse connexam cum diuina reuelatione, vt magis explicabitur in tractatu de fide. Adde, quod ad hoc, vt sacra doctrina sit simpliciter certior alijs scientijs, sufficit, vt firmitus adhæreat conclusionibus, quas infert ex vtraque præmissa reuelata, ac de ea solum in hoc sensu loquitur Sanctus Thomas.

12. Ad 1. nego minorem. Ad probationem, distingo maiorem: scientia, de cuius principijs, & conclusionibus dubitari potest ex imperfectione intellectus, est secundum quid minus certa, quam scientia, de cuius principijs dubitari non potest, concedo; est simpliciter minus certa certitudine infallibilitatis, & adhesionis, nego: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quia vt dicit Aristoteles 2. Metaph. cap. 2. intellectus noster ita se habet ad manifestissimam naturam, sicut oculus nocturnus ad lumen Solis, quæ secundum se sunt certiora, & magis indubitabilia, possunt esse minus certa, & minus indubitabilia nostro intellectui, ideoque intellectus noster ex sua imperfectione, & debilitate potest dubitare de articulis fidei, & de conclusionibus ex ijs illatis. Licet intellectus noster de articulis fidei habeat cognitionem minus certam certitudine indubitabilitatis, quam de principijs scientiarum naturalium, tamen cognitio de articulis fidei est expetibilior, quam certissima cognitio de principijs naturalibus, quia vt dicit Aristoteles lib. 1. de Part. anim. cap. 5. Minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quam certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus; & proportionaliter in casu nostro obscura cognitio de articulis fidei est expetibilior euidentissima cognitione de principijs naturalibus.

13. Ad 2. distingo maiorem: proprium scientiæ inferioris, & subalternatæ est ex necessitate sumere principia à scientia superiori, & subalternante, concedo; non ex necessitate, sed ad quandam maiorem manifestationem, & extensionem, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Scientiæ inferiores ex necessitate sumunt principia à scientijs superioribus, eo pacto, quo Musica ex necessitate sumit sua principia ab Arithmetica. Scientiæ autem superiores, licet non indigeant principijs scientiarum inferiorum, tamen possunt scientijs inferioribus vt vt ancillis, assumendo earum principia, & conclusiones, ad magis manifestanda ea, quæ tradun-

tur in scientijs superioribus: Ex.gr. Metaphysica potest vt doctrinis, quæ traduntur in Physica, & Mathematica, ad magis explicanda ea, quæ traduntur in Metaphysica. In casu nostro sacra doctrina non indiget scientijs philosophicis: nam ex principijs reuelatis potest inferre innumeras conclusiones; sed vtitur scientijs philosophicis tanquam ministris, & ancillis ad explicanda ea, quæ ad sacram doctrinam spectant, proportionaliter ac facultates architectonicæ videntur ministrantibus, & Politica, seu Civilis vtitur militari. Ideo Prouerb. 9. Theologia comparatur ad alias scientias, sicut domina ad ancillas, & dicitur: *Miste ancillas suas vocare ad arcem*. Adde, quod sacra doctrina vt debet scientijs philosophicis, non propter defectum, & insufficienciam sacre doctrinæ, sed propter defectum intellectus humani, qui ex his, quæ cognoscuntur per rationem, & discursum naturalem, facilius manuducitur ad cognoscenda ea, quæ sunt supra rationem, & discursum naturalem, qualia sunt quæ traduntur in sacra doctrina.

Q V Æ S T I O IX.

Virum sacra doctrina, seu Theologia sit Sapientia.

S. Th. q. 1. art. 6.

1. **V**idetur non esse sapientia, primò quia ex Aristotele 1. Metaph. cap. 2. Sapientis est ordinare ceteras scientias, illisque tradere principia, non autem ordinari, ac accipere principia à scientia superiore, ac proinde nulla scientia accipiens sua principia à scientia superiore meretur nomen sapientiæ; sed sacra doctrina accipit sua principia à scientia superiore, hoc est à scientia diuina, vt dictum est qu. 6; ergo &c.

2. Secundò vt dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 7. Sapientia est veluti caput scientiarum, quia probat principia aliarum scientiarum; sed sacra doctrina non probat principia aliarum scientiarum; ergo.

3. Tertiò sapientia non acquiritur studio, sed habetur per infusionem, ideoque Isai. 11. numeratur inter septem dona Spiritus Sancti, quæ nobis diuinitus infunduntur; sed sacra doctrina acquiritur studio; ergo.

4. Respondeo, quod sacra doctrina, seu Theologia inter omnes humanas sapientias est maximè sapientia, ac non solum est sapientia in aliquo genere, sed est sapientia simpliciter.

5. Probatur; nam ille dicitur sapiens in vnoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; ac proinde ille dicitur sapiens simpliciter, & absolutè, qui considerat altissimam causam vniuersi, quæ Deus est; sed sacra doctrina propriissimè considerat Deum in quantum est altissima causa; ergo qui

qui habet sacram doctrinam est simpliciter, & maximè sapiens, adeoque ipsa sacra doctrina est simpliciter, & maximè sapientia.

6. Probatur maior: nam sapientis est ordinare, & iudicare de ijs, quæ spectant ad aliquod genus; sed iudicium de inferioribus fertur per altiorē causam; ergo in vnoquoque genere ille maximè potest ordinare, & iudicare, adeoque est maximè sapiens, qui considerat altissimam causam illius generis. Confirmatur inductione: nam quia in genere ædificij altissima causa est finis, ille, qui considerat finem ædificij, seu in ordine ad finem disponit formam ædificij, & reliqua, quæ spectant ad finem, dicitur sapiens, & Architectus, hoc est princeps artium respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides; ideoque Apostolus 1. ad Corinth. 3. dicit: *Ut sapiens Architectus fundamentum posuit*. Similiter quia in genere agibilium in humana vita altissima causa est vltimus finis humanæ vitæ, prudens, qui considerat vltimum finem humanæ vitæ, & ordinat actus humanos ad vltimum finem, dicitur sapiens; ideoque Prouerb. 10. dicitur: *Sapientia est viro prudentia*; ergo constat ratione, & inductione, quod in vnoquoque genere sapiens dicitur, qui considerat altissimam causam illius generis; ergo simpliciter sapiens erit, qui maximè considerat altissimam causam vniuersi, quæ Deus est; ideoque ab Augustino 12. de Trinit. cap. 14. Sapientia dicitur esse diuinorum cognitio.

7. Probatur iam minor, quod nimirum sacra doctrina maximè consideret Deum, qui est altissima causa vniuersi. Nam illa doctrina, quæ considerat Deum, seu primam causam vniuersi, non solum secundum ea, secundum quæ est cognoscibilis per creaturas, & est cognitus à Philosophis iuxta illud Apostoli ad Rom. 1. *Quod notum est Dei manifestum est in illis*, sed etiam secundum ea, secundum quæ Deus naturaliter cognoscitur solum à se ipso, à creaturis autem solum potest cognosci per diuinam reuelationem, maximè considerat primam causam, & magis etiam, quam Metaphysica, seu naturalis Theologia: sed sacra doctrina considerat Deum etiam secundum Trinitatem Personarum, & secundum alia plura, secundum quæ est naturaliter notus tantum sibi ipsi, & à creaturis est cognoscibilis solum per reuelationem; ergo.

8. Ad 1. distingo maiorem: nulla scientia accipiens sua principia à scientia humana superiore meretur nomen sapientiæ, concedo maiorem; à scientia diuina, à qua sicut à summa sapientia omnis humana sapientia derivatur, nego maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sapientia humana, qualem habemus pro statu vitæ præsentis, non debet accipere sua principia ab alia scientia humana, quam habeamus pro hoc statu: potest accipere principia à scientia diuina, & Beatorum, cuius scientiæ est quædam participatio.

9. Ad 2. distingo maiorem: sapientia est veluti caput aliarum scientiarum, quia probat principia aliarum scientiarum, vel de illis iudicat, concedo: quia præcisè probat, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sapientia est caput scientiarum, quia vel probat principia aliarum scientiarum, vel de illis iudicat. Cum enim de suis principiis habeat summam certitudinem, quidquid in alijs scientijs inuenit contrarium suis principiis, iudicat, & condemnat vt falsum. Sacra doctrina non probat principia scientiarum philosophicarum, quia talia principia vel sunt per se nota, adeoque non indigent probatione, vel debent probari per principia per se nota altioris scientiæ, adeoque probari non possunt per principia sacre doctrinæ, quæ non sunt per se nota, sed per reuelationem accepta. Solum igitur iudicat de alijs scientijs, ac de earum principiis, & quidquid in eis inuenit contrarium principiis reuelatis, condemnat vt falsum, iuxta illud Apostoli 2. Corinth. 10. *Consilia destruens, & omnem altitudinem extollentem se aduersus scientiam Dei*. Quia sacra doctrina iudicat de omnibus alijs scientijs est sapientia, & princeps, ac veluti caput scientiarum.

10. Ad 3. distingo maiorem: sapientia, per quam iudicatur de Deo, & de diuinis per modum inclinationis, non habetur studio, sed solum per infusionem Spiritus Sancti, concedo: sapientia, per quam iudicatur de Deo, & de diuinis per modum cognitionis, non habetur studio, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Dupliciter potest quis rectè iudicare de aliquo, puta de agendis; primò per modum inclinationis; secundò per modum cognitionis. Ex.gr. dupliciter potest quis rectè iudicare de ijs, quæ spectant ad virtutes: primò per modum inclinationis. Qui enim est probus, & rectè dispositus ad actus virtutum, per modum inclinationis rectè iudicat de ijs, quæ sunt secundum virtutem agenda, ideoque Aristoteles 10. Ethic. cap. 5. dicit, quod virtute præditus est regula, & mensura actuum humanorum, quia actus humani sunt tales, quales videntur virtute prædito. Secundò possumus de actibus humanis iudicare per modum cognitionis, eo pacto, quo qui scit scientiam moralem potest ex eius principiis iudicare de actibus humanis. Proportionaliter dupliciter possumus iudicare de Deo, & diuinis; primo per modum inclinationis, eo quod sumus benè dispositi ad Deum, & diuina; & hic habitus iudicandi per modum inclinationis habetur per infusionem, & spectat ad donum sapientiæ, & de eo 2. ad Corinth. cap. 2. dicitur: *Spiritualis homo indicat omnia*. Secundò per modum cognitionis: & hic habitus acquiritur studio, & est sapientia acquisita, licet procedat ex principiis habitus per reuelationem. Quia verò Hyerotheus de Deo, & diuinis rectè iudicabat, tum per donum sapientiæ infusæ per modum

modum inclinationis, tum per sapientiam acquisitam studio, & disciplina per modum cognitionis, ideo Dionysius de Div. nominibus cap. 2. dixit: *Hyerotheus doctus est, non solum discens, sed & patiens divina*. De sapientia, quæ est donum Spiritus Sancti, agit Sanctus Thomas ex professo 2.2. quæst. 45.

QVÆSTIO X.

Virum Deus sit subiectum Theologiæ.

S. Th. q. 1. art. 7.

1. **V**idetur subiectum sacre doctrinæ non esse Deus: primò quia ex Aristotele 1. poster. text. 1. ad subiectum scientiæ requiritur, ut de eo supponatur, quod est, & quid sit, ut habeat passiones, & proprietates, ut habeat principia, & causas, propter quas ipsi conveniant passiones, & proprietates, & ut scientia demonstret de ipso passiones, & proprietates; sed nulla ex his conditionibus convenit Deo; ergo &c. Probatur minor: primò enim in Theologia de Deo non supponitur, sed demonstratur, quod sit, cum nulla scientia demonstret de suo subiecto, quod est. Secundò de Deo non potest cognosci, quid sit, cum non possit de Deo à viatoribus haberi cognitio quidditativa: ideoque Damascenus lib. 3. de Fide cap. 24. dicit: *Impossibile est nos in hac vita cognoscere, & dicere, quid sit Deus*. Tertiò consequenter non possumus habere definitionem Dei. Quartò Deus nullas habet passiones, & proprietates. Quintò demùm cum omnia, quæ conveniunt Deo, sint incausata, non habent principia, & causas, propter quæ conveniant Deo.

2. Secundò subiectum scientiæ comprehendit, & continet sub se omnia, de quibus agitur in tali scientia; sed Deus non comprehendit, & continet omnia, de quibus agitur in sacra doctrina: nam non comprehendit sub se creaturas, & mores hominum, de quibus tamen agitur in sacra doctrina; ergo &c.

3. Tertiò videtur, quod Theologia non habeat pro obiecto attributionis Deum. Theologia enim proportionaliter correspondet Metaphysicæ; sed Metaphysica non habet pro subiecto attributionis Deum, sed ens separabile à materia; ergo.

4. Quartò catenus Deus esset obiectum attributionis in Theologia, quatenus est nobilissimum inter omnia obiecta, quæ considerantur in Theologia; sed hæc ratio non valet; alioquin Deus esset etiam obiectum attributionis in Metaphysica, homo esset obiectum attributionis in Physica, cum sit nobilissimum obiectum inter corpora naturalia, de quibus agit Physica; ergo &c.

5. Respondeo, quod subiectum sacre doctrinæ est Deus, ideoque sacra doctrina vocatur Theologia, idest sermo de Deo.

6. Probatur primò: nam ita se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum proprium ad potentiam, vel habitum; sed illud est obiectum proprium potentiae, vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum: ex. gr. obiectum proprium potentiae visivæ est lucidum, & coloratum, quia omnia sunt visibilia, & referuntur ad potentiam visivam sub ratione lucidi, & colorati: obiectum proprium habitus medicinæ est animal sanabile, quia omnia spectant ad considerationem medicinæ, in quantum habent ordinem ad animal sanabile; ergo subiectum scientiæ est, sub cuius ratione omnia spectant, & considerantur à tali scientia; sed omnia, quæ considerantur in Theologia, considerantur sub ratione Dei, hoc est in quantum sunt Deus, vel habent ordinem ad Deum, tanquam ad principium, vel finem; ergo Deus est subiectum Theologiæ.

7. Ex hac ratione constat Sanctum Thomam nomine subiecti scientiæ intelligere illud, quod recentiores vocant obiectum attributionis. Patet: nam recentiores obiectum attributionis vocant illud, quod ita primò, & per se consideratur à scientia, ut omnia alia considerentur ratione ipsius, & in quantum habent aliquem ordinem ad ipsum; sed hoc idem Sanctus Thomas vocat subiectum scientiarum; ergo. Deus igitur in sacra doctrina est subiectum, seu obiectum attributionis; omnia alia, quæ Deus non sunt, sed habent ordinem ad Deum, sunt obiecta merè attributa: proportionaliter ac in medicina, animal sanum est obiectum attributionis, omnia alia sunt obiecta attributa. Rursus sicut in medicina obiectum communis, hoc est continens omnia, quæ quomodocumque considerantur in medicina, est sanum secundum totam suam analogiam, hoc est in quantum continet animal sanum, & omnia, quæ habent aliquem ordinem ad animal sanum; sic in sacra doctrina obiectum communis est ens divinum secundum totam suam analogiam, hoc est in quantum continet Deum, & quæ dicunt ordinem ad Deum.

8. Debet adverti, quod licet in alijs potentijs, habitibus, & scientijs, subiectum assignetur sub aliqua ratione communi generica, vel specifica, eo pacto, quo obiectum potentiae visivæ est color in genere, subiectum physicæ est ens naturale in genere; tamen in sacra doctrina subiectum assignatur Deus sub ratione numerica Dei. Disparitas est, quia alia obiecta non sunt à nobis scibilia, nisi vel sub aliqua ratione universali generica, vel specifica: at Deus est scibilis sub ratione numerica huius Dei.

9. Probatur secundò conclusio: nam quia tota scientia continetur in principijs, idem est subiectum principiorum, ac totius scientiæ: ex. gr. quia principia Physicæ habent pro subiecto ens naturale, & de ipso enunciant aliqua per se nota, tota etiam Physica habet pro sub-

iecto

icelo ens naturale; sed per articulos fidei, qui sunt principia sacre doctrinæ, consideratur Deus vt primum subiectum, & alia considerantur in ordine ad Deum; ergo etiam sacra doctrina considerat Deum vt subiectum, & alia considerat in ordine ad Deum. Minor probatur: nam vt patet ex symbolo, per articulos fidei credimus Deum esse vnum, esse Patrem, esse Creatorem Cæli, & Terræ, visibilium omnium, & invisibilium, & credimus eundem Deum esse Filium &c. ergo omnia per articulos fidei credimus relatè ad Deum, tanquam ad subiectum. Confirmatur: nam primum subiectum scientiæ est, quod primò proponitur scientiæ, cætera verò considerantur in ordine ad ipsum; sed Deus per doctrinam reuelatam primò proponit se ipsum vt Alpha, & Omega, hoc est vt primum principium, & vltimum finem omnium, cætera verò omnia proponit in ordine ad Deum; ergo.

10. Probata conclusione, & ostenso, quod Deus est subiectum Theologiæ, iudicium fert Sanctus Thomas de aliorum sententiis. Aliqui igitur, quia non aduerterunt ad subiectum scientiæ non sufficere, vt sit, quod consideratur, sed vltius requiri, vt ratione ipsius, & in ordine ad illud considerentur cætera, assignarunt pro subiecto Theologiæ aliquid, quod in Theologia consideratur quidem, sed in ordine ad aliud. Ideò quidam cum Magistro sententiarum dixerint subiectum Theologiæ esse res, & signa: alij cum Vgone de Sancto Victore esse opera reparationis; alij demùm cum Linconienti esse totum Christum, hoc est caput, & membra. Sed licet hæc considerentur, tamen considerantur in ordine ad Deum; ergo considerantur, vt obiecta attributa, ac solus Deus est subiectum, seu obiectum attributionis.

11. Quæritur, vtum Deus sit subiectum sacre doctrinæ sub absoluta, & quidditatiua ratione Dei, an verò sub aliqua alia determinata ratione, puta sub ratione Saluatoris, Glorificatoris &c.

12. Pro intelligentia supponendum est ex Doctrina Scoti relatà à Caetano hic, quod tunc homo, sic Deus potest quadrupliciter considerari. Primò homo potest considerari sub ratione quidditatiua, & propria hominis, hoc est in quantum est animal rationale. Secundò sub aliqua ratione communi, putà in quantum est animal, est viuens &c. Tertiò in quantum habet aliquas proprietates, vel accidentia, putà in quantum est animal naturaliter mansuetum, capax musicæ &c. Quartò potest considerari relatiuè ad aliud, putà in quantum est perfectissimum animalium &c. Proportionaliter Deus potest considerari primò sub ratione absoluta, propria, & quidditatiua Dei, quæ ratione nostra est primum constitutum Dei, & fundamentum aliarum rationum, putà in quantum est ens à se. Secundò sub aliqua ratione communi, putà in quantum est substan-

tia, est viuens, est virtus. Tertiò in quantum habet attributa, quæ ratione nostra consequuntur vt proprietates, & accidentia, putà in quantum est æternus, immensus &c. Quartò demum in quantum refertur ad extrinsecum, putà in quantum est prima causa omnium, est Creator, Conseruator, Glorificator.

13. Hoc posito, quæritur, vtum Deus sit subiectum Theologiæ sub ratione absoluta, propria, & quidditatiua Dei, an sub aliqua alia ratione communi, vel attributali, vel relatiua ad extrinsecum, putà sub ratione Glorificatoris, vt docuit Gregorius, vel Saluatoris, vt docuit Durandus, quos vide apud Vasquez 1. parte disp. 10.

14. Dicendum cum communi sententia Caietani, & aliorum, Deum esse subiectum Theologiæ sub propria, & quidditatiua ratione Dei.

15. Probatur: nam cum scientia contineat principia, & conclusiones, ac tum principia, tum conclusiones sint propositiones, in quibus alicui subiecto tribuuntur aliqua prædicata, illud incomplexum, quod consideratur vt subiectum, cui tribuuntur prædicata, est subiectum, seu obiectum attributionis in scientia; prædicata autem, quæ tali subiecto tribuuntur, sunt obiecta attributa: e.g. quia Metaphysica considerat ens vt subiectum, & illi tribuit, quod vel sit, vel non sit, quod non potest esse, & non esse, quod est vnum, verum, bonum, ideò ens est subiectum, seu obiectum attributionis in Metaphysica, prædicata verò, quæ enti tribuuntur, vocantur obiecta attributa; sed sacra doctrina per articulos fidei, qui sunt eius principia, & per conclusiones illas ex articulis fidei, considerat vt subiectum Deum sub ratione Dei, illique tribuit tum prædicata communia, putà, quod sit substantia, quod sit viuens, quod sit vnus; tum prædicata personalia, hoc est quod sit Pater, Filius, & Spiritus Sanctus; tum prædicata attributalia, quod nimirum sit æternus, immensus, tum prædicata relatiua ad extrinsecum, putà quod sit prima causa vniuersorum, quod sit Creator, Conseruator, Glorificator &c.; ergo Deus sub ratione absoluta, & quidditatiua Dei est subiectum, & obiectum attributionis in sacra doctrina; alix verò rationes considerantur vt obiecta attributa.

16. Obijcies primò ex Agidio apud Vasq. hic disp. 10. cap. 7. num. 19. Habitus, qui considerant idem subiectum sub eadem ratione, non distinguuntur; sed Theologia naturalis considerat Deum sub ratione Dei; ergo si sacra doctrina considerat Deum sub ratione Dei, ac non potius sub ratione Glorificatoris, vel Saluatoris, vel finis supernaturalis, non distinguitur à Theologia naturali.

17. Respondeo distingo maiorem: habitus, qui considerant idem subiectum sub eadem ratione vltima, non distinguuntur, concedo: sub eadem ratione non vltima, nego; distingo eodè pacto minorem; & nego consequentem.

quentiâ. Theologia naturalis, & sacra doctrina conueniunt in hoc, quod considerant idem subiectum; hoc est Deum, sub ratione Dei, quæ non est ratio formalis vltima, ac differunt in hoc, quod Theologia naturalis considerat Deum sub ratione Dei, in quantum talis ratio innotescit per lumen naturale, sacra doctrina considerat Deum sub ratione Dei, in quantum innotescit per reuelationem; ergo considerant sub diuersis rationibus vltimis, per quas definiuntur; ergo distinguuntur; ac Theologia naturalis est scientia de Deo vt noto per lumen naturale; sacra doctrina est scientia de Deo vt noto per diuinam reuelationem.

18. Obijces secundo ex Gregorio Ariminenſi apud eundem Vasquez loco citato n. 27. Omnis scientia potest de subiecto cognoscere cuncta prædicata, quæ subiecto conueniunt propter illam rationem, sub qua est subiectum; sed Deus est subiectum sub ratione absoluta Dei; ergo sacra doctrina potest de Deo cognoscere omnia prædicata, quæ Deo conueniunt ratione deitatis, adeoque potest Deum comprehendere.

19. Respondeo, distinguo maiorem: omnis scientia adæquans cognoscibilitatem subiecti, & rationis formalis, sub qua illud considerat, potest de subiecto cognoscere formaliter omnia prædicata, quæ subiecto conueniunt propter talem rationem formalem, concedo; non adæquans, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sacra doctrina licet habeat pro obiecto formali Deum sub ratione Dei, non adæquat cognoscibilitatem talis subiecti, ideoque non potest cognoscere simul explicitè omnia prædicata Dei, adeoque non potest Deum comprehendere, ex proportionali ratione, ex qua scientia beata hoc est visio beatifica non comprehendit Deum.

20. Queritur secundo, vtrum, & quo pacto subiectum scientiæ contineat omnia principia, & omnes conclusiones inferibiles à scientia.

21. Respondeo, ac dico primo cum Caietano, & Vasquez hic disp. 10. cap. 5. num. 22. cum subiectum scientiæ est aliquid genericum, continet virtualiter adæquatè omnia principia, & omnes conclusiones, quæ conueniunt tali subiecto in genere: e. gr. numerus in genere, qui est subiectum Arithmetici, continet virtualiter adæquatè omnia principia, & omnes conclusiones de numero in genere. Ratio est, quia numerus continet virtualiter adæquatè definitionem numeri; sed definitio est principium, ex quo possunt inferri omnes proprietates numeri; ergo numerus in genere continet virtualiter omnia principia, & omnes conclusiones de numero in genere, adeoque totam scientiam de numero in genere.

22. Dico secundo: cum subiectum scientiæ est aliquid genericum, principia, & conclusiones de speciebus sub ipso contentis, continet virtualiter partialiter, ac solum eo pacto,

quo genus continet species. Probatur, & explicatur: nam numerus in genere species particularium numerorum, hoc est binarij, ternarij &c. continet solum partialiter; siquidem ad species constituendas vltra genus requiritur differentia; ergo partialiter solum, continet definitiones specierum: sed definitiones specierum sunt principia, ex quibus inferuntur conclusiones; ergo solum partialiter, & inadæquatè continet principia, & conclusiones de speciebus; ergo solum partialiter, & inadæquatè continet scientiam de speciebus. Quia Scotus existimauit, quod ad hoc, vt scientia sit vna vnitatem speciei specialissimæ requiritur, vt subiectum contineat adæquatè totam scientiam; subiectum autem genericum non continet adæquatè totam scientiam de speciebus contentis sub vno genere; existimauit scientiam, quæ agit de subiecto in genere, non esse vnam specie specialissimam cum scientia, quæ agit de speciebus talis generis: e. gr. scientiâ de numero in genere non esse vnâ specie specialissimâ cū scientia de binario, ternario, & de alijs speciebus numerorū, adeoque tot esse species specialissimas scientiarū de numeris, quot sunt species numerorū, & Arithmetici esse scientiâ vnam genere, continentem sub se tot species specialissimas scientiarum, quot sunt species specialissimæ numerorum. At alij communiter cum Caietano, Vasquez &c. putant, quod sicut potentia visiva ita est vna specie specialissima, quia specificatur in ordine ad visibilia vt sic, vt tendat in album, nigrum, & plura alia visibilia specie diuersa; sic scientia potest ita, esse vna specie specialissima, quia specificatur per ordinem ad aliquam rationem genericam, puta per ordinem ad numerum vt sic, vt consideret omnes species contentas sub tali ratione generica, puta omnes species numerorum. Ex hoc autem sequitur contra Scotum subiectum scientiæ specialissimæ, cum est aliquod genus, non continere adæquatè, sed solum partialiter principia, & conclusiones, adeoque scientiam de speciebus, vt explicatum est. Addo, quod cum Deus, qui est subiectum sacre doctrinæ, sit vnus non solum specie specialissima, sed numero, continet adæquatè omnia principia, & totam scientiam de Deo.

23. Ad 1. nego antecedens. Deus habet conditiones primi subiecti, siue obiecti attributionis. Primo enim Theologia supponit Deum esse, licet id probet etiam contra proteruos, quia scientia suprema debet etiam contra proteruos probare prima principia, quæ supponit, vt dictum est quæst. 4. num. 9. Secundo supponit aliquam descriptionem, ac definitionem Dei non perfectam, sed qualem possumus habere in hac vita. Tertiò Deus habet proprietates, & attributa non realiter, sed ratione distincta ab essentia, quod sufficit ad scientiam. Quartò demum essentia diuina est ratio, & principium, per quam de Deo demonstrantur proprietates, & attributa. Dam-

mascenus negat solum nos in hac vita posse cognoscere, quid Deus sit prout est in se; at non negat posse nos per creaturas formare aliquos conceptus, ac descriptiones Dei, quibus utamur loco definitionis.

24. Ad 2. distinguo maiorem: subiectum scientiæ omnia, de quibus agitur in tali scientia, comprehendit solum ut partes, species, vel accidentia, nego; ut ordinata aliquammodo ad ipsum, concedo; distinguo eodem pacto minorem, & maiorem probationis; ac nego consequentiam. Subiectum scientiæ sufficit, ut comprehendat omnia, quæ continentur in scientia ut ordinata aliquammodo ad ipsum; sed etiam creaturæ, & mores hominum, de quibus agitur in sacra doctrina, ordinantur ad Deum tanquam ad principium, & finem; ergo sufficienter comprehenduntur in Deo tanquam in subiecto, & obiecto attributionis. Porro subiectum scientiæ diuerso modo comprehendit ea, de quibus agitur in scientia. Nam quædam comprehendit ut partes, quædam ut species, quædam ut extrinsecus ordinata ad ipsum: e. gr. ens mobile, quod est subiectum Physicæ, comprehendit materiam, & formam ut partes intrinsecas; corpora animata, & inanimata ut species; motum, & alia, accidentia corporis naturalis, comprehendit ut accidentia, vel proprietates; causas extrinsecas efficientes, & finales comprehendit ut habentes ordinem extrinsecum ad ipsa corpora. Deus propriè non habet partes, neque species, vel accidentia; sed tamen quædam Dei prædicata, e. gr. essentia, & relationes considerantur à nobis ad modum partium, virtualium; quædam considerantur ad modum accidentium, ut attributa æternitatis, immensitatis &c. Creaturæ demum, & mores hominum considerantur ut habentes ordinem extrinsecum ad Deum, tanquam ad principium, & finem.

25. Ad 3. distinguo maiorem: Theologia proportionaliter correspondet Metaphysicæ quoad omnia, nego; quoad aliqua, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Theologia correspondet Metaphysicæ præsertim quoad hoc, quod sicut Metaphysica est suprema inter naturales disciplinas, sic Theologia est suprema inter omnes omnino disciplinas. At differt quoad alia multa, & præsertim quoad obiectum attributionis. Ideo enim Metaphysica habet pro obiecto attributionis ens immateriale, quia intellectui prout abstrahit ab ente materiali, primò proponitur non Deus, sed ens immateriale ut sic; at Theologiæ per doctrinam reuelatam primò proponitur Deus, ut probatum est num. 9. ergo.

26. Ad 4. nego maiorem. Ratio, cur Deus sit obiectum attributionis in Theologia, non est, quia Deus est nobilissimum obiectum, sed quia est primum obiectum, quod proponitur per doctrinam reuelatam.

QVÆSTIO XI.

Vtrum Sacra Doctrina sit argumentatiua.

S. Tb. q. 1. a. 3.

1. **V**idetur non esse argumentatiua: primò quia, ut dicit Sanctus Ambrosius lib. 1. de Fide Catholica, *Tolle argumenta, ubi fides queritur*; sed per sacram doctrinam fides queritur, ideoque de sacra doctrina, quæ continetur in sacra Scriptura Ioannis 20. dicitur, *Hæc scripta sunt, ut credatis*: ergo &c.

2. Secundo si sacra doctrina esset argumentatiua, vel esset argumentatiua ex auctoritate, vel ex ratione: neutrum dici potest: ergo &c. Probatur minor: nam argumentum ex auctoritate est infirmissimum, ut dicit Boetius lib. 6. super Topica Ciceronis propè finem; sed inconueniens est, ut sacra doctrina utatur argumento infirmissimo; ergo &c. Rursus finis sacre doctrinæ est, ut causet fidem; sed argumentum ex ratione non est aptum ad causandam fidem, immo impedit meritum fidei, iuxta illud S. Gregorij Homil. 26. in Euag. *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum*; ergo &c.

3. Respondeo ponendo cum Sancto Thoma tres conclusiones. Prima conclusio est: sacra doctrina, seu Theologia non probat sua principia, hoc est articulos fidei, sed illis suppositis, procedit ad probandas conclusiones, quæ ex principiis, seu articulis fidei inferuntur. Probatur, nam scientiæ non probant sua principia, sed suppositis principiis, probant conclusiones, quæ inferuntur ex principiis, ut patet inductione in Physicâ, Metaphysicâ, Mathematicis scientiis, puta Arithmetica, Geometria &c; ergo etiam Theologia, cum sit scientia, non probat sua principia, hoc est articulos fidei, sed ijs suppositis, procedit ad inferendas conclusiones, eo pacto, quo Apostolus 1. ad Cor. 15. ex eo, quod Christus resurrexit, probat communem resurrectionem aliorum hominum.

4. Secunda conclusio est: sacra doctrina licet non probet ostensiuè sua principia, hoc est articulos fidei, tamen disputat contra negantes articulos fidei, si admittant aliquos alios articulos. Probatur: nam licet scientiæ philosophicæ inferiores, puta scientiæ Physicæ, & Mathematicæ non disputent contra negantes principia, sed hoc munus relinquunt Metaphysicæ, quæ est scientia suprema, ut docet Aristoteles Physic. lib. 1. t. 8. tamen Metaphysica, quæ est scientia suprema, disputat contra negantes principia Metaphysicæ, & inferiorum scientiarum, si aliqua alia principia admittant, & ex principiis concessis probat principia negata, ut signatè, & exercitè docet Aristoteles 4. Metaph. t. 9. & sequentibus; sed sacra

E

do-

doctrina est scientia suprema; ergo disputat contra negantes aliquos articulos fidei, si aliquos alios admittant, & ex principiis concessis probat negata, sicut facimus contra hereticos, dum ex auctoritate Scripturarum, & ex alijs articulis ab hereticis concessis probamus articulos ab ipsis negatos. Ideo Apostolus ad Titum de Episcopo dicit, quod debet esse *potens exhortari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, arguere*.

5. Tertia conclusio est: Theologia contra eos, qui non admittunt vllum principium, seu articulum fidei, non disputat, probando articulos fidei, sed solum soluit eorum argumenta. Probatur: nam sicut Metaphysica, si quis nullum principium admittat, non probat contra ipsum principia, sed solum soluit rationes, propter quas ille negat principia, ut signate, & exercite docet Aristoteles 4. Metaph. t. 9. 19. & sequentibus: sic Theologia cum procedat solum ex principiis reuelatis, si quis neget omnia principia reuelata, non probat contra ipsum principia negata, sed solum soluit eius argumenta. Porro omnes rationes contra articulos fidei, qui sunt principia Theologiæ, sunt solubiles. Ratio est, quia omnes rationes non demonstratiuæ sunt solubiles; sed rationes contra fidem non possunt esse demonstratiuæ, si quidem concludunt falsum, quod demonstrari non potest; ergo omnes rationes contra fidem, & eius articulos sunt solubiles: ad soluendum enim sufficit ostendere, quod tales rationes non conuincunt intellectum, & non cogunt ad assensum.

6. Quæri potest, vtrum Theologia argumenta contra articulos fidei soluat euidenter, vel solum probabiliter?

7. Respondeo, ac dico primo ex Durando quæst. 1. Prol. num. 42. apud Vasquez hic disput. 11. cap. 6. Argumenta, quæ peccant in sola forma, solui possunt euidenter. Ratio est, quia tunc argumentum peccans in sola forma soluitur euidenter, cum euidenter ostenditur vitium formæ, propter quod non concludit; sed potest euidenter ostendi vitium formæ; ergo &c.

8. Dico secundò: argumenta peccantia in sola materia, eo quod assumant aliquam præmissam falsam, si illa præmissa falsa sit contra aliquam veritatem demonstrabilem, solui possunt euidenter positiuè, demonstrando eius falsitatem; si verò præmissa sit falsa contra aliquam veritatem purè creditam, non possunt solui euidenter positiuè, demonstrando falsitatem præmissæ assumptæ, ac proinde solum possunt solui euidenter negatiuè, ex eo, quod præmissa assumpta non sit euidenter, & non cogat intellectum ad assensum. Probatur, & explicatur: nam si quis contra Trinitatem arguat ex eo, quod omnia, quæ repugnant creaturis, repugnant Deo; sed creaturæ repugnat multiplicitas Personarum cum vnitæssentia; ergo repugnat etiam Deo: argumentum solui potest euidenter, demonstrando falsitatem maio-

ris. Nam creaturis euidenter repugnat; ut sint à se, Deo tantum hoc non repugnat; ergo euidenter falsa est illa maior assumpta. At si quis vrgeat, quia vbicunq; est distinctio Personarum, est distinctio naturæ; sed in Deo est distinctio Personarum; ergo est distinctio naturæ: non potest euidenter ostendi falsitas maioris, alioquin euidenter ostenderetur veritas contradictoria, quæ est purè credita, quod nimirum in aliquo detur multiplicitas Personarum cum vnitæssentia; ergo argumentum non potest solui euidenter positiuè: ergo solum potest solui ex eo, quod non sit euidenter in ente infinito esse impossibilem distinctionem Personarum absque distinctione naturæ, quæ solutio à Caietano, & alijs dicitur euidenter negatiuè, & consistit in hoc, quod euidenter cognoscamus nos non conuinci, sed posse negare propositiones ab aduersarijs assumptas.

9. Ad 1. Ambrosius docet, quod ut aliquid credamus per fidem, non debemus illud credere propter argumenta, & rationes naturales, sed purè propter diuinam auctoritatem: at non negat nos per sacram doctrinam ex ijs, quæ credimus, posse procedere ad probanda alia.

10. Ad 2. nego minorem, ac dico quod sacra doctrina, cum fundetur in diuina reuelatione, tanquam ex proprijs arguit ex auctoritate eorum, quibus reuelatio facta est. Dum opponitur, quod locus ex auctoritate est infirmissimus, distingo: locus fundatus in auctoritate humana, quæ potest fallere, est infirmissimus, concedo: locus fundatus in auctoritate Dei, qui non potest fallere, neque falli, est infirmissimus, nego. Argumentum fundatum in auctoritate Dei, qui neque potest fallere, neque falli, est efficacissimum, ideoque spectat ad dignitatem sacre doctrinæ, ut argumetur ex diuina auctoritate.

11. Addit Sanctus Thomas, quod licet sacra doctrina non vtatur ratione humana ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei, tamen vtitur ratione humana ad explicanda, & magis manifestanda quædam alia, quæ traduntur in sacra doctrina. Sicut enim gratia naturam non tollit, sed perficit, atque eleuat, sic fides, & sacra doctrina, quæ est scientia supra rationem naturalem, rationes naturales non aufert, sed perficit, & eleuat, illisque vtitur ad explicanda mysteria, quæ sunt supra naturam: proportionaliter, ac charitas non destruit naturalem inclinationem voluntatis ad bonum, sed illam perficit, & eleuat. Ideo Apostolus ad Corinth. 10. dicit: *In captiuitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*, quia nimirum fides, & sacra doctrina ita captiuat intellectum, & rationem naturalem, ut rationibus humanis, quasi captiuis, & ancillis vtatur ad manifestanda mysteria diuinitus reuelata. Quia sacra doctrina vtitur etiam rationibus naturalibus, vtitur etiam auctoritatibus Philosophorum, qui per natu-

naturalem rationem quasdam veritates cognouerunt, eo pacto, quo Apostolus Actuum 17. vtitur auctoritate Arati, dicens: *Sicut & quidam vestrorum Poetarum dixerunt Genus Dei sumus*. Sacra igitur doctrina, dum arguit ex auctoritatibus Philosophorum, & ex rationibus humanis, arguit ex extraneis, & merè probabilibus: dum arguit ex auctoritate canonicarum Scripturarum, arguit ex proprijs proprijs, ac necessarijs: dum arguit ex auctoritate Doctorum Ecclesiæ, arguit ex proprijs, ac solum probabiliter. Nam fides nostra, & sacra doctrina inuitur solum reuelationi Apostolis, & Prophetis factæ, non autem reuelationi factæ alijs Doctoribus, vt docet S. Augustinus Epist. 19. ad Hieronymum, verbis à Sancto Thoma allatis.

QVÆSTIO XII.

Vtrum sacra Doctrina debeat vti Metaphoris.

S. Th. q. 1. art. 9.

1. **V**idetur, quod non debeat vti Metaphoris: primo quia sacra doctrina cum sit scientia suprema, non debet vti ijs, quorum vsus est proprius disciplinæ infimæ; sed vsus Metaphorarum, similitudinum, & variarum repræsentationum, est proprius Poeticæ, quæ est infima inter doctrinas, ac disciplinas; ergo.

2. Secundò scientia, quæ ordinatur ad manifestationem veritatis, non debet vti ijs, per quæ veritas occultatur; sed sacra doctrina ordinatur ad manifestationem veritatis; ideoque Eccles. 24. manifestantibus veritatem promittitur præmium vitæ æternæ per illa verba; *Qui eluciant me vitam æternam habebunt*; ergo sacra doctrina non debet vti metaphoris, siquidem per illas veritas non manifestatur, sed occultatur.

3. Tertiò si sacra Scriptura deberet vti metaphoris ad explicanda diuina, deberet vti metaphoris desumptis ex rebus, quæ quia maiorem similitudinem habent cum diuinis, sunt aptiores ad diuina exprimenda, eorumque notiones in animis nostris generandas; sed naturæ quo sunt sublimiores, eo sunt similiore rebus diuinis, ac proinde aptiores ad res diuinas exprimendas; ergo deberet vti Metaphoris desumptis ex naturis sublimioribus; sed sacra Scriptura frequenter vtitur metaphoris desumptis ex rebus vilibus; ergo.

4. Respondeo, quod quia sacra doctrina præcipuè fundatur in sacra Scriptura, ideo Sanctus Thomas postquam octo articulis egit de sacra doctrina, duobus vltimis articulis agit de sacra Scriptura. Articulo igitur nono quærit, vtrum sacra scriptura debeat vti metaphoris? Ad quæstionem respondens ponit conclusionem, quæ est: conueniens fuit, vt sacra

Scriptura per metaphoras, ac similitudines rerum corporalium, diuina, & spiritualia nobis traderet, ac significaret. Probatur primò: nam cum Deus prouideat unicuique, prout conuenit eius naturæ, conueniens fuit, vt nos duceret ad cognoscenda diuina, & spiritualia per eum cognitionis modum, qui nobis est connaturalis; sed nobis est connaturale, vt per sensibilia, & corporalia veniamus in cognitione spiritualium, & insensibilium; siquidem omnis nostra cognitio initium habet à sensu; ergo conueniens fuit, vt Deus duceret nos in cognitionem diuinorum, & spiritualium per similitudines, & metaphoras desumptas ex rebus corporalibus, adeoque vt sacra Scriptura vteretur metaphoris. Ideo S. Dionysius cap. 1. de celesti Hierarchia dixit: *Impossibile nobis aliter lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumuolutum*. Sacra nimirum velamina sunt similitudines rerum corporalium, per quas cognoscimus diuinum radium, hoc est ipsam Deitatem.

5. Secundo probatur conclusio: veritates de rebus diuinis, & spiritualibus per sacram Scripturam debent communiter omnibus proponi, etiam rudibus, & indoctis, iuxta illud Apostoli ad Romanos, *Sapientibus, & Insipientibus debitor sum*: sed rudes, & indocti res spirituales, & purè intelligibiles non possunt cognoscere secundum se, sed solum per similitudines rerum corporalium; ergo sacra Scriptura debuit proponere res spirituales, & purè intelligibiles sub similitudine rerum corporalium. Ideo 2. Olee Deus dicit: *Ego visionem multiplicavi eis, & per manus Prophetarum assimilatus sum*: hoc est per varias metaphoras, & similitudines expressus sum.

6. Ad 1. distinguo maiorem; sacra doctrina cum sit scientia suprema, non debet vti ijs, quorum vsus est proprius disciplinæ infimæ, eo pacto, quo eorum vsus est proprius disciplinæ infimæ, concedo; alio pacto, quo eorum vsus non est proprius disciplinæ infimæ, nego; & distinguo minorem: vsus metaphorarum purè propter delectabilem repræsentationem est proprius Poeticæ, concedo; propter necessitatem, & utilitatem, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Sacra doctrina vtitur metaphoris non propter puram delectabilem repræsentationem, quo pacto vsus metaphorarum est proprius Poeticæ, sed propter necessitatem, & utilitatem, vt explicatum est; adeoque sacra doctrina metaphoris, & similitudinibus vtitur alio modo, ac illis vtatur Poetica.

7. Ad 2. distinguo maiorem: scientia ordinata ad manifestationem veritatis, non debet vti ijs, quibus veritas ita occultatur, vt non appareat, prout oportet, & quibus oportet, concedo; quibus veritas ita occultatur, vt appareat, prout oportet, & quibus oportet, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. In Scripturis per similitudines, & metaphoras veritas rerum spiritualium

occultatur ita, ut appareat prout oportet, & quibus oportet, ut patet ex auctoritate S. Dionysij citati in textu, & occultetur infidelibus, quibus debet occultari, iuxta illud Matth. 7. *Nolite sanctum dare canibus*, ne irrideant mysteria fidei. Ipsa etiam aliqualis occultatio veritatis utilis est ad exercitium studiosorum, ut nimirum in eruendis veritatibus occultis fructuosè sese exercent.

8. Ad 3. distinguo maiorem: si sacra Scriptura deberet uti metaphoris, deberet uti metaphoris desumptis ex rebus sublimioribus, si ex alio capite non esset convenientius metaphoras desumi ex rebus vilioribus, concedo: si ex alio capite sit convenientius metaphoras desumi ex vilioribus, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Licet naturæ sublimiores sint Deo similiores, adeoque ex hoc capite magis aptæ ad exprimenda diuina, tamen, ut docet S. Dionysius cap. 2. de Cœlesti Hier. ex tribus alijs capitibus fuit convenientius, ut metaphoræ, ac similitudines ad exprimenda diuina desumerentur ex rebus vilioribus. Prima ratio est, quia si Scriptura Deum significaret metaphoricis nominibus corporum nobiliorum, puta Solis &c. esset periculum, ne rudes putarent Deum non metaphoricè, sed propriè vocari his nominibus, adeoque verè esse Solem: at cum Deus vocatur nominibus rerum vilium, puta agni, vitis &c. non est periculum, quod quis putet Deum verè, & propriè esse agnum, aut vitem. Secunda ratio est, quia Deus melius cognoscitur via negatiua, dicendo quid non sit, & quod est infinitè dissimilis omnibus creatis, quam via affirmatiua, dicendo quid sit, & quod est similis aliquibus creatis; sed cum cognoscitur per res viles, magis cognoscimus, quod est infinitè supra illa, quam cum illum cognoscimus per res sublimes; ergo &c. Tertia ratio est, quia Deus debet significari per nomina, per quæ magis occultatur indignis; sed magis occultatur indignis, dum significatur metaphoricè per nomina rerum viliorum: ergo &c.

QVÆSTIO XIII.

Utrum sacra Scriptura sub vna littera habeat plures sensus.

S. Th. q. 1. art. 10.

1. **V**idetur sacra Scriptura non debere sub eadem littera, & sub iisdem verbis habere plures sensus: primo quia sacra Scriptura debet esse efficax ad argumentandum, & ad ostendendam veritatem sine vlla fallacia; sed si haberet plures sensus, non esset efficax ad hoc: nam Scriptura habens plures sensus parit confusionem, & ex ea fiunt argumentationes fallaces, & captiosæ, ideoque plures fallaciæ fundantur in oratione mul-

tiplici, hoc est habente plures sensus: ergo.

2. Secundò Sanctus Augustinus lib. de utilitate credendi dicit sacram Scripturam veteris testamenti quadrifariam tradi: nimirum secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, & secundum allegoriam; sed isti quatuor modi non coincidunt cum quatuor sensibus, qui communiter assignantur: ergo mala est communis assignatio quatuor sensuum.

3. Tertiò Scripturæ habent etiam sensum parabolicum; sed sensus parabolicus non continetur in vilo ex quatuor sensibus communiter assignatis: ergo &c.

4. Respondeo cum Sancto Thoma per tres conclusiones. Prima conclusio est: sacra Scriptura sub vna littera habet plures sensus, nimirum literalem, & mysticum, seu spiritualem.

5. Probat: nam Deus, qui est auctor sacra Scripturæ, est adeo potens, & sapiens, ut non solum possit voces ita ordinare, ac disponere, ut significant aliquas res, sed etiam possit res per voces significatas ita ordinare, & disponere, ut significant alias res: ergo non est mirum, quod de factis & vocibus, quibus utitur in Scripturis, ita ordinauerit, ut significant quasdam res, & res vocibus significatas ita ordinauerit, ut significant alias res; sed prima significatio, in qua per voces significantur quasdam res, est historica, seu literalis: secunda, in qua per res significantur aliæ res: dicitur mystica, seu spiritualis: ergo &c. Ratio, quare secunda significatio dicatur mystica est, quia mysticum dicitur aliquod arcanum intus latens: sed secunda significatio, qua res narratæ significant alias res, est arcana, & latens intra primam significationem: ergo &c. Ratio, quare dicatur spiritualis, est, quia sicut anima, & spiritus latet intra corpus, sic hæc secunda significatio latet intra primam significationem.

6. Inferitur, quid sit sensus literalis, & quid mysticus. Sensus literalis, seu historicus est, quem Spiritus Sanctus per verba sub propria, siue vstrata, siue metaphorica significatione, primum significare voluit. Hinc sequitur sensus metaphoricos primum per voces significatos esse literales. Ex gr. cum Christus dicit, *ego sum vitis*, sensus literalis primum significatus non est, quod Christus propriè sit vitis, siquidem hoc est falsum, adeoque non significatum à Spiritu Sancto; sed quod Christus habeat certam proportionem, & similitudinem cum vite. Sensus mysticus est, qui nec propriè, nec metaphoricè vocibus proximè significatur, sed sub rebus significatis per voces, quasi sub figura continetur. Exempli gratia, ut explicat Apostolus ad Galatas 4. dum Genes. 16. & 21. narratur, quod Abraham duos filios habuit, alterum de ancilla, alterum de libera, in sensu literali significatur, quæ spectant ad Isaac, & Imaelem,

in

in sensu mystico significantur duo testamen-
ta.

7. Secunda conclusio est: nulla Scriptura non habens auctorem Deum potest vniuersaliter habere duos sensus, eo pacto, quo habet sacra Scriptura. Probatur: nam sacra Scriptura ita per voces significat innumeras historias, leges, aliasque res spectantes ad populum Iudaicum, ut tales historiae, leges, ac res sint in ipsa sui positione ordinatae, ac factae ad significanda ea, quae spectant ad Christum, & populum Christianum, ac quae post multa saecula erant implenda; sed procul dubio solus Deus potuit ponere tam multa spectantia ad vnum populum, illaque ordinare ad significanda quae post multa saecula erant in alio populo implenda; ergo. Ideo Gregorius 20. Moral. cap. 1. dicit, *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis more transcendit, quia vno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

8. Quæri potest, an aliqua Scriptura purè humana habere possit duos sensus, alterum literalem, alterum quodammodo mysticum?

9. Respondeo affirmatiuè. Probatur, & explicatur. Potest Tyrannus ad significandum se amputaturum capita ciuium potentiorum in campo frumenti amputare altiores spicas, ac deinde scribere id, quod fecit; sed in hoc casu scriptura illa haberet duplicem sensum, alterum literalem, quo per voces significaretur amputatio spicarum altiorum, alterum quodammodo mysticum, quo per amputationem spicarum altiorum significaretur occiso potentiorum ciuium post aliquod tempus faciendae; ergo. At nulla Scriptura, quae Deum non habeat auctorem, potest continere innumera, certa quadam serie spectantia ad vnum populum, quae fuerint scripta, & facta ad significanda alia innumera spectantia ad alium populum, quae post plura saecula sint implenda. Ideo benè dicit Sanctus Thomas, solam Scripturam diuinitus inspiratam posse habere duos sensus, eo pacto, quo habet sacra Scriptura, licet non neget scripturam purè humanam aliquo pacto posse habere plures sensus.

10. Tertia conclusio est: sensus mysticus diuiditur in tres, nimirum in allegoricum, tropologicum, seu morale, & anagogicum. Probatur: nam ut dicit Apostolus ad Heb. 7. lex vetus est figura nouae; sed cum aliquid spectans ad legem veterem, & ad populum Iudaicum, significat quae spectant ad legem nouam, & ad populum Christianum, dicitur sensus allegoricus; ergo aliquis sensus mysticus est allegoricus. Rursus quae facta sunt in Christo, ut capite, & in ijs, quae significant Christum, significant ea, quae facere debemus nos, qui sumus membra Christi: ex: gr. crucifixio, & mors Christi significat peccatum in nobis debere crucifigi, ac mori per perfectam vitae mutationem, ut docet Apostolus ad Coloss. 3; sed cum significantur quae nos facere

debemus, adeoque spectant ad mores, dicitur sensus tropologicus, seu moralis; ergo aliquis sensus mysticus est moralis. Tertiò demum, ut docet Sanctus Dionysius de Caelesti Hierarchia cap. 5. noua lex est figura futurae gloriae; sed cum significatur aliquid spectans ad futuram gloriam dicitur sensus anagogicus; ergo aliquis sensus mysticus est anagogicus. Omnes quatuor sensus, literalem nimirum, allegoricum, morale, & anagogicum, Apostolus ad Galat. 4. inuenit in narratione, qua Genes. 26. 21. dicitur Abraham habuisse duos filios, alterum de ancilla, alterum de libera &c. Duo enim filij Abraham in sensu literali sunt Isaac, & Ismael; in sensu allegorico sunt duo testamenta; in sensu morali sunt caro, & spiritus; in sensu anagogico sunt Hierusalem terrena, quae seruit, & Hierusalem Caelestis, quae verè est libera.

11. Quarta conclusio est: non est inconueniens, ut idem locus Scripturae habeat plures sensus literales, ita ut illos auctor Scripturae primo per verba significare intenderit, ut docet Augustinus lib. 12. Confess. cap. 18. 19. 20. 24. & 32.

12. Probatur: nam Deus cum suo intellectu comprehendat omnia, videt etiam omnes sensus, quos verba Scripturae possunt habere, & in quibus de facto sunt verificanda; ergo cum verba possunt immediatè habere plures sensus contextui consonos, & in singulis verificantur, non est inconueniens, ut Deus omnes intenderit, & ut omnes sacro Scriptori inspirauerit, adeoque ut sæpè idem locus Scripturae habeat plures sensus literales. Ex: gr. probabile est, quod Isaia cap. 53. per illa verba: *Generationem eius quis enarrabit?* locutus fuerit ad literam tum de generatione temporali, qua Christus in tempore genitus est ex Matre Virgine, tum de aeterna, qua ab aeterno generatur à Patre. Videri potest Vasquez 1. p. disput. 17. & 18. vbi contrarium opinatur, ac docet Scripturam nunquam habere plures sensus literales; & disp. 14. vbi agit de sensu accommodatio.

13. Ad 1. distinguo minorem: si Scriptura haberet plures sensus non subordinatos, & non fundatos in vno literali, de quo potest sufficienter constare, non esset efficax ad ostendam veritatem, & ad arguendum sine fallacia, transeat: si haberet plures sensus fundatos in vno præcipuo, nego; & nego consequentiam. Ad probationem, distinguo eodem pacto antecedens. Scriptura est efficax ad argumentandū, & ad ostendendas plerasque veritates necessarias ad fidem, quia ex ijs locis Scripturae, in quibus clarè, & literaliter continentur veritates ad fidem necessariae, possunt duci argumenta efficacia ad illas ostendendas. Ex locis verò, in quibus continetur mysticè, aut allegoricè, vel tropologicè, non potest trahi argumentum efficax ad illas probandas, ut docet Augustinus in Epistola contra Vincentium Donatistam; & similiter non potest duci efficax

cax argumentum ex iis locis, in quibus continentur literaliter, sed non clarè. Iam multiplicitas sensuum non parit confusionem, quia sensus mystici non fundantur in eo, quod verba sint æquiuoca, vel ambigua, sed in eo, quod res significatæ per verba significant alias res: sed multiplicitas sensuum tunc solum parit confusionem, & dat occasionem fallacijs, cum fundatur in eo, quod verba sint æquiuoca, vel ambigua; ergo. Licet verò aliquis locus Scripturæ habeat ambiguitatem quoad sensum literalem, tamen si est de veritate necessaria ad fidem, talis veritas plerumque in alio loco Scripturæ dicitur sine ambiguitate, ac præterea Ecclesia habet auctoritatem infallibilem explicandi loca Scripturæ, quæ ex se videntur ambigua.

14. Ad 2. Expositiones, per quas sacra Scripturæ explicantur secundum historiam, secundum ætiologiam, & secundum analogiam, reducuntur ad sensum literalem. Nam ut ipse Augustinus dicit, expositio secundum historiam est, cum simpliciter aliquid proponitur, expositio secundum ætiologiam est, cum causa dicti assignatur: ex: gr. legem, in qua Moyses dedit licentiam repudiandi uxorem, Christus Matth. 19. explicauit secundum ætiologiam, cum causam attulit, dicens, quod Moyses dedit talem licentiam, propter duritiam cordis ipsorum. Expositio secundum analogiam est, cum ostenditur veritatem vnius Scripturæ non repugnare veritati alterius; sed seu aliquid simpliciter proponatur, seu causa dicti assignetur, seu veritas vnius Scripturæ ostendatur non esse contraria alijs, affertur sensus literalis; ergo tres isti modi exponendi spectant ad sensum literalem. Nomine allegorice, quam Augustinus ponit quarto loco, comprehendit omnes sensus mysticos, & spirituales. Hugo de Sancto Victore lib. 3. suarum sententiarum assignans tres tantum sensus sacra Scripturæ, nimirum historicum, tropologicum, & allegoricum, sub sensu allegorico comprehendit anagogicum.

15. Ad 3. Nego minorem, ac dico, quod sensus parabolicus continetur in literali. Cum enim verba aliquid significant propriè, aliquid figuratiuè, ut in Metaphoris, & parabolis, verba ponuntur, non ad significandam figuram, sed figuratum: ex: gr. cum Scriptura nominat brachium Dei, nomine brachij significat omnipotentiam, quæ figuratur per brachium. Hinc patet, quo pacto Scripturæ in sensu literali nunquam subest falsum, ex: gr. quo pacto cum dicit Deum aliquid fecisse brachio, non dicat falsum. Dicendum, quod non dicit falsum, quia non significat Deum fecisse aliquid brachio propriè dicto, hoc enim esset falsum, sed solum significat Deum aliquid fecisse omnipotentia, quæ per brachium figuratur.

TRACTATUS II.

De existentia, essentia, & attributis Dei.



RÆMISSA quæstione præmiali, incipit Sanctus Thomas agere de ipso Deo, qui est primum subiectum Theologiæ: & quæstione 2. agit de diuina existentia, & examinat, an Deus sit, & utrum diuina existentia sit per se nota, vel demonstretur. Quæstionibus sequentibus vsque ad 11. examinat, quid Deus sit, vel potius quid non sit, ac disputat de essentia, & attributis Dei, præsertim negatiuis; ac quæstione 3. agit de diuina simplicitate: Quæstione 4. de diuina perfectione: Quæstione 5. & 6. de diuina bonitate: Quæstione 7. de diuina infinitate: Quæstione 8. de existentia Dei in rebus: Quæstione 9. de diuina immutabilitate: Quæstione 10. de diuina æternitate: Quæstione 11. de Vnitate Dei. De his cum Sancto Thoma agemus etiam nos, sed ordine aliquantulum immutato. Postquam enim quæstione 14. 15. & 16. egerimus de diuina existentia, Quæstione 17. agemus de diuina vnitatem: Quæstione 18. agemus de diuina perfectione, bonitate, & infinitate: Quæstione 19. de diuina immutabilitate: Quæstione 20. de diuina æternitate: Quæstione 21. agemus de diuina immensitate, eiusque præsentia in rebus: Quæstione 22. agemus de diuina simplicitate, immaterialitate, & identitate essentia diuinæ cum omnibus perfectionibus simpliciter simplicibus.

QVÆSTIO XIV.

Virum sit per se notum Deum esse.

S. Th. q. 2. art. 1.

1. **V**idetur esse per se notum Deum esse, primò quia quod est naturaliter notum, est per se notum; sed est naturaliter notum dari Deum; ergo &c. Probatur minor: Damascenus enim lib. 1. de Fide c. 1. dicit, *Nemo est mortalium, cui non hoc adeo naturaliter instum sit, ut Deum esse perspectum habeat.* Hieronymus in Epistolam ad Galatas in illud cap. 1. *Cum autem placuit ei:* dicit: *Ex quo perspicuum est omnibus natura Dei inesse notitiam.* Ex Æthnicis etiam Tullius lib. 1. de natura Deorum dicit: *Quæ enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina, anticipationem quamdam Deorum?*

2. Secundo omnes homines naturaliter inclinantur ad inuocandam, & colendam aliquam

quam Deitatem; sed non naturaliter inclinatur ad inuocationem, & cultum Deitatis, nisi esset per se notum dari aliquam Deitatem; ergo &c.

3. Tertiò illud est per se, & ex terminis notum, quod perceptis terminis, nemo potest negare, quin eo ipso sibi contradicat; sed perceptis terminis, nemo potest negare Deum, existere, quin sibi contradicat; ergo &c. Probatur minor; nam nomine Dei intelligimus ens necessariò existens; ens quo melius excogitari non potest; ipsam essentiam veritatis, iuxta illud Ioann. 14. *Ego sum via, veritas, & vita &c.*; sed qui negat hæc existere, eo ipso sibi contradicit; ergo &c. Probatur minor: qui enim dicit *ens necessariò existens non existit*, eo ipso dicit, *ens necessariò existens non est necessariò existens*: qui dicit *ens*, quo melius excogitari non potest, non existit, cum manifestè videat, melius esse quod existit à parte rei, quam quod non existit à parte rei, eo ipso dicit, *ens* quo melius excogitari non potest tale esse, vt illo melius excogitari possit. Demum qui dicit: *non datur essentia veritatis*, dicit verum esse, quod non datur essentia veritatis; sed qui dicit aliquid esse verum, dicit dari essentiam veritatis, eo pacto, quo dicens aliquid esse album, dicit dari essentiam albedinis; ergo &c.

4. Respondeo Anselmum in lib. de Insuperante, & in Prologo cap. 3. & alibi docuisse, nobis etiam viatoribus esse ita per se notum dari Deum, vt nemo negare possit Deum esse, si concipiat, quid Dei nomine significetur, ac proinde insipientem, dum in corde suo dixit, *non est Deus*, non cogitasse rem ipsam, quæ est Deus, sed vocis tantum conceptum habuisse. Anselmum secuti sunt Agidius in 1. dist. 3. quæst. 2. Albertus in summa 1. part. quæst. 17. Lyranus in illud Exodi cap. 3. *Nescio Dominum, & Israel non dimittam*, Abulensis in idem caput, quæst. 2. & alij. Idem ex antiquis Philosophis videtur docuisse Epicurus, laudatus à Tullio lib. 1. de natura Deorum. Contra hanc opinionem S. Thomas hac quæst. 2. art. 1. docet istam propositionem, *Deus est*, esse per se notam secundum se, ac Beatis Deum videntibus, sed non esse per se notam nobis viatoribus, ac S. Thomam sequuntur Caietanus, Capreolus, Ferrariensis, alijque communiter. Scotus tamen in 1. dist. 2. quæst. 2. licet fateatur cum Sancto Thoma viatoribus non esse per se notum dari Deum, addit propositionem per se notam frustra distingui in per se notam secundum se, & per se notam nobis. Citat hos Auctores Valquez hic 1. par. disp. 19. cap. 1. & 2.

5. Dicendum primò cum Sancto Thoma, alijsque communiter contra Scotum: Hæc propositio *Deus est*, est per se nota secundum se. Probatur: propositio enim secundum se nota est, cuius prædicatum conuenit subiecto immediatè ratione ipsius subiecti, ita vt non sit alia ratio media, cur conueniat subiecto;

sed prædicatum existendi conuenit Deo præcisè, quia Deus est Deus, ita vt nulla ratio sit, propter quam Deus existat, nisi ipse Deus, alioquin Deus haberet causam, & non esset à se; ergo &c.

6. Dicendum secundò: nulla propositio, per quam affirmetur creaturam esse, est per se nota secundum se. Probatur: nam nulla propositio, in qua prædicatum conuenit subiecto propter aliquid distinctum, & medium inter prædicatum, & subiectum, est per se nota secundum se; siquidem ly *per se* in præsentia excludit rationem mediam inter prædicatum, & subiectum; sed cuilibet creaturæ prædicatum existendi conuenit propter rationem, & medium distinctum à prædicato, & subiecto, puta propter causam dantem creaturæ existentiam; ergo &c.

7. Dicendum tertio: Hæc propositio *Deus est*, non est per se nota nobis pro statu præsentis, in quo Deum cognoscimus abstractiue per speculum, & in ænigmate, sed est per se nota, Beatis, qui vident Deum intuitiue, & quidditatiue. Probatur, nam propositio per se nota nobis pro statu huius vitæ est, cuius terminos possumus ita apprehendere, vt præcisè ex apprehensione terminorum sine vilo medio determinemur ad affirmandum, vel negandum prædicatum de subiecto: exempli gratia hæc propositio: *Omne totum est maius parte*, est per se nota nobis, quia præcisè ex apprehensione totius ac partis determinamur ad affirmandum, quod totum est maius parte; sed pro statu præsentis apprehendimus Deum ita imperfectè, vt ex præcisà apprehensione Dei non determinemur ad dicendum *Deus est*, vt patet experientia, sed ad hoc dicendum indigemus medio desumpto ex creaturis, puta quod entia causata debent reduci ad aliquam primam causam incausata; ergo &c. Ratio igitur, cur Deum esse non sit nobis per se notum, est, quia imperfectè apprehendimus Deum. Sicut enim Deum apprehensiue cognoscimus non in se, sed in creaturis, sic determinamur ad Deum affirmandum non per se, sed per creaturas. Ex opposita ratione Beatis est per se notum dari Deum, quia Deum cognoscunt immediatè, & facie ad faciem.

8. Dicendum quartò: licet non sit per se notum dari Deum sub conceptu Dei, tamen est per se notum dari Deum sub conceptu conuertibili cum Deo, ita vt hæc conuertibilitas non sit per se nota, sed debeat demonstrari. Probatur: nam est per se notum necesse esse, vt quodlibet vel sit, vel non sit; dari sufficientiam ad hoc, vt sint omnia, quæ sunt &c.; sed hæc necessitas, vt quodlibet vel sit, vel non sit, & hæc sufficientia, vt dentur omnia, quæ de facto dantur, identificantur cum Deo, licet nobis non sit per se nota talis identitas, ideoque à multis negetur; ergo &c. Dum igitur cognoscimus, & affirmamus Deum sub conceptu veritatis necessariæ, sub conceptu beatitudinis &c. cognoscimus, & affirmamus Deum quasi per accidens, eo pacto, quo

videns venientem; qui est Petrus, sed non discernens illum esse Petrum, cognoscit Petrum per accidens.

9. Ad 1. nego maiorem. Vt aliquid sit naturaliter notum, non requiritur, vt sit per se notum ex terminis, sed sufficit, vt sit per se notum per discursum obuium; sed Deum dari est per se notum per discursum omnibus obuium; ergo. Scriptura igitur, ac Patres citati, dum insinuant vnicuique naturalem esse cognitionem Dei, id dicunt, non quia nobis sit per se notum dari Deum, siquidem expresse docent inuisibilia Dei per ea, quae facta sunt intellecta conspici, sed quia vnicuique per discursum obuium innotescit euidenter dari Deum.

10. Ad 2. Concedo maiorem, & nego minorem. Vt simus naturaliter inclinati ad inuocandam Deitatem, sufficit, vt sit notum per demonstrationem vnicuique obuiam dari Deitatem. Explicatur. Videnti picturam non est per se notum dari pictorem, sed innotescit per picturam, quam videt. Sed quia pictor euidentissime innotescit per demonstrationem obuiam, ideo videns pulcherrimam picturam naturaliter inclinatur ad magnificandum pictorem, & eius artem. Proportionaliter videnti mundum, per demonstrationem obuiam statim innotescit intellectus artifex, & Rector Mundi, ideoque naturaliter inclinatur ad colendum, & inuocandum talem intellectum, quem vocamus Deum.

10. Ad 3. Concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: nomine Dei intelligimus ens necessario existens signatè, & abstrahendo ab hoc, vtrum ens necessario existens sit aliquid in rerum natura, & a parte rei, an solum in apprehensione intellectus, concedo: intelligimus ens necessario existens exercitè, & determinando, quod ens necessario existens sit aliquid in rerum natura, & non solum in apprehensione intellectus, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Intellectus potest apprehendere non solum obiecta possibilis, & quae possunt esse exercitè in rerum natura, sed etiam obiecta impossibilia, & quae non possunt esse nisi signatè, hoc est obiectiue tantum in intellectu, puta alterum Deum; ergo potest etiam apprehendere obiecta, abstrahendo ab hoc, vtrum sint aliquid exercitè, ita vt sint possibilis, & possint habere esse in rerum natura, an sint aliquid tantum signatè, ita vt non possint esse in rerum natura, sed solum obiectiue in intellectu; sed nomina substituuntur apprehensionibus, & significant obiecta vt apprehensa; ergo nomina possunt significare obiecta, abstrahendo ab hoc, vtrum sint aliquid exercitè, an purè signatè. Porro cum intellectus de aliquo obiecto apprehenso, & nominato mouet questionem, *vtrum sit possibile, vel impossibile*, apprehendit, & nominat tale obiectum, abstrahendo ab hoc, vtrum sit ali-

quid exercitè, vel purè signatè. Ex gr. dum mouemus questionem, *vtrum corpus infinitum sit possibile*, nomine corporis infiniti significamus corpus infinitum, abstrahendo ab hoc, vtrum corpus infinitum sit aliquid exercitè, ita vt possit esse in rerum natura, an sit aliquid purè signatè, & obiectiue in intellectu; & si questionem resoluendo asserimus corpus infinitum esse impossibile, affirmamus corpus infinitum esse aliquid solum signatè, & obiectiue in intellectu, ita vt non possit esse exercitè in rerum natura. In casu nostro intellectus mouet questionem, vtrum Deus, hoc est ens necessario existens sit possibile, & existat, ac proinde sit aliquid exercitè an verò sit impossibile, ac proinde sit aliquid tantum signatè; ergo nomine Dei significatur ens necessario existens, abstrahendo ab hoc, an sit aliquid exercitè, vel tantum signatè, & obiectiue in intellectu; sed qui nomine Dei intelligit ens necessario existens, abstrahendo ab hoc, vtrum sit aliquid exercitè, vel tantum signatè, si dicat quod Deus non existit exercitè in rerum natura, non sibi formaliter contradicit; ergo Atheus potest negare Deum existere exercitè in rerum natura, absque eo quod sibi formaliter contradicat. Similiter, dum quaerimus, *vtrum Deus, hoc est ens, quo maius, & melius excogitari non potest, sit possibile, & existat*, abstrahimus a determinando, vtrum ens, quo maius, & melius excogitari non potest, sit aliquid exercitè, & in rerum natura, an solum signatè, & obiectiue in apprehensione, ac designatione intellectus; ergo dum Atheus negat ens, quo maius, & melius excogitari non potest, dari exercitè in rerum natura, & asserit quolibet ente in rerum natura existente, & possibili posse dari maius, ac melius, & melius in infinitum, non sibi formaliter contradicit. Dum quaerimus, vtrum Deus, hoc est prima veritas continens omnes veritates, sit possibilis, ac detur, abstrahimus a determinando, vtrum veritas continens omnes veritates sit aliquid exercitè, an tantum signatè, & obiectiue in intellectu; ergo dum Atheus negat Deum, hoc est primam veritatem exercitè dari, non sibi contradicit. Confirmatur responsio: nam simili argumento potest probari dari corpus necessario existens. Nam qui id negat dicit: *corpus, quod necessario existit, non existit*, ac proinde sibi formaliter contradicit. Dicendum, quod non sibi formaliter contradicit, quia dum nominat *corpus necessario existens*, abstrahit a determinando, vtrum corpus necessario existens sit aliquid exercitè, vel tantum signatè, & obiectiue in intellectu. Idem dic in casu nostro ad argumentum allatum, & ad alia similia argumenta. Videri potest Sanctus Thomas hoc artic. primo qu. 1. in respons. ad 2. & Caietanus in commentario.

11. Breuiter, & in idem recidit, nomine entis necessarij, de cuius existentia disputamus contra Atheos, intelligimus ens, quod si esset in rerum natura, necessario esset, ita vt non pos-

posset non esse; sed qui dicit: *non datur in rerum natura ens, quod si esset, necessario esset*, non sibi contradicit formaliter: ergo &c. Similiter nomine entis, quo melius excogitari non potest, intelligimus ens, quod si esset, haberet omnem perfectionem, & careret omni defectu, adeoque nihil eo melius excogitari posset; sed qui dicit, *non datur ens in rerum natura, quod si esset, tale esset, ut haberet omnes perfectiones, adeoque nihil eo melius posset excogitari*, non sibi contradicit formaliter: ergo &c. Demum nomine Dei intelligimus veritatem non qualemcunque, sed vniuersalem, & continentem in se omnes veritates particulares: sed qui dicit, *non datur ens, quod si esset, contineret in se omnes veritates particulares, immò datur veritas opposita consistens in hoc, quod non datur veritas illa vniuersalis*, non sibi formaliter contradicit: ergo &c.

QVÆSTIO XV.

Virum demonstretur euidenter dari Deum.

S. Th. q. 2. a. 2.

1. **V**idetur non demonstrari: primo, quia demonstratio euidenter est, quæ sic conuincit intellectum, ut negare non possit id, quod est demonstratum; sed negari potest, ac de facto negatur ab Atheis dari Deum, ideoque dicitur initio Psalmi 13. *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*: ergo.

2. Secundò omnis demonstratio, vel est à priori, hoc est per causam, vel à posteriori, hoc est per effectum; sed Dei existentia non potest demonstrari à priori per causam, cum Deus non habeat causam; neque à posteriori per effectum, siquidem effectus ut demonstret causam, debet esse proportionatus causæ; omnes autem effectus Dei, cum infinitè distent à Deo, sunt impropportionati Deo; ergo &c.

3. Tertio quod est de fide non est euidenter, siquidem ut docet Apostolus ad Hebræos 11. *Fides est argumentum non apparentium*, hoc est non euidentium; sed Deum dari est de fide; ergo &c.

4. Quarto videtur, quod etiam si demonstrari possit dari Deum, tamen non sit utile, asserre demonstrationes de Diuina existentia. Ut enim docet opinio satis recepta non possumus simul habere actum fidei, & actum scientiæ de eodem obiecto; sed demonstratio generat in nobis actum scientiæ, ideoque ab Aristotele primo post. t. 5. demonstratio definitur *Syllogismus scientialis, hoc est faciens scire*; ergo demonstratio impedit actum fidei multò meliorem actum scientiæ, ac proinde inutiliter affertur.

5. Respondeo, ac dico primò: demonstratur dari Deum demonstratione saltem moraliter euidente.

6. Probatur: nam nomine demonstrationis moraliter euidentis intelligimus illam, quæ ita conuincit intellectum, ut licet non omnino cogatur ad assensum, tamen non possit nisi insipienter, ac stultè negare id, quod demonstratur; sed tali demonstratione ostenditur dari Deum; ergo &c. Probatur minor ex scriptura. Primò enim initio Psalmi 13. habetur: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*; ergo insipienter negatur dari Deum. Secundò Sap. 13. initio: *Vani sunt homines, in quibus non subest scientia Dei, & de his, quæ videmus bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes cognouerunt, quis esset Artifex*. Vbi in versione latina habetur *Vani*, græcè habetur vox, quæ significat non solum vanos, sed etiam stultos, ut aduertit Cornelius à lapide in cōmentario eius loci; ergo Deum esse demonstratur ita, ut qui negant sint vani, & stulti.

7. Dicendum secundò: dari Deum demonstratur demonstratione etiam metaphysicè euidenti. Probatur: nam nomine demonstrationis metaphysicè euidentis intelligimus illam, in qua per principia euidentia veritas aliqua per se non notata demonstratur intellectui, & ponitur ob oculos mentis, ut manifestè videatur, adeoque intellectus necessitetur ad assensum; sed tali demonstratione ostenditur dari Deum; ergo &c. Probatur minor ex Apostolo ad Rom. 1. vbi loquens de sapientibus gentilium dicit: *Quod notum est Dei manifestum est in illis; Deus enim illis manifestauit. Inuisibilia enim Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius, & Diuinitas &c.* ergo per Apostolum inuisibilia Dei, cuiusque sempiterna virtus, & Diuinitas, quæ per se non sunt nota, per visibilia per se nota sapientibus gentilium manifestata sunt ita, ut intellectu conspexerint; sed demonstratio, qua ita aliquid manifestatur, ut intellectu conspiciatur, necessitat ad assensum; si quidem intellectus non potest non assentiri veritati, quam intellectam conspicit; ergo.

8. Dicendum tertio: licet demonstrationes diuinæ existentie, si penetrantur, necessitent ad assensum, tamen aliqui possunt voluntariè ita auertere oculos mentis à talibus demonstrationibus, ut non necessitentur ad assensum, sed possint insipienter negare Deum esse. Probatur: nam de facto *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*. Existimo tamen, quod aliquando etiam Atheis, & impijs demonstrationes ita manifestè occurrunt, ut velint, nolint, necessitentur ad affirmandum Deum, & ad illum timendum, eo pacto, quo ut dicitur Iac. 2. *Demonas credunt, & contremiscunt*, conuicti utique demonstrationibus. Existimo rursus, quod sicut nemo potest malè agere, nisi voluntariè claudat oculos mentis, ne penetret motiua non peccandi, iuxta illud Psalmi 35. *Noluit intelligere, ut bene ageret*; sic nemo potest negare dari Deum, nisi voluntariè auertat

F

oculos

oculos mentis à demonstrationibus: ideoque nemo potest nisi insipienter, & peccaminose negare, quod detur Deus.

9. Dicendum quarto: dari Deum demonstratur non à priori, sed à posteriori, & per effectus. Probatur: nam demonstratio à priori est, in qua res demonstratur per suam causam; demonstratio à posteriori est, per quam res demonstratur per effectum; sed Deus, cum causam non habeat, non potest demonstrari per causam, sed solum per effectus, hoc est per ea, quæ facta sunt; ergo &c.

10. Dices: definitio, ac descriptio rei reducit ad causam formalem; ergo demonstratio, qua per descriptionem Dei probatur Deum existere, est per causam formalem, & à priori; sed demonstrari potest Deum existere per definitionem, seu descriptionem, qua Deus definitur, *ens carens omni defectu, ens identificans secum omnes perfectiones simpliciter simpliciter*; ergo demonstrari potest Deum existere demonstratione à priori. Probatur antecedens assumptum, asserendo tales demonstrationes. Prima est: carere omni defectu bonum est; sed non est bonum esse chimeram; ergo carere omni defectu non est chimera; ergo possibile est ens carens omni defectu; sed si est possibile, existit actu: si enim non existeret actu, haberet maximum defectum, hoc est carentiam existentiae; ergo datur ens carens omni defectu, ac proinde datur Deus. Secunda demonstratio est: perfectio ex sua ratione præcisè non excludit identitatem cum alia perfectione; ergo omnes perfectiones possunt identificari; ergo possibile est ens identificans secum omnes perfectiones; sed si est possibile, datur: nam eo ipso, quod non daretur, dari non posset, siquidem non posset produci ab ente non identificante secum omnes perfectiones, quod solum daretur; ergo datur ens identificans secum omnes perfectiones, ac proinde datur Deus.

11. Respondeo has, & similes demonstrationes mihi non videri evidentes, ac videri includere petitionem principij. Quæstio enim cum Atheis est, utrum Deus, siue ens necessarius existens, ens carens omni defectu, ens identificans secum omnes perfectiones, ens à se &c. sit aliquid tantum signatum, & existens solum obiectivè in apprehensione nostri intellectus, an sit aliquid exercitè, & habens esse à parte rei, & in rerum natura, ac proinde dum sine probatione assumitur, aut supponitur, quod hæc sint aliquid non purè signatum, sed exercitum, petitur principium; sed in allatis demonstrationibus assumitur, aut supponitur, quod carere defectu sit aliquid exercitum, & non purè signatum; ergo petitur principium. Probatur assumptum: dum enim in prima demonstratione assumitur, quod *carere defectu bonum est*, Atheus distinguit: carere defectu bonum est, si sit aliquid purè signatum, negat: si sit aliquid exercitum, concedit; sed negat suppositum, quod carere defectu sit ali-

quid exercitum, & in rerum natura; nam de hoc ipso est controuersia; ergo dum supponitur, quod sit aliquid exercitè, supponitur id, de quo est controuersia, & sic petitur principium. Similiter dum in secunda demonstratione assumitur: *perfectio ex sua ratione præcisè non excludit aliam perfectionem*, Atheus distinguit: perfectio ex sua ratione præcisè non excludit signatè aliam perfectionem, concedit; non excludit exercitè, & à parte rei, negat. Controuersia est, utrum omnes perfectiones possint identificari inter se, an verò aliquæ non possint identificari, & sic repugnet ens, in quo omnes perfectiones identificentur; ergo dum assumitur, quod perfectio ex sua ratione non excludat exercitè, & à parte rei quamlibet aliam perfectionem, petitur principium. Si autem assumitur solum, quod perfectio præcisè considerata non excludit aliam perfectionem signatè, & in apprehensione nostri intellectus, assumitur verum, sed non sequitur, quod exercitè, & à parte rei non excludat aliam perfectionem, ac proinde demonstratio non procedit. Propter has rationes non libet uti istis demonstrationibus per causam formalem, sicut ipsi non vsi sunt Aristoteles, & Sanctus Thomas, sed solum utar demonstrationibus à posteriori, quibus ex effectibus creatis, & præsertim ex vniuerso, probatur dari Deum. Non tamen allatas demonstrationes à priori positivè reprobō.

12. Ex locis scripturæ allatis num. 7. inferitur primò existentiam Dei euidenter innotescere ita, ut intellectu conspiciatur. Secundò inferitur, quod non innotescit per se, sed per creaturas, tanquam per medium, adeoque non est per se nota nobis, sed demonstrari debet à posteriori per effectus. Tertio quod medium ad Deum demonstrandum est, quia mundus, eiusque pulchritudo, & ordo non potest esse, nisi ab Artifice sapientissimo, ideoque Sapient. 13. dicuntur *vani, quibus non subest scientia Dei, neque operibus attendentes cognouerunt, quis esset Artifex*, & infra num. 5. additur *à magnitudine speciei, & creatura cognoscibiliter poterat creator horum videri*. Hæc autem demonstratio affertur quæst. sequenti.

13. Ad 1. Distinguo maiorem: demonstratio evidens est, quæ ita convincit intellectum, ut dum demonstrationi attendit, eamque penetrat, non possit negare id, quod demonstratur, concedo: ut dum auertit mentem à demonstratione, eamque non penetrat, non possit negare id, quod demonstratur, nego: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad demonstrationem sufficit, ut dum consideratur, & penetratur, convincat intellectum, ita ut non possit negare id, quod demonstratur; sed demonstrationes diuinæ existentiae hoc habent, ut dictum est; ergo &c.

14. Ad 2. Concedo maiorem, & nego minorem, ac dico Deum demonstrari à posteriori, & per effectus. Dum opponitur: effectus

Aut ut demonstret causam, debet esse proportionatus causæ, distinguo: debet esse proportionatus proportioni indistantiæ, nego; proportioni dependentiæ, qua non possit esse, nisi pendeat à tali causa, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ut effectus Dei demonstrent Deum, non requiritur, ut habeant cum Deo proportionem indistantiæ, per quam non distent à Deo infinite, sed sufficit, ut habeant proportionem essentialis dependentiæ, per quam esse non possint, nisi dependenter à Deo, tanquam à prima causa, & primo intellectu ordinante, & ut possint hanc dependentiam manifestare; sed talem proportionem dependentiæ mundus habet, & potest manifestare; ergo &c.

15. Ad 3. Distinguo maiorem: quod est de fide, non est evidens, dum creditur per fidem, concedo: non est evidens, dum actu non creditur per fidem, & sub alia ratione, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Quod est de fide, dum creditur per actum fidei, non est evidens; at alio tempore, quo non creditur, potest esse evidens. Dum ergo per actum fidei credimus Deum esse, non possumus habere actualem evidentiam, & demonstrationem de divina existentia: alio tempore, quo non exercemus actum fidei circa divinam existentiam, possumus habere evidentiam, & demonstrationem de divina existentia. Rursum dum habemus evidentiam de divina existentia sub vna ratione, non possumus illam credere sub eadem ratione, at possumus illam credere sub alia ratione, secundum quam non est evidens: e.g. dum habemus evidentiam, quod Deus est, possumus credere, quod est Deus Pater omnipotens, Creator Coeli, & Terræ: de Deo autem sub ratione Patris omnipotentis non habemus evidentiam. Addo Scorum, & plures alios auctores concedere, quod eodem tempore possumus de eodem subiecto materiali habere evidentiam, & illud credere per actum fidei. Sed hæc magis explicabuntur in tractatu de fide.

15. Ad 4. Distinguo maiorem: non possumus de eodem subiecto habere actum fidei, & actum scientiæ sub eadem ratione, transeat: sub diversa ratione, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Ex dictis numero 14. in eodem instanti possumus evidenter scire Deum esse sub vna ratione, & credere Deum esse sub alia ratione, puta sub ratione Patris omnipotentis; ergo demonstratio causans scientiam, per quam scimus Deum esse, non impedit actum fidei, qua credimus esse Deum Patrem omnipotentem, prout ponitur in Symbolo fidei.

QVÆSTIO XVI.

Utrum à posteriori, & ex effectibus demonstretur Deum esse in sensu, in quo negatur ab Atheis.

S.Th. q. 2. a. 3.

1. **P**rimò videtur ex effectibus, qui sunt in Mundo, potius probari Deum non esse. In mundo enim sunt multa mala; sed si Deus esset, nullum daretur malum; ergo Deus non est. Probatur minor: vnum enim contrarium si sit infinitum, impedit ne sit aliud contrarium: e.g. si daretur aliquid infinite calidum, faceret, ut non daretur vllum frigus; sed bonum est contrarium malo; ergo si daretur Deus, qui esset infinitum bonum, nullum daretur malum.

2. Secundò videtur ex effectibus non demonstrari Deum esse. Omnes enim effectus, sunt purè naturales, vel voluntarij; sed omnes effectus naturales possunt causari à natura, omnes effectus voluntarij possunt causari ab hominibus, vel Angelis, qui operantur per voluntatem; ergo ex effectibus non probatur dari Deum, hoc est causam distinctam à natura, ab hominibus, & Angelis.

3. Tertiò præcipua demonstratio de divina existentia est: omne quod producit, ab alio producit, & non potest procedi in infinitum in producentibus, absque eo quod perveniat ad primum producentem, quod proinde debet esse improductum; ergo datur primum producentem improductum, quod est Deus; sed hæc demonstratio non est evidens; ergo &c. Probatur minor: primò enim dici potest, quod sistitur in duobus se mutuo producentibus per mutuam causalitatem, quæ in multorum sententia non repugnat etiam in eodem genere causæ efficientis. Secundò dici potest non repugnare processum in infinitum in producentibus, eo pacto, quo Aristoteles docuit mundum, & generationes fuisse ab æterno, itaut ego genitus fuero à meo patre, qui fuit genitus à meo ayo, & sic in infinitum, absque eo quod perveniat ad vllum generans ingenitum.

4. Quartò neque est evidens demonstratio qua arguitur: omne contingens, adeoque potens esse, vel non esse, determinatur ad existendum ab aliquo alio, quod si est contingens ab alio determinatur; sed non potest dari processus in infinitum in determinantibus; ergo datur aliquid, quod ita existit, ut à nullo alio determinetur ad existendum, adeoque non est contingens, sed necessarium, quod appellamus Deum: sed etiam ad hanc demonstrationem dici potest sisti in duobus se mutuo determinantibus ad existendum, ac non repugnare processum in infinitum; ergo &c.

5. Quintò etiam si allata demonstrationes

F 2

fiat

sint evidentes, tamen nihil probant, quod non vltro concedatur ab Atheis. Athei enim concedunt dari ens necessarium, & improductum, imò afferunt dari infinita entia, hoc est infinitas atomos necessarias, & improductas, mouentes se ipsas, ex quibus casu factus fuerit Mundus; ergo &c.

6. Sextò si cum Aristotele contra Atheos arguamus ex eo, quod omne, quod mouetur, ab alio mouetur, siquidem nihil potest adequatè mouere seipsum; ergo cum atomi moueantur, ab alio mouentur; sed non potest dari processus in infinitum in mouentibus; ergo debet dari primum mouens immobile, quod est Deus. Contra est, quia hic discursus non est evidens: siquidem neque est evidens, quod nihil possit adequatè mouere seipsum; neque est evidens, quod sibi non potest in duobus se mutuo; mouentibus; neque est evidens, quod non potest procedi in infinitum in mouentibus.

7. Respondeo, quod Athei, qui negant dari Deum, non negant dari aliquod ens incausatū, ab æterno, & necessario existens, imò concedunt dari infinitas atomos incausas, ab æterno, & necessario existentes, ex quarum casuali concursu factus fuerit Mundus. Solum igitur negant dari intellectū incausatū, ab æterno, & necessario existentem, qui fuerit prima causa Mundi, & totius ordinis, atque omnium morum, quique habeat providentiam rerum humanarum, & sit summè colendus; ergo contra atheos demonstrandum est dari Deum, nomine Dei intelligendo talem intellectum. Ut igitur demonstramus Deum in hoc sensu.

8. Dicendum primò: Mundus visibilis, & corporeus non potest esse à se, nec potest esse causatus ex fortuito atomorum, seu corpusculorum concursu, sed debet esse factus ab aliquo intellectu sapientissimo.

9. Probatur: nam multa carentia intellectu non possunt pulcherrimè, & optimè disponi à se ipsis, neque casu, neque ab vlla causa carente intellectu, ac non mota ab intellectu: e. g. quia in poematibus Homeri, & Virgilij innumeri characteres sunt pulcherrimè, & optimè dispositi, evidens est, quod tales characteres non sic disposuerunt se ipsos, nec sic sunt dispositi casu, vel à trunco, aut bestia, vel ab alia causa carente intellectu, ac non mota ab intellectu; sed Mundus constat ex innumerabilibus partibus, & corpusculis carentibus intellectu, multò melius dispositis, quam characteres sint dispositi in poematibus Virgilij, & Homeri, cum includat in se ipso etiam talia poemata, & causas eorum effectiuas; ergo saltem est æquè evidens, quod Mundus est factus, & ordinatus ab aliquo intellectu, ac quod poemata Homeri, & Virgilij sunt facta, & ordinata ab aliquo intellectu.

10. Confirmatur: nam qui contemplatur Leonem e. g. videt innumera corpuscula multo mirabilius disponi ad efficiendum corpus leonis, quam colores disponantur ad efficien-

dam picturam, quæ solum repræsentat exteriorem leonis apparentiam; sed videntes picturam leonis dubitare non possumus, quin colores ita fuerint dispositi ab intellectu alicuius Artificis: ergo videntes corpus leonis dubitare non possumus, quin innumera corpuscula sint sic disposita ab intellectu alicuius Artificis; sed Mundus cum contineat leonem, & alia innumera pulchriora leone, non minus sapienter est dispositus, quam leo; ergo dubitari non potest, quin sit sic dispositus, & ordinatus ab aliquo intellectu sapientissimo. Hoc argumentum est ita evidens, ut Aristoteles dixerit, illos, qui asseuerarunt causam Mundi non esse intellectum, locutos fuisse, ut ebrios, Anaxagoram autem, qui dixit causam Mundi esse intellectum, loquutum fuisse ut sobrium. Verba Aristotelis 1. Metaphysicæ cap. 4. sunt. Quapropter qui ut in animalibus ita in natura intellectum esse causam Mundi, totiusque ordinis dixerat, quasi sobrius comparatus ad antiquiores vana dicentes apparuit.

11. Obijciens primò: Mundus potest esse sic constitutus à natura.

12. Sed contra: nam si dicitur mundum, fuisse sic constitutum à natura atomorum, vel ab alia natura carente intellectu, hoc est absurdum, sicut est absurdum, quod poema Virgilij fuerit constitutum tanquam à prima causa efficiente à natura characterum carentium intellectu. Si verò dicitur mundum fuisse constitutum ab aliqua alia natura ordinante, quæ habeat intellectum, habemus intentionem.

13. Dices secundò: si innumeri tali lusorij per totam æternitatem infinitis vicibus temerè iacerentur, facerent omnes combinationes possibiles; sed iuxta positionem Atheorum innumera atomi per totam æternitatem volitarunt, & à casu fuerunt quodammodò iacta infinitis vicibus; ergo fecerunt omnes combinationes possibiles, ac proinde etiam hanc, ex qua de facto constat Mundus.

14. Sed contra: nam si innumeri tali cubici per totam æternitatem temerè iacerentur, facerent omnes combinationes possibiles fieri à casu, sed non facerent omnes combinationes possibiles fieri simpliciter; siquidem aliquæ sunt combinationes talorum possibiles fieri ab intellectu, non autem à casu: e. g. possibilis est combinatio, per quam tali innumerabiles disponantur ita, ut fiat templum Sancti Petri: hæc combinatio potest quidem fieri ab intellectu, non autem à casu, ideoque etiam si tali per totam æternitatem temerè iacerentur, nunquam facerent templum Sancti Petri. Si verò aliquis poterit dicat posse contingere, ut tali casu iacti disponerentur ita, ut semel efficerent templum Sancti Petri, saltem non potest contingere, ut si sint plures temerè proijcientes innumeros talos, vnus per multa annorum millia semper, aut plerumque efficiat templum Sancti Petri, alter semper aut plerumque efficiat templum Sancti Pauli, & sic efficiant

co-

eodem ordine omnia templa, palatia, atque ædificia Mundi; sed Mundus est opus multò mirabilius templo Sancti Petri, & præterea in Mundo equus semper, vel ferè semper generat equum, leo leonem, musca muscam, & hic ordo perseverat per plura annorum millia: leones autem, equi, muscæ, & quodlibet animalculum est opus multò admirabilius templo Sancti Petri, ut fatentur omnes, qui per anatomiam contemplantur structuram animalium; ergo etiam si atomi per totam æternitatem casu volitassent, nunquã potuissent fieri mundus: & præterea est impossibile, ut si atomi non moveatur, & ordinantur ab intellectu, muscæ semper, vel ferè semper generent muscas, leo leones &c.

15. Confirmatur: nam licet casus possit aliquando facere opus tale, quale faceret intellectus, non potest tamen per plura annorum millia semper, aut plerumque facere opera talia, qualia faceret intellectus: e.g. licet possit contingere, ut aliquis pingendi ignarus casu ita moveat penicillum, ut faciat picturam talem, qualem faceret pictor, tamen non potest pingendi ignarus casu movens penicillũ semper, vel ferè semper facere picturas, quales faceret pictor: sed animalia, & plantæ semper, vel plerumque fiunt, sicut fierent ab intellectu sapientissimo; ergo non fiunt casu, nec sine directione sapientissimi intellectus; ergo multò minùs ipse Mundus factus est, aut regitur casu: neque enim casus potest esse prima causa operis pulcherrimi continentis omnia, alia opera, & ex se destinati ad operandum, sicut operatur intellectus. Videri potest Aristoteles 2. Physicæ. 66. & 67. & primo de partibus animalium propè finem.

16. Quæres, utrum impossibilitas, ut casus operetur plerumque, sicut operatur intellectus, sit impossibilitas metaphysica, vel solum moralis?

17. Respondeo, quod est impossibilitas metaphysica, adeoque demonstratio diuinæ existentie in hac impossibilitate fundata est metaphysica, ac non solum moralis. Ratio est, quia quod est contra essentias, ac definitiones rerum, est impossibile metaphysicè: e.g. est impossibile metaphysicè, ut homo non sit animal rationale, quia cum homo definiatur *animal rationale*, est contra essentiam hominis, ut non sit animal rationale; sed essentia casus consistit in hoc, ut sit causa determinata ad plerumque operandum inordinate, & non eo pacto, quo operatur intellectus; ergo est contra essentiam casus, adeoque est impossibile metaphysicè, ut non sit determinatus ad plerumque operandum inordinate, & non eo pacto, quo operatur intellectus; sed effectus Mundi semper, aut plerumque fiunt ordinatissime, & sicut fierent ab intellectu; ergo impossibile est, ut fiant à casu, necessarium est, ut fiant ab intellectu.

18. Dicendum secundo: Mundus non solum est constitutus ab intellectu, sed etiam est

constitutus ab intellectu in actu secundo operante ex perfectissima cognitione, & idea operis, hoc est ipsius Mundi, & omnium, quæ fiunt in Mundo. Probatur, nam qui considerat poema Virgilij ex. gr. euidenter cognoscit illud fuisse compositum, ab intellectu non temerè mouente calamm, sed operante ex idea talis poematis; sed mundus est opus multò admirabilius poemate Virgilij; ergo dubitari non potest, quin sit factus ab intellectu operante ex cognitione, & idea mundi.

19. Hoc argumentum nos manuducit ad hoc, ut oculis mentis videamus intellectum, ex perfectissima idea quotidie facientem omnia opera naturæ. Quia enim plantæ dum producant plantas, & animalia dum generant animalia, non operantur ex intellectu, neque ex idea eorum, quæ faciunt, ex alia autem parte opificia plantarum, & animalium talia sunt, ut fieri non possint absque eo, quod ad ea concurrat intellectus operans ex perfecta talium operum cognitione, & idea, manuducimur ad hoc, ut euidenter cognoscamus dari aliquem intellectum, qui ad hæc, & alia opera concurrat ita, ut vratur causis carentibus intellectu tanquam instrumentis, eo pacto, quo poeta vratur calamo, & pictor penicillo. Ideo hoc argumento sæpè vratur Scriptura ad ostendendum diuinum intellectum, ac diuinam prouidentiam semper operari in cunctis operibus naturæ. Christus enim Matt. 6. & Luc. 12. agens de diuina prouidentia dicit: *Quis vestrum cogitans potest ad staturam suam adijcere cubitum vnum?* Vis argumenti est: hoc opus, ut staturæ hominis adijciatur cubitus altitudinis, seruata eadem proportionem partium, ita ut simul proportionaliter crescant omnia membra secundum omnes dimensiones, est tale, ut fieri non possit, nisi ab aliquo intellectu operante non temerè, sed ex idea perfectissima; & quia nos non habemus ideam talis operis, & nescimus, quo pacto fiat, ideo nemo nostrum cogitans potest adijcere staturæ suæ cubitum vnum; sed tale opus fit; ergo diuinus intellectus, & diuina prouidentia, nobis nihil de hoc cogitantibus, auget nos, & adijciens staturæ nostræ cubitum, vel palmum, facit, ut crescamus, seruata eadem partium proportionem. Simili argumento ex mirabili formatione hominis in vtero mater Machabæorum secundo Mach. c. 7. ascendit ad cognitionem euidentem diuini intellectus formantis hominem in vtero matris; ideoque filios alloquens dixit: *Nescia qualiter in vtero meo apparuistis. Neque enim ego spiritum, & vitam donavi vobis, & singulorum membra non ego ipsa compegi; sed enim Mundi Creator, qui formauit hominis natiuitatem.*

20. Dicendum tertio: Mundus est factus, & regitur ab intellectu habente prouidentiam rerum inferiorum, ac præsertim humanarum per leges, præmia, & pœnas.

21. Probatur: nam ex doctrina Boetij l. 4. de consolatione, prosa 6. & S. Thom. 1. parte quæst. 22. artic. 1. *Prouidentia est ratio ordinans*

res ad suos fines per media conuenientia; sed intellectus, qui facit opera naturæ, ordinat res etiam inferiores ad suos fines per media conuenientissima; ergo &c. Probatur minor: animalia enim habent pro fine vitam vegetatiuam, & sensitiuam; sed animalia ordinantur ad hos fines per media conuenientissima, idemque proportionaliter dicendum de plantis, ac de alijs entibus; ergo &c. Probatur minor; nam vita vegetatiua consistit in operationibus se nutriendi, ac generandi sibi similia; sed animalia ordinantur ad has operationes per media maximè conuenientia; ergo &c. Probatur minor; quia enim ad hoc, vt animalia se nutrant, & augeant, indigent alimento, quod debet esse delectabile, & præterea indigent vi discretiua, alimenti conuenientia à disconueniente, singulis animalibus prouisum est alimentum proportionatum, idque factum est ipsis delectabile, & unicuique data est vis discretiua alimentum proportionati ab improporcionado. Præterea animalibus datum est os, quo alimentum sumant, dens, quo diuidant, vt diuisum possint facilius concoquere, stomachus calidissimus, quo concoquant, & mutant in chylum, iecur, quo chylum conuertant in sanguinem; innumera venæ, per quas veluti per quosdam canales annona sanguinis, quæ est vltimum alimentum omnium partium, deferatur ad singulas partes: singula præterea membra ad varios fines, & vsus constructa sunt, & ordinata ex pluribus ossibus, nervis, membranis &c. seruata mirabili quadam proportionem, & pulchritudine; ergo manifestissimum est, quod animalia ad operationes vitæ vegetatiuæ ordinantur per media conuenientia, idemque proportionaliter patet in plantis; sed etiam ad operationes vitæ sensitiuæ, hoc est ad operationes sentiendi ordinantur per media conuenientia, vt patet consideranti organa sensuum: ergo auctor mundi per suam prouidentiam descendit ad ordinanda ad suos fines per media conuenientissima omnia inferiora, etiam animalia vilissima, puta muscas, formicas &c; sed absurdum est, vt qui descendit ad ordinanda bruta, & plantas per media conuenientissima ad finem vitæ vegetatiuæ, & sensitiuæ, quæ sunt valde imperfectæ, non descendat ad ordinandum hominem habentem intellectum ad finem vitæ rationalis, ac beatæ consistentis in contemplatione summi boni, ac summi veri, quæ est vita perfectissima; ergo manifestum est, quod auctor mundi per suam prouidentiam ordinat hominem ad finem vitæ beatæ; sed ordinatio conueniens agenti libero, & peccabili, qui proinde possit liberè per actus virtutum reddere se dignum vita beatæ, vel per actus vitiorum reddere se indignum vita beatæ, requirit legem statuentem, vt qui per actus virtutum, & per obseruantiam legis reddiderit se dignum vita beatæ, consequatur vitam beatam, qui per actus vitiorum, & per transgressionem legis reddiderit se indignum vita beatæ, priuetur vita beatæ, & per talem pri-

uationem fiat miser; ergo auctor mundi constituit hanc legem, adeoque per suam prouidentiam descendit ad gubernationem moralem rerum humanarum.

22. Confirmatur: nam manifestum est, quod Auctor naturæ per suam prouidentiam descendit ad tribuendum unicuique rei id, quod ipsi conuenit secundum suam naturam; sed vniuersa natura clamat conuenientissimè esse, vt qui per virtutes, & obseruantiam legis reddiderint se dignos vitam beatam, consequantur illam; qui per vitia, & transgressionem legis reddiderint se indignos vitam beatam, per eius priuationem fiant miseri; ergo Auctor naturæ descendit ad hoc, vt bonis, & obseruatoribus legis det vitam beatam in præmium virtutis, malos autem reddat miseros per priuationem vitæ beatæ. Hinc plures Patres, & præsertim Chrysostomus tum alibi sæpe, tum fusissimè homil. 4. de Prouidentia demonstrat immortalitatem animæ, & vitam futuri sæculi, subsuens: sed sæpe boni in hac vita non consequuntur vitam beatam, immò vexantur ab impijs, & varijs calamitatibus videntur, atque etiam occiduntur; mali verò ducunt in bonis dies suos, & maximis fruuntur diuitijs, & voluptatibus, & honoribus; ergo post mortem remanet anima rationalis, cui retribuatur præmium vitæ beatæ, & pena vitæ miseræ, adeoque anima est immortalis, & datur vita futuri sæculi. Hanc autem rationem Chrysost. Homil. 6. in Epistolam ad Philipp. censet adeò efficacem, vt dicat: hanc rationem semper canite, & non sinet vos de resurrectione dubitare.

23. Obijcies: si auctor mundi per suam prouidentiam descenderet ad gubernanda hæc inferiora, faceret, vt in his inferioribus non daretur casus, neque fortuna, non darentur vlla mala præsertim moralia, & vt boni semper essent felices, mali autem semper essent miseri; sed hæc non facit; ergo &c.

24. Respondeo, negando maiorem secundum omnes partes. Primò enim ad diuinam prouidentiam spectat facere, vt dentur omnes ordines rerum, & causarum; sed inter ordines causarum recensentur causæ per accidens, ad quas reducuntur casus, & fortuna; ergo ad diuinam prouidentiam spectat facere, vt dentur casus, & fortuna, & vt aliqui effectus sint casuales, & fortuiti respectu causarum inferiorum, licet non sint casuales, & fortuiti, sed præiisi, & præordinati respectu diuinæ prouidentia. Secundò ad diuinam prouidentiam spectat non solum facere naturas impeccabiles, sed etiam peccabiles, siquidem ad ipsam spectat facere omnes ordines naturarum; sed eo ipso, quod potest facere naturas peccabiles, potest permittere, vt peccent; ergo non est contra prouidentiam permittere, vt dentur mala, & peccata. Confirmatur, nam melius est permittere multa mala, sine quibus dari non possent multa bona, quam talia mala impediendo facere, vt in Mundo non dentur multa bona; sed nisi dentur aliqua mala, dari non

non possent multa bona: e. g. nisi dentur peccata, dari non possunt bona penitentiae, iustitiae vindictivæ &c: patientia Martyrum dari non potuisset, impedita crudelitate tyrannorum; ergo melius est, & magis conducens ad bonum univèrsi, ut non impediantur omnia mala, & omnia peccata. Ut enim dicit Augustinus in Enchiridio c. 11, circa initium: *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut beneficeret etiam de malo.* Tertio demum ad diuinam providentiam spectat quidem, ut pro statu termini boni sint beati, mali autem sint miseri, at non spectat facere, ut etiam in statu viæ boni possint aliquando vexari, & etiam occidi à malis ad exercendas multas maximas virtutes, quas aliquin exercere non possent; sed vita huius sæculi spectat ad statum viæ, sola vita futuri sæculi spectat ad statum termini; ergo &c.

25. Dicendum quartò: datur aliqua prima causa efficiens, quæ non est facta, sed est à se.

26. Probatur: in omni genere, in quo unum pendet ab alio, necesse est, quod detur aliquod primum, à quo cætera ita pendeant, ut illud non pendeat ab alio eodem genere dependentiæ, & ut illo primo ablato, auferatur reliqua, illo primo impossibilitato, impossibilitentur reliqua; sed in genere entium factorum id, quod est factum, pendet ab efficiente; ergo necesse est, ut detur aliquod primum efficiens, quod non pendeat ab alio efficiente, sed sit à se. Probatur maior: in genere enim assensus, quia assensus conclusionum pendet ab assensu præmissarum, necesse est, ut dentur aliqua primæ præmissæ, quarum assensus non pendeat ab alijs præmissis, sed sint per se notæ, quæ vocantur prima principia; ablatis verò præmissis per se notis, auferuntur omnes conclusiones, & si impossibile est, ut dentur aliqua principia per se nota, impossibile est, ut detur assensus conclusionum. In genere amoris, quia amor mediorum pendet ab amore finis, necesse est, ut detur aliquis finis primo, & per se amabilis, & ut ablato fine primo, & per se amabili, auferatur amor omnium mediorum, impossibilitato fine, impossibilitetur amor omnium mediorum. Idem valet in alijs generibus; ergo &c.

27. Explicatur: in genere assensus, si non possum assentiri alicui conclusioni, nisi propter aliquas præmissas, quibus non possum assentiri, nisi propter alias præmissas, eo ipso, quod dari non possent aliqua primæ præmissæ per se notæ, quibus proinde possem assentiri independenter ab assensu aliarum præmissarum, impossibile esset, ut assentirer ulli conclusioni, & ullis præmissis: idem valet in genere amoris; ergo etiam in genere factorum, si A. non potest esse, nisi sit factum à B; quod B. non potest esse, nisi sit factum à C, nisi sit aliquod

primum efficiens, quod possit esse à se, & abique eo, quod efficiatur ab alio, nihil poterit esse, aut fieri. Videri potest Aristoteles secundo Metaph. text. 5. ubi hac ratione ostendit in nullo genere causæ posse dari processum in infinitum, ita ut non detur aliquid primum ab alio independens in eodem genere.

28. Nec dicas, quod sufficit si dentur duo, vel plura à se mutuò pendentia, & facta. Argumentum enim ostendit in omni genere necesse esse, ut detur primum ab alio independens in eodem genere; sed si sisteretur in duobus à se mutuò pendentibus, non daretur hoc primum independens; ergo &c. Probatur maior: in genere enim assensus debet sibi in aliquibus præmissis per se notis, & si non sint per se notæ, est impossibile, quod per se mutuò probentur; neque enim quod non est per se notum potest sufficienter probari per aliquid æquè ignotum, ut ostendit Aristoteles 1. Post. t. 6. Similiter in genere amoris debet sibi in aliquo per se amabili, & quod non est per se amabile, non potest ultimò amari propter aliud per se æquè inamabile; ergo etiam in genere efficientis debet sibi in aliquo per se sufficiente ad existendum, & quod per se est insufficientis ad existendum, non potest sufficienter poni dependenter à causa ex se equaliter insufficiente. Adde, quod id, quod ex se non est sufficiens ad existendum, multò minus ex se est sufficiens ad ponendam sufficientiam, & virtutem adæquatam, à qua ponatur; sed si sisteremus in duobus se mutuò efficientibus, utrumque ex se esset insufficientis ad existendum, & tamen utrumque esset sufficiens ad ponendam suam causam adæquatam, hoc est sufficientiam, & virtutem, à qua poneretur; ergo &c.

29. Probatur secundò conclusio: nam, etiam si admittamus dari processum in infinitum, ita ut A. sit factum à B, quod sit factum à C, & sic sine termino, tamen debet dari aliqua causa non facta; ergo &c. Probatur antecedens: tota ista series, per quam A. est factum à B, quod est factum à C. &c. non potest esse ordinata per accidens, casualiter, & præter intentionem; nam si mundus visibilis non potest esse ordinatus per accidens, casualiter, & præter intentionem, ut ostensum est conclusione prima, num. 8. multò minus series causarum, à quibus pendet mundus visibilis, potest esse ordinata casualiter, per accidens, & præter intentionem; sed si series infinita causarum non penderet ab aliqua prima causa non facta, esset ordinata per accidens, casualiter, & præter intentionem; ergo &c. Probatur minor: tunc ordo, & series ponitur per accidens, & casu, cum licet dentur plures causæ præintendentes, & ponentes singulas partes ordinis, ac seriei, tamen nulla datur causa præintendens, & ponens totum ordinem, & seriem; e. gr. si tragædia ponatur ita, ut singuli quidem actores ponant, & intendant singulas partes tragædiæ, sed nullus detur poeta præintendens, & ordi-

ordinans totam seriem tragediæ, series, & ordo tragediæ ponetur casu, & per accidens; sed in mundo darentur quidem infinitæ causæ intendentes, & ponentes singulas partes ordinis, at nulla daretur causa præintendens, & ponens totum ordinem consistentem in hoc, ut A ponatur à B, quod B. ponatur à C. & sic sine termino; ergo &c. Probatur minor: causa enim præintendens, & ponens totum hunc ordinem, debet esse prior natura toto ordine, & omnibus eius partibus; sed nulla daretur causa prior natura toto ordine, & eius partibus, imò quælibet causa esset una ex partibus ordinis, adeoque ex partibus ordinis; ergo &c. Ut ergo ordo infinitarum causarum non sit per accidens, ultra infinitas causas debet dari aliqua causa præintendens, & ponens totum ordinem, quæ proinde debet esse incausata: nam si esset causata, redit argumentum, & vel debet poni alia infinita series causarum ordinatarum solum per accidens, vel debet tandem sisti in aliqua prima causa incausata, quæ sit causa præintendens totum ordinem.

30. Dicendum quintò: prima causa efficiens non facta est intellectus ab æterno, & necessario existens. Probatur prima pars, quod nimirum prima causa sit intellectus. Ostensum enim est conclusionem primam, num. 8. Mundum causatum, & ordinatum esse ab aliquo intellectu. Si igitur talis intellectus non est factus, habetur intentum, quod prima causa sit intellectus non factus. Si intellectus, qui est causa Mundi, est factus, reducit ad aliquam primam causam non factam, ut ostensum est conclusionem quartam, num. 27; sed prima causa intellectus, qui ordinaverit Mundum, non potest carere intellectu: eo enim ipso intellectu ordinativus Mundi, & ipse Mundus reduceretur ad primam causam carentem intellectu, quod repugnat ex dictis conclusionem primam, num. 8. ergo &c.

31. Probatur secunda pars, quod intellectus, qui est prima causa non facta, sit ab æterno, & necessario existens. Omne enim, quod non fuit ab æterno, de nouo incepit, cum ante non esset; sed omne, quod de nouo incepit, cum ante non esset, positum est ab aliqua causa; ergo omne, quod non fuit ab æterno, positum est ab aliqua causa, sed intellectus incausatus non est positus ab ulla causa; ergo non incepit, adeoque fuit ab æterno. Rursus omne contingens, hoc est indifferens ad existendum, vel non existendum, ab aliqua causa debet determinari ad existendum potius, quam non existendum; sed intellectus incausatus à nulla causa potuit determinari ad existendum, alioquin esset causatus; ergo intellectus incausatus non est contingens, & indifferens ad existendum, vel non existendum, sed necessario existit. Ostensum igitur est contra Atheos dari intellectum incausatum, ab æterno, & necessario existentem, qui sit causa Mundi, & habeat providentiam rerum humanarum,

adeoque sit summè colendus.

32. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: unum contrarium, si sit infinitum, & agat ex necessitate naturæ, impedit, ne sit aliud contrarium, concedo: si agat ex electione, nego: concedo minorem; & distinguo consequens; ergo si daretur infinitum bonum agens ex necessitate naturæ, nullum esset malum, transferat: agens ex electione, nego. Unum contrarium si sit infinitum, & agat ex necessitate naturæ, impedit, ne sit aliud contrarium: at si agat ex electione, non impedit. Ex. gr. si fingamus dari in rerum natura infinitum calidum, quod calefaceret ex electione, posset quædam magis, quædam minus calefacere, & sic ab ijs, quæ minus calefaceret, non excluderet totaliter frigus; sed Deus est bonum infinitum ex electione agens ad extrâ, ac suam bonitatem communicat rebus secundum varios gradus, aliquibus magis, aliquibus minus, & hoc ipsum spectat ad infinitum bonum; ergo Deus non excludit à rebus omnes defectus; ergo infinitum bonum non necessario excludit omnia mala, ut etiam explicatum est numero 26. Ratio est, quia summum, & infinitum bonum debet posse producere omnia bona etiam imperfecta, & defectuosa, & ex quibus sequuntur mala; ergo non debet excludere omnia mala; alioquin non posset producere multa bona.

33. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem: effectus naturales possunt causari à sola natura, effectus voluntarij possunt causari à solis hominibus, & Angelis, nego; possunt causari ab his ut motis, & directis ab alia causa superiori, concedo; & nego consequentiam. Effectus naturales non possunt causari à sola natura carente intellectu, quia natura carens intellectu non potest operari, nisi ad finem, ordinetur, & dirigatur ab aliquo intellectu. Effectus voluntarij, non possunt causari à solo intellectu humano, vel Angelico, quia isti intellectus non possunt moveri ad intelligendū, nisi moveantur ab aliquo superiori mouente, ut explicatum est numero 31. & magis explicabitur quæstione 19.

34. Ad 3. & 4. ex eo, quod non repugnet mutua causalitas, & processus in infinitum in causis, respondeo, quod in omnium sententia repugnat mutua causalitas, qua duo se mutuo producant adæquatè, ita ut non pendeant ab ulla tertia causa sufficiente ad ponendum, utrumque. Ratio est manifesta, quia quod non sibi sufficit ad existendum, sed indiget causa adæquatè sufficiente ad ipsum ponendum, multo minus sufficit ad producendum sufficientiam adæquatam, à qua ponatur. Rursus in sententia Aristotelis non repugnat processus in infinitum in causis, ita ut tota infinitas causarum factarum pendeat, & ordinetur ab aliqua alia prima causa ponente, & ordinante totam infinitam seriem causarum factarum, eo pacto, quo per Aristotelem Deus

po-

posuit, & ordinavit totam infinitam seriem causarum, per quam ego fui productus à meo patre, qui fuit productus à meo auctore, & sic in infinitum. At evidenter repugnat processus in infinitum in causis, ita ut tota infinita series causarum factarum non pendeat, ac non ordinetur ab aliqua alia prima causa.

36. Ad 5. nego antecedens. Demonstrationes allatae probant dari Deum in eo sensu, in quo negatur ab Atheis, ut ostensum est num. 32.

37. Ad 6. Demonstratio, qua Aristoteles demonstrat primum movens immobile, commodius examinabitur infra, cum ostendamus primam causam, hoc est Deum esse ens penitus immobile, & immutabile.

QVAESTIO XVII.

Virum ens à se sit unum tantum adeoque detur unus tantum Deus.

S. Th. q. 4. a. 1. 2. 3. & 4.

1. **V**idetur, quod dentur plura entia à se; primo quia ens, & bonum, quo sunt perfectiora, eo debent esse communiora: siquidem ad perfectionem boni spectat, ut sit communissimum; sed ens à se est perfectissimum; ergo debet esse communissimum, adeoque dari debent plura, imò infinita entia à se.

2. Secundò omnis effectus debet reduci ad aliquam primam causam uniuocam non factam, sed à se existentem: e. gr. omnes homines debent reduci ad aliquem primum hominem non factum, & à se existentem, quem Plato vocabat per se hominem, siue ideam hominis; ergo saltem tot dari debent entia non facta, quot dantur species entium factorum.

3. Tertiò si dicatur effectus debere reduci ad primam causam non uniuocam, sed æqui-uocam, contra est, quia dantur bona, & mala; sed neque bona possunt reduci ad primam causam malorum, quæ debet esse mala, neque mala possunt reduci ad primam causam bonorum, quæ debet esse bona; ergo dari debent duæ primæ causæ non factæ, altera bona, altera mala.

4. Quartò sicut omne, quod fit, ab alio fit, & non potest dari processus in infinitum, absque eo quod detur primum efficiens, sic omne, quod fit, ex alio fit, nam ex nihilo nihil fit, & non potest dari processus in infinitum, absque eo quod perveniatur ad primam materiam; sed prima materia non potest esse facta; nam vel esset facta ex alio, & iam non esset prima materia, vel ex nihilo, & hoc repugnat; ergo dari debent duo entia non facta, Deus nimirum, & materia prima.

5. Quintò argumenta probantia Deum esse unum tantum, probant etiam esse unam

tantum Personam, quæ sit Deus; ergo vel non demonstrant Deum esse unum tantum, vel demonstrant impossibile esse mysterium Trinitatis.

6. Respondeo duos esse præcipuos modos, quibus subditi possunt esse rebelles contra Regem. Primus est, cum conantur auferre Regem. Secundus est, cum conantur ponere alium Regem, adeoque potestatem regiam, quæ est propria unius, communicare pluribus. Proportionaliter duo sunt præcipui modi, quibus creaturæ possunt esse rebelles contra Deum. Primus est Atheorum, qui conantur Deum à mundo auferre. Secundus est Gentilium, qui conantur ponere plures Deos. Reiecto igitur errore Atheorum, ut rejiciamus errorem Gentilium, dicendum: datur unum tantum ens à se, adeoque unus tantum Deus. Probatur: ex dictis enim quaestione 16. sicut mundus, qui est ens ab alio, non debet existere per accidens, & casualiter, sed ex ratione perfectissima, sic ens à se non debet existere per accidens, sed ex ratione perfectissima, præsertim, quia eo ipso, quod ens à se adæquatè sumptum existeret per accidens, & non ex ratione perfectissima, totum ens adæquatè sumptum, in quantum continet tum ens à se, tum ens ab alio, existeret per accidens, & non ex ratione perfectissima; sed si darentur plura entia à se, ens à se adæquatè sumptum existeret per accidens, & quasi casu, non autem ex ratione perfectissima; ergo &c. Probatur minor: tunc aliquid existit per accidens, & quasi casu, cum licet detur ratio singulorum, non datur una ratio totius: ex. gr. si singuli actores ex certa ratione faciant singulas partes tragiæ, sed in nullo detur una ratio, & ideo totius tragiæ, tragiæ illa adæquatè sumpta fit per accidens, & casu: sed si darentur plura entia à se, ex. gr. A. & B. daretur quidem ratio, cur existeret A, nimirum ipsum A, & daretur ratio, cur existeret B, nimirum ipsum B, at nulla daretur ratio una, cur existeret A, & B; ergo ens à se adæquatè sumptum in quantum includit A, & B, esset per accidens, & quasi casu, non autem ex ratione perfectissima. Ut igitur ens à se adæquatè sumptum non sit per accidens, sed ex ratione perfectissima, necesse est, ut detur unicum ens à se, quod sit ratio, hoc est intellectus perfectissimus. Eo enim ipso cum sit totum ens à se, & cum sit à se, & sit ratio perfectissima, totum ens à se erit ex ratione perfectissima, & quia ab hoc unico ente à se erunt omnia entia ab alio, absolute totum ens adæquatè sumptum erit ex ratione perfectissima.

7. Iam quia proprietas entis existentis casu, & per accidens est, ut sit inordinatum, inconnexum, monstruosum, & insipienter constitutum, eo ipso, quod darentur plura entia à se, ens à se adæquatè sumptum esset maxime inordinatum, inconnexum, monstruosum, & insipientissime constitutum. Primò ens à se esset inordinatum, & inconnexum. Multitudo enim plurium nullum habentium ordinem,

G

ac

ac nullam connexionem ad inuicem, est inordinata, & inconnexa; sed plura entia à se nallum haberent ordinem; ergo &c. Probat minor: omnis enim ordo consistit in hoc, vt vel vnum procedat ab alio, vel plura procedant ab eodem, aut ordinentur ad idem; sed plura entia à se ita se haberent, vt neque vnum procederet ab alio, neque plura procederent ab eodem, neque ordinarentur ad idem: nam quod est adæquatè à se, adæquatè est propter se; ergo &c. Neque dicas, quod sicut plures homines æquales, ac liberi possunt ordinari in vnam Rempubicam, sic plura entia à se possent ordinari in vnam quasi Rempubicam. Nam contra est, quia in tantum plures homines possunt ordinari in vnam Rempubicam, quatenus pendent ab vno principio, & conueniunt in vno fine communi; sed duo entia à se neque penderent ab vno principio, neque conuenirent in vno fine communi; siquidem vnumquodque haberet seipsum pro fine adæquato, adeoque haberet finem adæquatè distinctum à fine alterius; ergo &c.

8. Secundò vniuersum esset monstruosum. Sicut enim animal habens plura capita est monstruosum, sic monstruosum est vniuersum pluribus capitibus præditum; sed eo ipso, quod darentur plura entia à se, vniuersum esset pluribus capitibus præditum; ergo &c.

9. Tertiò demum ens à se adæquatè sumptum esset insipientissimè constitutum. Illud enim est insipientissimè constitutum, quod constat ex pluribus sibi muruò omninò superfluis, atque ita se habentibus, vt superflua sint sibi mutuò necessaria; sed ens à se adæquatè sumptum esset huiusmodi; ergo &c. Probat minor: ab eodem enim res habet esse, & omnia consequentia ad esse, ac proinde sicut vnumquodque esset à se ipso adæquatè, sic à se ipso haberet adæquatè omnia consequentia ad esse, adeoque alterum esset alteri superfluum, & simul esset necessarium, siquidem nullum posset esse sine alio.

10. Hanc rationem indicat Aristoteles tum 12. metaph. in fine, vbi impugnans eos, qui ponebant plura prima principia, dicit: *Inconspirantem vniuersi naturam faciunt: Nihil enim altera alteri confert, seu fit, seu non fit, & principia multa*; tum 14. metaphysicæ cap. 5. dicens: *Ex his, quæ apparent, natura non videtur inconnexa, sicut vitiosa Tragedia*.

11. Secundò potest ostendi ens à se esse vnum tantum, ex eo, quod sit infinitè perfectum. Sed hæc ratio commodius afferetur per modum corollarij q. 18. num. 20. cum ostenderimus ens à se esse infinitè perfectum.

13. Addo, quod omnibus est naturaliter notum Deum esse vnum tantum, quia licet vnitas Dei non sit per se nota, tamen est nota per demonstrationem obuiam. Docent id communiter Sancti Patres, & inter alios Tertullianus in apolog. aduersus Gentes, cap. 17. vbi ex testimonio animæ, quam dicit naturaliter esse Christianam, probat Deum esse vnum tantum di-

cens: *Vultis ex anime ipsius testimonio comprobemus: quæ licet carcere corporis pressa, licet institutionibus prauis circumscripta, licet libidinibus, & concupiscentiis euigorata, licet falsis Dys ancillata, cum tamen resipiscit, vt ex crapula, & ex somno, vt ex aliqua valetudine, & sanitatem suam patitur, & Deum nominat solùm, quia propriè verus hic vnus Deus, bonus, & magnus: & quod Deus dederit, omnium vox est; iudicem quoque contestatur illud, Deus videt, & Deo commendo: Deus mihi reddat. O testimonium anime naturaliter Christiane. Denique pronuncians hæc non ad capitolium, sed ad Cælum respicit, Nouit enim sedem Dei vni &c.*

12. Ad 1. distinguo maiorem: ens, & bonum, quo est perfectius, eo est communius communitate communicabilitatis, & participabilitatis, concedo; communitate multiplicabilitatis, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Ens, & bonum perfectissimum est, quod continet in se indiuisim omnia entia, & omnia bona; ergo non potest multiplicari, adeoque non potest esse commune per multiplicationem. Sicut enim repugnat, vt sint plura omnia, sic repugnat, quod sint plura entia, quæ contineant omnia. Solum igitur debet esse cõmunissimum per communicationem, & participationem; & hoc pacto nihil potest excogitari communius ente à se. Nam nihil potest excogitari communius ente, quod potest ab alijs omnibus participari, ita vt nihil possit esse, quin totum suum esse accipiat ab illo; sed ens à se eo ipso, quod sit vnum tantum, est tale; ergo &c.

13. Ad 2. nego maiorem. Nam implicat in terminis, quod effectus reducantur ad primam causam vniocam. Factum enim, & non factum non possunt vniocè conuenire, sed infinitè distant; sed omnes effectus sunt facti; ergo repugnat, vt conueniant vniocè cum causa non facta; ergo debent reduci ad primam causam æquiuocam, & diuersæ rationis, adeoque homo non debet reduci ad per se hominem eiusdem rationis cum hominibus factis, vt docuit Plato, sed ad per se, & à se ens, quod contineat totam perfectionem hominis, & omnium aliorum entium, ac proinde non sit homo, nisi æquiuocè, si quis ideam hominis, & omnium aliarum rerum velit appellare hominem.

14. Ad 3. Quæstione 18. immediatè sequenti ostenditur ens à se debere esse infinitè perfectum, & infinitè bonum, adeoque repugnare, vt ens à se sit defectuosum, & malum. Dum opponitur: mala non possunt reduci ad primam causam bonam, distinguo; mala in quantum habent aliquid entis, & boni, non possunt reduci ad primam causam bonam, nego; in quantum per defectum entis, & boni sunt mala, non possunt reduci ad primam causam bonam, concedo minorem; & nego consequentiam. Possumus loqui de malis physicis, hoc est de entibus defectuosis, ac de malis moralibus. hoc est de peccatis. Si loquamur de entibus

bus defectuosus, qualia in aliquo sensu sunt omnia creata, entia defectuosa, in quantum habent aliquid boni, habent illud à prima causa bona; in quantum verò sunt defectuosa habent hoc non à causa, sed ex se, & ex suo nihilo. Ex.gr. homo totum bonum, & totam perfectionem, quam habet, à Deo habet; at esse imperfectum habet ex se, & ex suo nihilo, ita ut propter hoc ipsum, quod ex se nihil est, remaneat defectuosus, & imperfectus. Si loquamur de malis moralibus, hoc est de peccatis, dico, quod etiam ipsa si habent aliquid boni, putà quod identificantur cum actibus positiuis, id habent à Deo, tanquam à causa permittente peccata propter aliquod bonum, quod ex peccatis potest sequi; malitiam autem habent à libero arbitrio creato, non ut agente, sed ut deficiente, quod quia est ex nihilo, est defectuosum, & peccabile, ideoque peccando, & deficiendo, potest actibus dare malitiam.

15. Ad 4. nego antecedens. Repugnat, ut materia prima sit à se. Quod enim est adæquatè à se, est adæquatè propter se; sed materia prima non est adæquatè propter se, sed propter formas; ergo non est à se, sed est ab alio ordinante materiam ad finem formarum. Dum opponitur: omne, quod sit, sicut ab alio sit, sic ex alio sit, nego paritatem. Repugnat enim, ut id, quod sit, non fiat ab alio, alioquin fieret à se ipso, quod implicat. At non repugnat, ut id, quod sit, non fiat ex alio, sed fiat ex nihilo. Licet igitur omne, quod sit à causa non prima, fiat ex alio, tamen quod sit à causa prima, potest fieri non ex alio, sed ex nihilo. Ratio est, quia causa inferior non potest agere, nisi accipiat materiam à causa superiore: ex.gr. ars humana non potest agere, nisi accipiat materiam à natura; & similiter natura non potest agere, nisi accipiat materiam ab auctore naturæ; sed prima causa non habet supra se aliam causam; ergo potest ita agere, ut materiam non accipiat ab alia causa, sed ipsa faciat materiam simul cum forma. Ex unitate igitur entis à se statim demonstratur Deum non solum esse vnum, sed esse Creatorem Cœli, & Terræ, & omnium entium ab alio, ita ut cuncta produxerit non ex materia præsupposita, sed ex nihilo, ac producendo ipsam materiam.

16. Ad 5. nego antecedens. Demonstrationes ostendunt dari vnicam primam rationem omnium rerum, at non probant, quod hæc vnica ratio sit in vnica tantum Persona, non autem in tribus Personis; ergo non probant impossibilitatem Trinitatis.

QVÆSTIO XVIII.

Virum ens à se sit infinite perfectum, & bonum; sit infinitum in essentia, ac tale, ut nihil illo melius possit excogitari.

S. Th. q. 4. 5. 6. & 7.

1. **P**rimò videtur, quod ens à se sit imperfectum. Principia enim rerum sunt imperfecta, & parua, ut patet in seminibus animalium, & plantarum; sed ens à se est principium omnium; ergo est imperfectum, & paruum.

2. Secundò videtur, quod saltem ens à se non possit dici perfectum. Perfectum enim dicitur, quod est totaliter factum; sed ens à se non est totaliter factum; ergo neque est perfectum.

3. Terriò videtur, quod non sit infinite perfectum. Ut enim esset infinite perfectum, deberet continere omnes, & infinitas perfectiones omnium, & infinitarum rerum; sed neque continet omnes perfectiones, quia multæ perfectiones sunt inuicem contrariæ; neque continet infinitas perfectiones, quia infinitum repugnat; ergo &c.

4. Quartò videtur, quod non sit bonum. Bonum enim est, quod omnia appetunt; sed entia creata non appetunt ens à se, sed solum appetunt suum esse creatum, & suas creatas perfectiones; ergo &c.

5. Quintò videtur, quod neque sit infinitum bonum. Bonum enim infinitum debet esse infinite appetibile, & habere infinitam inclinationem ad se communicandum; sed ens à se neque est infinite appetibile, neque habet infinitam inclinationem ad se communicandum, immò potest se non communicare, nihil creando; ergo &c.

6. Sextò videtur, quod ens à se non sit infinitum in essentia. Quod enim ita est in vno loco, ut non sit in alio, non est infinitum in loco; ergo quod ita est hoc ens, & hæc essentia, ut non sit aliud ens, & alia essentia, non est infinitum in essentia; sed ens à se ita est hoc ens, & hæc essentia, ut non sit aliud ens, & alia essentia; ergo &c.

7. Septimò videtur, quod possit non solum excogitari, sed etiam dari ens melius ente à se. Vniuersitas enim includens ens à se, & entia ab alio, est melior ente à se; siquidem totum est melius parte, & continens est melius contento.

8. Respondeo, quod ut Aristoteles refert 14. Metaph. cap. 6. quidam antiqui non solum posuerunt plura prima principia à se existentia, sed etiam docuerunt, quod optimum, pulcherrimum, & perfectissimum entium non est vllum ex primis principijs, sed est aliquid posterius

sterius primis principiis, & elementis. Fundamentum fuit, quia censuerunt prima principia esse principia in genere materiae, atque elementi; sed quod est principium in hoc genere non est optimum, & perfectissimum: siquidem quod constat ex materia, & elementis est perfectius materia, & elementis: ergo &c. Hunc errorem, ut ibidem Aristoteles docet, cum suis poetis sequuti sunt gentiles. Videntur enim existimasse illud esse optimum, & perfectissimum entium, cui tribuerunt regnum; sed gentiles sequentes suos poetas non tribuebant regnum primis principiis, nimirum Nocti, vel Caelo, vel Oceano, vel Chaos, sed Ioui, quem dicebant esse genitum ex principiis, iisque posteriorem; ergo existimabant optimum, & perfectissimum non esse principia, sed aliquid posterius principiis. Hinc consequenter censuerunt mutari principes vniuersi, ac regnum ex Saturno delatum fuisse ad Iouem. Principem enim existimabant omnium optimum; sed per ipsos ex principiis resultant entia meliora, ac deinde meliora; ergo cum sit aliquid melius, principatus transit ad ipsum. Nec multum dissimilis fuit error Speusippi, & Pythagororum, qui ut 12. Metaph. textu 40. refert Aristoteles, licet dixeriat dari aliquod primum principium in genere causae efficientis, tamen putarunt non inferri primum principium habere in se omnem bonitatem, & perfectionem ex eo, quod ab ipso effluat tota bonitas, & perfectio, quae datur in rerum natura, & hoc probabant exemplo seminum allato in primo argumento. Contra hos errores.

9. Dicendum primò: ens à se, eo ipso, quod est vnicum, est optimum, & perfectissimum entium.

10. Probatur: quod enim continet adaequatè totam bonitatem, & perfectionem omnium aliorum entium sine vllò defectu, cum alia è conuerso contineant solum partem perfectionis, ac bonitatis cum maximis defectibus, est optimum, & perfectissimum entium; sed ens à se eo ipso, quod est vnicum, continet totam perfectionem omnium aliorum entium &c; ergo &c. Probatur minor: nam eo ipso, quod est vnicum, potest omnibus alijs entibus dare ut causa adaequata totam perfectionem, & bonitatem; sed quod potest omnibus alijs entibus dare totam perfectionem, & bonitatem, illam prae habet; nam quo pacto posset adaequatè dare, nisi prae haberet adaequatè? rursus prae habet sine defectu; defectus enim consistit in hoc, ut rei deficiat aliquod esse, & aliqua perfectio, & bonitas; sed habenti totum esse, & totam bonitatem, ac perfectionem omnium entium, non deficit vllum esse, & vlla perfectio, ac bonitas; ergo &c. Probatur iam altera pars minoris: nam omnia alia ita recipiant ab ente à se totum suum esse, & totam bonitatem, & perfectionem, ut non accipiant sufficientiam essendi à se; ergo accipiunt solum partem bonitatis, & perfectionis cum

maximo defectu consistente in hoc, ut deficiant ab ipso esse à se, & à pluribus alijs perfectionibus. Quia ens à se habet omne esse à se, ideo ab Aristotele secundo de Gener. animalium c. 1. initio vocatur, to pan, hoc est ipsum omne.

11. Addo naturaliter esse notum, quod Deus non potest rebus creatis dare perfectiones, quas non prae habet in se: ideoque Psalmo 93. dicitur: *Intelligite insipientes in populo, & stulti aliquando sapite: qui plantauit aurem non audit? Qui finxit oculum non considerat?* Nimirum hoc est ita notum, ut non possit negari, nisi insipienter, & stultè.

12. Dicendum 2. Hoc ipso, quod darentur plura entia à se, nullum eorum esset optimum, & perfectissimum entium, sed singula essent defectuosa. Probatur: nam nullum contineret bonitatem, & perfectionem totius entis; ergo nullum esset perfectissimum, & optimum entium; & quia vnicuique deesset bonitas, & perfectio alterius, vnumquodque esset defectuosum. Totum etiam ens esset defectuosum, quia constaret ex entibus defectuosis.

13. Dicendum tertio: Ens à se est perfectum in omni genere. Probatur: nam ex Aristotele 5. Met. c. 16. nu. 4. perfectum in omni genere est, cui nihil omnino deest, nec ab aliquo exceditur, nec accipit quicquam extra. Quod enim ita se habet, est perfectum tum absolute, tum comparatiue; absolute quidem, in quantum omnia habet perfectissimo modo, hoc est à se ipso, & per se ipsum, non autem ab extrinseco; comparatiue verò, in quantum à nullo exceditur; sed enti à se nihil omnino deest, cum contineat adaequatè esse, & bonitatem omnium entium; rursus ens à se à nullo exceditur, imò excedit omnia, ut ostensum est, & nihil accipit extra, cum esse, & omnia habeat à se ipso; ergo &c. Ex opposita ratione nullum ens creatum potest esse perfectum in omni genere; siquidem omne ens creatum totum esse, & totam suam perfectionem accipit ab extrinseco, nimirum ab ente à se, à quo etiam exceditur, & cuiuslibet enti creato deest esse, & perfectio aliorum entium creatorum, & entis à se. Addo, quod quia cuiuslibet enti creato plus perfectionis deest, quam adit, siquidem adest perfectio limitata, & finita, deest autem perfectio illimitata, & infinita entis à se, quodlibet ens creatum ita est imperfectum, & defectuosum, ut plus habeat defectus, quam perfectionis, plus non entis, quam entis, adeoque si compareretur cum Deo, potius sit dicendum non ens, & nihil, quam ens.

14. Dicendum quarto: ens à se habet infinitum esse, & infinitam perfectionem, adeoque est infinite perfectum, & est simpliciter infinitum in essentia, & in genere entis. Probatur primò à posteriori: nam id, à quo tanquam à causa adaequata possunt in infinitum effluere entia, & perfectiones omnium generum, habet esse, & perfectionem infinitam in omni

omni genere; sed ab ente à se possunt effluere in infinitum entia, & perfectiones omnium generum; ergo &c. Probatur minor: nam Mundus posset durare in æternum; si verò duraret in æternum, ab ente à se effluerent in infinitum entia, & perfectiones omnium generum, putà effluerent in infinitum substantiæ, qualitates &c.

15. Probatur secundo principaliter conclusio à priori. Quod enim habet esse, & perfectionem illimitatam in omni genere, est infinitum in perfectione, & in essentia in omni genere; sed ens à se habet esse, & perfectionem illimitatam in omni genere; ergo &c. Probatur minor: nam nihil potest esse prima ratio limitatiua sui ipsius, sed omne, quod limitatur, à sua causa limitatur; ergo quod est à se, & caret causa, habet esse, & perfectionem illimitatam in omni genere.

16. Confirmatur, & explicatur: quod enim ita est, vt non habeat aliam rationem, neque aliam necessitatem sic essendi, nisi quia sic vult esse, ita est, sicut rationabile est, quod velit esse; sed ens à se ita est, vt non habeat aliam rationem, & aliam necessitatem sic essendi, nisi quia sic vult esse: ergo ens à se ita est, sicut rationabile est, quod vult esse; sed rationabile est, quod ens à se velit habere esse, & perfectionem omnino illimitatam; è conuerso est irrationabilissimum, vt velit habere esse, & perfectionem limitatam; ergo &c. Probatur minor, quod nimirum ens à se non habeat aliam rationem, & necessitatem essendi, nisi quia sic vult esse. Mundus enim ita existit, quia aliquis intellectus ex ratione perfectissima vult mundum sic existere; alioquin existeret per accidens, casu, & præter intentionem, & rationem; ergo à fortiori ens à se ita existit, quia aliquis intellectus ex ratione perfectissima vult ens à se sic existere; alioquin sic existeret non ex ratione; sed ens à se non sic existit, quia intellectus ab ipso distinctus vult illud sic existere, alioquin non esset à se, sed ab intellectu distincto volente, vt sic existat: ergo ens à se sic existit, quia ipsemet est intellectus ex ratione perfectissima volens sic existere.

17. Nec dicas, quod ens à se habet esse limitatum, non ex voluntate, sed ex necessitate. Nam ens à se non existit ex necessitate distincta ab ipso, & à voluntate sic essendi; si enim sic existeret ex necessitate distincta ab ipso, non existeret à se; si sic existeret ex necessitate distincta ab eius rationabili voluntate sic existendi, sic existeret casu, & non ex ratione perfectissima; ergo necessitas sic existendi nil aliud est, quam rationabilis voluntas sic existendi; sed rationabiliter debet velle habere esse omnino illimitatum; ergo &c.

18. Dicendum quintò: Ens à se est tale, vt nihil illo melius excogitari possit ratione non errante. Probatur primò: nam nihil excogitari potest melius ente, quod ita est à se, vt habeat esse, & perfectionem illimitatam, &

continentem adæquatè totum esse, & totam perfectionem omnium aliorum entium; sed ex dictis ens à se est huiusmodi; ergo &c. Probatur secundo: nam nihil potest excogitari melius ente, quod ita se habet, non ex alia ratione, nisi quia rationabiliter vult sic se habere, & vult sic se habere non ex alia ratione, nisi quia melius est, vt sic se habeat; si enim vellet sic se habere, & non quia melius est, irrationabiliter vellet sic se habere &c. ergo &c.

19. Probatur tertio: nam non potest excogitari ratione non errante quicquam melius ente, quo ipsa ratio prima, & perfectissima non potuit excogitare melius; sed ipsa ratio prima, & perfectissima non potuit excogitare quicquam melius se; nam si potuisset excogitare meliorem modum essendi, & non vellet illo modo esse, esset stultissima; ergo &c.

20. Ex dictis desumi potest alia principalis probatio ad ostendendum ens à se esse vnicum. Nam ens à se ita debet se habere, sicut melius est tum ipsi, tum vniuersitati entium factorum, vt se habeat; sed enti à se est melius, vt contineat esse, & perfectionem totius entis, & vt sit supremus Princeps omnium aliorum entium; ad hoc autem requiritur, vt sit vnicum; vniuersitati entium factorum est melius, vt possit habere optimam gubernationem, ad quam requiritur, vt non sint plures supremi Principes, sed vt sit vnus Princeps optimus; ergo &c.

21. Totam hanc doctrinam, quod nimirum ens à se debet ita se habere, sicut melius est, vt se habeat, adeoque debet esse vnicum, clarè insinuat Aristoteles pluribus locis. 8. enim *Phyl. tex. 48.* ait: *In his quæ natura sunt, finitum sit potius, & id quod melius est oportet, se modo esse possit. Sufficiens autem est & vnum, quod cum primum immobilium sit, perpetuumque, cæteris sit principium motus;* & 12. *Metaph. concludit per hæc verba: Entia nolunt malè gubernari; non est bona multitudo principatum; vnus ergo Princeps.* 14. *Metaph. cap. 6. dicit. Mirabile est, si primo, & perpetuo, ac sibi sufficientissimo, hoc ipsum primum, per se sufficientia, & salus non sit tantum bonum. Enim verò propter nihil aliud incorruptibile, vel sibi sufficiens est, nisi quoniam bene se habet. Quare dicere quidem principium tale esse ratione sic consentaneum est verum esse; hoc autem esse ipsum vnum.*

22. Ad 1. argumentum, quod ex Pythagoricis, ac Speusippo affert Aristoteles 12. *Metaph. text. 4.* & D. Thomas hic quæst. 4. art. 1. Respondeo ex doctrina eorundem, distinguo minorem: principia materialia, inadæquata, & procedentia ab alijs principijs prioribus sunt imperfecta, & parua, concedo: principia efficientia, ac non pendentia ex alio principio sunt imperfecta, & parua, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Principia materialia sunt imperfecta, cum sint perfectibilia per formam, ac secundum se non habeant

habeant actu perfectionem formæ, sed debeant illam recipere ab agente. At principia efficientia adæquata debent esse perfecta, cum debeant præhabere perfectionem communicandam effectibus. Rursus aliqua principia efficientia inadæquata pendentia ab alijs prioribus principijs perfectis possunt esse imperfecta, ut patet in seminibus, & ouis, quæ tamen procedunt ab animalibus perfectis tanquam à principijs prioribus. At principium omnium primum, cum non procedat ab alio principio, debet esse omnino perfectum, quia cum debeat omnibus alijs entibus dare totum esse, & totam perfectionem, debet in se ipso præhabere totum esse, & totam perfectionem omnium entium.

23. Ad 2. distinguo maiorem: perfectum dicitur, quod est totaliter factum, & hoc significat nomen perfecti, nego; & ab hoc derivatur nomen perfecti, concedo maiorem; concedo minorem, & nego consequentiam. Ut dicit S. Thomas prima parte, quæst. 13. art. 8. in corpore: *non semper est idem id, à quo imponitur nomen, & id, ad quod significandum nomen imponitur*. E.g. & est exemplum eiusdem, nomen lapidis impositum est ex eo, quod lædat pedem, & tamen nomen lapidis non significat actionem lædendi pedem, sed significat ipsam substantiam lapidis. In casu nostro nomen perfecti creaturis impositum est ex eo, quod sint totaliter factæ; at non significat totaliter factum, sed significat id, quod habet actu totum esse, quod potest, ac debet habere. Quia verò creaturæ tum solum habent totum esse, quod possunt, ac debent habere, cum sint totaliter factæ, ideo creaturæ solum sunt perfectæ, cum sint totaliter factæ. At Deus per hoc, quod sit a se, & nullo pacto sit factus, habet totum esse; ergo Deus est perfectus per hoc, quod non sit factus, sed sit a se.

24. Ad 3. Deus est infinite perfectus, tum absolute, tum in ordine ad extrinsecam. Patet: nam infinite perfectum absolute est, quod habet perfectionem omnino illimitatam; sed Deus habet perfectionem omnino illimitatam; ergo &c. Hinc sequitur Deum esse etiā infinite perfectum in ordine ad extrinsecam. Nam infinite perfectum in ordine ad extrinsecam est, quod continet omnes, & infinitas perfectiones cunctorum generum; sed ex eo, quod Deus habeat esse, & perfectionem omnino illimitatam, sequitur, quod possit adæquate producere omnes, & infinitas perfectiones cunctorum generum, adeoque quod illas adæquate contineat; ergo &c. Dum opponitur primò, quod multe perfectiones sunt contrariæ, ac proinde non possunt coniungi, distinguo: multe perfectiones sunt contrariæ, & non possunt coniungi, in quantum sunt puræ perfectiones, nego; in quantum habent adiunctam imperfectionem, concedo. Omnia contraria eatenus sunt contraria, quatenus unum includit privationem alterius, ideoque, ut dicit Aristoteles 10. Metaph. text.

16. *Omnis contrarietas habet alterius contrariorum privationem*; sed privatio est imperfectio; ergo contraria eatenus sunt contraria, quatenus includunt imperfectionem; ergo perfectiones, seclusis imperfectionibus, non sunt contrariæ, adeoque possunt in Deo coniungi. Dum opponitur secundo: repugnant infinitæ perfectiones; ergo Deus non continet infinitas perfectiones; distinguo antecedens; repugnant categorematicè, transeat; repugnant syncategorematicè, nego; & nego consequentiam. Possibiles sunt perfectiones syncategorematicè infinitæ, hoc est plures, & plures sine termino; sed Deus illas continet simul; ergo est infinitus in continentia, in quantum simul continet perfectiones infinitas, quæ tamen non possunt extra Deum poni simul, non ex defectu Dei, qui simul illas continet, sed ex defectu ipsarum perfectionum creaturarum, quibus repugnat poni simul secundum infinitatem.

25. Ad 4. Bonum supra ens ratione nostra addit formalitatem appetibilis, ideoque ab Aristotele 9. Ethic. cap. 1. definitur *id, quod omnia appetunt*; sed omnia appetunt participare de diuino esse, ac de diuina perfectione; ergo Deus est ab omnibus appetibilis, adeoque non solum est bonus, sed est ipsum bonum commune, cuius participationem appetunt omnia alia entia. Creaturæ igitur, dum appetunt suum esse creatum, & suam creatam perfectionem, appetunt etiam esse diuinum, & diuinam perfectionem, ut de ipso participant.

26. Ad 5. distinguo maiorem: bonum infinitum debet esse infinite appetibile ab eo, cui infinite potest communicari, & debet habere infinitam inclinationem ad se communicandum infinita communicatione, concedo; debet esse infinite appetibile ab eo, cui potest solum finitè communicari, & debet habere infinitam inclinationem ad se communicandum communicatione finita, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Bonum infinitum debet esse infinite appetibile ab eo, cui potest se communicare infinite, & ad talem infinitam communicationem debet habere infinitam inclinationem; sed Deus potest se per identitatem, infinite communicare sibi ipsi, & tribus Personis diuinis; ergo Deus debet esse infinite appetibilis, & amabilis a se ipso, & à tribus Personis diuinis, ac debet habere infinitam inclinationem se comunicandi per identitatem sibi ipsi, ac tribus Personis diuinis. E conuersò quia Deus creaturis ad extra est communicabilis solum finitè, debet esse à creaturis appetibilis solum finitè, ac debet habere solum finitam inclinationem se comunicandi creaturis ad extra. Addo, quod sicut Deus est infinite bonus, sic est infinite pulcher. Pulchrum enim est, quod videntem, & contemplantem delectat, & infinite pulchrum est, quod si perfectè videatur, infinite delectat; sed

sed Deus eo ipso, quod videt, & contemplatur se esse ens, & bonum illimitatum in omni genere, infinitè delectatur; ergo &c.

27. Ad 6. concedo antecedens, & nego consequentiam, & assero disparitatem. Ens à se comparatur ad alia entia, sicut ens continens totum esse ad entia continentia solum partem essendi; ergo dum dicitur, quod ens à se ita est hoc, vt non sit aliud, significatur quod ens à se est ens continens totum esse, & quod hæc est ipsius hæcceitas, non autem est ens continens solum partem essendi; sed ens à se eo ipso, quod sit ens continens totum esse, est infinitum in essentia: ergo ens à se propter hoc ipsum, quod est hoc, & non est aliud, est ens infinitum in essentia. E conuerso dum dicitur, quod aliquid ita est hic, vt non sit alibi, significatur, quod ita est in hac parte loci, vt non sit in alia parte loci; ergo eo ipso non est infinitum in loco. Si verò dum dicitur, quod ita aliquid est hic, vt non sit alibi, per ly *hic* intelligeremus vbiquitatem, per ly *alibi* intelligeremus solum partem loci, adeoque significarem, quod ita esset vbique, vt non esset in vna solum parte loci, eo ipso esset infinitum in loco: ergo proportionaliter in casu nostro.

28. Ad 7. nego vniuersitatem constitutam ex ente à se, & ex ente ab alio, esse meliorem ente à se seorsim considerato, ac dico, quod sicut tota Trinitas non est melior vnica Persona, sic vniuersitas continens Deum, & creaturas, non est melior Deo solo. Dum opponitur: omne continens est melius contento, distinguo; omne continens est melius contento, si supra contentum addat aliquid, quod non adæquatè, & eminenter contineatur in contento, seclusis imperfectionibus; concedo: si addat aliquid tale, nego. Contingens cum supra contentum addit aliquid, quod adæquatè continetur in contento continentia eminentiali, potest non esse melius contento: sed vniuersitas supra Deum addit solum creaturas, quæ adæquatè continentur in Deo, seclusis imperfectionibus; ergo, &c. Addo, quod potius Deus seorsim consideratus est melior vniuersitate continente Deum, & creaturas simul. Ratio est, quia quod continet adæquatè totam perfectionem, quam continet aliud, seclusis imperfectionibus, est melius, quam quod continet eandem perfectionem, adiunctis imperfectionibus; sed Deus solus continet in se ipso adæquatè totam perfectionem vniuersitatis, seclusis imperfectionibus; vniuersitas continet, adiunctis imperfectionibus creaturarum: ergo &c.

QVÆSTIO XIX.

Verum Deus sit immobilis, & immutabilis.

S. Th. q. 9.

1. Videtur quod non: primo quia cateaus esset immobilis, & immutabilis, quatenus neque posset moueri, atque mutari ab alio, neque posset moueri, ac mutari à se ipso; sed potest aliquid mouere se ipsum; nam, de facto animalia, & omnia viuientia mouent se ipsa, probabile etiam est graua, & leuia mouere se ipsa sursum, ac deorsum, ac Cælum mouere se ipsum circulariter: ergo &c.

2. Secundò omne id, quod potest mutare denominationes, est mutabile; sed Deus potest mutare, ac de facto mutauit, & mutat denominationes; nam ex non creante factus est creans mundum; cum iustificat impium, ex inimico fit amicus; & cum iustus peccat, Deus ex amico euadit illi inimicus: ergo &c.

3. Respondeo de fide est Deum esse omninò immobilem, & immutabilem, ideoque Deus de se ipso dicit Malach. 3. *Ego sum Deus, & non mutor*. Ratione probatur hæc veritas, quæ fuit cognita etiam ab Aristotele, & Philosophis: nam mobilitas, & mutabilitas consistit in potentia passiuâ, siue indifferentia passiuâ habendi, vel non habendi intrinsecè aliquid esse, & aliquam perfectionem; potentia autem, & indifferentia purè actiuâ dandi, vel non dandi, subtrahendi, vel non subtrahendi esse, & perfectionem alijs, non est mutabilitas, neque mobilitas, sed est virtus motiuâ, & mutatiua aliorum; sed in Deo nulla est potentia, vel indifferentia passiuâ habendi, vel non habendi vllum esse, & vllam perfectionem intrinsecam, sed solum datur potentia, & indifferentia purè actiuâ ad dandum esse, & perfectionem alijs; ergo &c. Probatur minor: ex dictis enim quæst. 18. Deus eo ipso, quod est à se, habet esse omninò illimitatum, in omni genere; ergo cum necessariò habeat omne esse, & omnem perfectionem, non est indifferens ad habendum, vel non habendum vllum esse, & vllam perfectionem, sed purè est indifferens ad communicandum, vel non communicandum esse, & perfectionem alijs; ergo est omnino immobilis, & immutabilis, ideoque est motor immobilis.

4. Ad 1. Deus neque potest moueri, & mutari ab alio, neque à se ipso; non ab alio, quia præsupponitur habere adæquatè totum esse, & totam perfectionem, quam alijs communicat; ergo nullum esse, ac nullam perfectionem potest ab altero accipere, & nullo esse, & nulla perfectione potest ab altero priuari; neque potest moueri, & mutari à se ipso, quia sibi neque potest dare, neque adimere vllum esse, & perfectionem: non potest sibi dare, quia ad hoc, vt daret adæquatè aliquam per-

perfectiōem, deberet illam adæquatè præhabere; sed non potest sibi dare quod adæquatè præhabet; ergo &c. neque potest adimere, quia saltem non potest sibi adimere potentiā adæquatam habendi quodcunque esse, & quamcunque perfectiōem; sed potentia adæquata habendi quodcunque esse, & quamcunque perfectiōem continet adæquatè illud esse, & illam perfectiōem; ergo &c. Dum opponitur, quod potest aliquid mouere se ipsum, distinguo, potest mouere inadæquatè, tanquam causa inadæquata motus, & mutationis, concedo: potest mouere adæquatè, nego. Instantiæ in contrarium allatæ ostendunt, quod licet aliquid possit esse causa inadæquata sui motus, tamen nihil potest esse causa adæquata mouendi, ac mutandi se ipsum, adeoque quod omne, quod mouetur, ab alio mouetur. Animalia enim, dum se mouent, ab obiecto, quod appetunt, mouentur ad hoc, vt se moueant. Grauiā, & leuiā, dum se mouent, à generante, & conseruante per se, à remouente impedimentum per accidens mouentur ad hoc, vt se moueant, cum prius non mouerentur. Corpora cælestia mouentur ab Intelligentia, vel à causa conseruante determinantur ad hoc, vt se moueant. Intelligentiæ ab obiecto amato, ac desiderato mouentur ad hoc, vt velint mouere corpora cælestia; ergo &c.

5. Ad 2. distinguo maiorem: omne, quod potest mutare denominationes intrinsecas per hoc, quod physicè patiatur, est mutabile, concedo; quod potest mutare denominationes purè extrinsecas per hoc, quod physicè purè agat, vel non agat, est mutabile, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Deus ex non create sit creans, non per hoc, quod physicè patiatur, accipiens, vel amittens aliquod esse intrinsecum, & perfectiū, sed purè per hoc, quod agat, vel non agat, det, vel non det esse creaturæ. Similiter ex amico sit inimicus, & è conuerso, purè agendo, vel non agendo, non autem patiēdo, ideoque non mutatur, neque mouetur, sed purè mouet, ac mutat creaturas.

6. Superiunt difficultates desumptæ ex vita, & libertate Dei, quæ soluentur, cum de ijs agetur infra.

Q V A E S T I O XX.

Vtrum Deus sit æternus.

S. Th. q. 10.

1. **V**idetur non esse. Nam in æternitate perfectā non datur præteritum, neque futurum, sed solum præsens; sed in Deo non solum datur præsens, sed etiam præteritum, & futurum; nam Deus non solum est, sed etiam fuit, atque erit, ideoque Apocal. 4. dicitur; *Dominus Deus omni-*

potens, qui fuit, & qui est, & qui venturus est; ergo &c.

2. Respondeo, quod ex diuina immutabilitate statim demonstratur eiusdem perfectæ æternitas. Probatur: nam duratio interminabilis, hoc est carens principio, & fine, ac tota simul existens, est perfectæ æternitas; sed ens immutabile necessario habet durationem interminabilem, ac totam simul existentem; ergo &c. Probatur minor: quod enim ita est, vt non possit incipere, neque desinere, habet durationem interminabilem, & carentem principio, ac fine; sed ens immutabile ita est, vt non possit incipere, alioquin incipiendo posset mutari à non esse ad esse; neque possit desinere, alioquin desinendo posset mutari ab esse ad non esse: rursus ens immutabile non potest prius habere vnā partem durationis, deinde aliam: alioquin mutaretur, acquirendo partem durationis, quam ante non habebat, & amittendo partem, quam habebat; ergo &c.

3. Addo primò, quod Deus non solum est æternus, sed est æternus adæquatè quoad totum suum esse intrinsecum. Probatur: nam eo ipso, quod aliquid esse intrinsecum Deo non esset æternum, Deus aliquando haberet, aliquando non haberet tale esse intrinsecum, adeoque mutaretur. Et quia ens immutabile per durationem æternam, & totam simul existentem, non solum habet esse, sed etiam vitam, ideo æternitas immutabilis non solum est duratio interminabilis tota simul existens, sed etiam vt definitur à Boetio lib. 3. de Consolatione prosa 2. *est interminabilis vita tota simul, & perfectæ possessio*. Quia rursus possessio interminabilis vitæ est immortalitas, hoc est vita indefectibilis, ideo diuina æternitas est immortalitas, seu vita æterna, & indefectibilis.

4. Addo secundo, quod si aliqua creatura esset ab æterno per durationem non totam simul existentem, tamen neque ipsa, neque eius duratio esset æterna adæquatè quoad totum suum esse. Probatur: nam singulæ partes durationis non essent æternæ; ergo duratio non esset æterna quoad singulas partes, & creatura durans vtcunque esset æterna quoad suam substantiam, non esset æterna quoad partes durationis, quæ spectarent ad esse intrinsecum talis creaturæ. Atque hinc inferitur, quare ad perfectam æternitatem requiratur vltcrius, vt tota simul existat. Æternitas enim perfectæ debet esse æterna quoad totum suum esse; sed si non existat tota simul, non est æterna quoad totum suum esse, siquidem constituitur per partes non æternas; ergo &c.

5. Addo tertio, quod de facto nulla creatura est æterna à parte post quoad totum suum esse. Nam omnis creatura mutat partes durationis, & multas operationes spectantes ad esse intrinsecum creaturarum.

6. Ad argumentum in contrarium: sicut linea definitur *fluxus puncti*, sic tempus potest defini-

definiri fluxus nunc, siue instantis. Tempus enim constituitur per hoc, quod id, quod est præsens, fluat, ita ut ex futuro fiat præsens, & ex præsentis transeat in præteritum. Aternitas è conuerso definiri potest *nunc stans*, ita ut nihil in eo ex futuro fiat præsens, vel ex præsentis fiat præteritum, ideoque Boetius lib. 5. de Consolatione, Prosa vltima dicit, quod nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aternitatem. Hinc sequitur, quod in tempore præter præsens, quod fuit, datur futurum, quod adhuc non aduenit, & præteritum, quod iam pertransiit; in perfecta autem aternitate datur solum præsens, nihil autem in ea est futurum, ita ut adhuc non aduenit, vel præteritum, ita ut iam pertransierit. Dum opponitur; *Deus fuit, & erit*; sed hæc significant præteritum, & futurum; distinguo, in ipso Deo; nego; in ijs, quibus Deus coexistit, vel potest coexistere, concedo. Dum dicitur de Deo, quod fuit, & erit, non significatur, quod in Deo aliquid præterierit, vel nondum aduenit, ac proinde non significatur, quod detur, aliquid præteritum, vel futurum in ipso Deo, sed solum significatur, quod Deus per suum nunc præsens, & infinitum, ac carens principio, & fine, coexistit omnibus præteritis, & futuris, quæ nimirum iam præterierunt, vel nondum aduenerunt.

QVÆSTIO XXI.

Verum Deus sit immensus, ac sit in omnibus rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam; & verum sit anima Mundi.

S. Th. q. 8.

1. **P**rimò videtur, quod Deus non sit immensus. Illud enim, quod vel in nullo loco est, vel solum est in loco finito, non est immensum; sed Deus est talis; ergo &c. Probatur minor; nam ut docet Boetius de Hebdomadis, incorporea non sunt in loco; sed Deus est incorporeus; ergo &c. Rursus si Deus est in loco, solum est in loco, qui de facto datur; sed locus, qui de facto datur, est solum finitus; ergo Deus est solum in loco finito; in spatijs autem imaginarijs, quæ de facto non dantur, Deus non est.

2. Secundò si Deus esset immensus, non magis esset in Cælo, quam in Inferno, & in quolibet alio loco.

3. Tertiò videtur, quod Deus sit anima Mundi. Deus enim ita adest Mundo, sicut animæ corporibus animalium; ergo &c.

4. Respondeo, quod circa Dei immensitatem, & præsentiam in rebus, plures fuerunt errores. Primus est eorum, qui dixerunt Deum non esse immensum, nec esse ubique, & in toto Mundo, sed in aliqua solum parte Mundi, puta in primo Cælo, vel in parte Orientali primi Cæli, vnde est principium

motus; & hunc errorem videtur docuisse Aristoteles 8. Physic. text. 84. cum proposita quæstione, utrum primus motor sit in centro, vel in vltima circumferentia Mundi, respondet, quod est in circumferentia, quia partes propinquæ motori velocius mouentur; sed in Mundo velocissimè mouetur circumferentia conuexa supremi Cæli; ergo signum est, quod primus motor est in circumferentia conuexa supremi Cæli. Alibi etiam insinuat primum motorem esse in parte Orientali, quia Cælum mouetur ab Oriente. Verum hæc Aristotelis dicta in aliquo sensu sustineri possunt, ut docet Sanctus Thomas 3. contra Gentes, cap. 68. num. 5. & ut explicabitur in responsione ad 2. Immensitatem Dei negarunt etiam omnes, qui putarunt Deum esse figuratum; siquidem quod est certa figura circumscriptum, immensum esse non potest. Secundus est eorum, qui dixerunt Deum ita esse in Mundo, ut sit pars intrinseca Mundi. Ex his aliqui, quos refert Sanctus Augustinus libro 7. de Ciuitate Dei, cap. 6. dixerunt Deum esse animam totius Mundi; alij censuerunt Deum esse animam primi Cæli; alij esse formam, & principium formale intrinsecum omnium rerum; ac quidam Dauid de Dinardo, ut refert Sanctus Thomas 1. p. quæst. 3. artic. vltimo, stultissimè dixit Deum esse materiam primam omnium rerum. Ex errore docente Deum esse animam mundi magna ex parte orta est Idololatria, per quam Gentiles mundo, eiusque partibus præsertim perfectioribus, Cælo nimirum, Soli, Lunæ, ac Stellis, nec non Terræ, & elementis, tribuerunt honores diuinos. Corpus enim Dei, eiusque membra coli debent honoribus diuinis; sed posito, quod Deus sit anima mundi, mundus est corpus Dei, Cælum, & Terra &c. sunt membra Dei; ergo. Contra hos errores.

5. Dicendum primò: Deus est immensus, adeoque est ubique, & non solum est in vna parte mundi, sed est in toto Mundo, & in omnibus eius partibus.

6. Probatur: nam sicut corpus est in loco per hoc, quod attingat immediatè locum suæ quantitate formali, sic spiritus est in loco per hoc, quod attingat immediatè locum suæ quantitate virtuali, hoc est suæ perfectione, & virtute; sed corpus, quod haberet quantitatem formalem vndique infinitam, eo ipso esset immensum, & suæ quantitate formali attingeret immediatè omnia loca, adeoque esset ubique; ergo spiritus habens infinitam quantitatem virtualem, hoc est infinitam perfectionem, & virtutem, eo ipso est immensus, & pertingit immediatè omnia loca, adeoque est ubique; sed Deus est infinitè perfectus in omni genere, adeoque habet infinitam quantitatem virtualem, & infinitam perfectionem, ac virtutem; ergo Deus est immensus, & per quantitatem virtualem attingit omnia loca, & est ubique.

7. Ex dictis inferri potest definitio immensa.

H

fita.

sitatis perfectæ, & adequatæ proportionaliter respondens definitioni æternitatis allatæ quæst. 20. Immensitas perfecta & adequata est magnitudo interminabilis potens secundum se totam attingere omnia loca.

8. Infertur secundo, quod nihil potest esse perfectè, & adequatè immensum per quantitatem formalem, sed solum per quantitatem virtualem. Probat; nam ad hoc, ut aliquid sit perfectè, & adequatè immensum, requiritur, ut secundum totum suum esse intrinsecum sit interminabile, & possit attingere omnia loca; sed quod esset immensum per quantitatem formalem, secundum partes quantitatis, quæ spectarent ad eius esse intrinsecum, esset terminatū, ac non posset attingere omnia loca; putā secundū palmum quantitatis esset terminatū, ac non posset attingere nisi palmum loci; ergo non esset immensū totaliter, & perfectè, ac proinde ut sit immensum totaliter, & perfectè, debet esse immensum per magnitudinem, virtutem, & perfectionē partibus carentem, quæ dicitur magnitudo virtualis.

9. Infertur tertio, quo pacto esse vbiq; sit proprium, vel non sit proprium entis immensi. Dicendum, quod solum ens immensum magnitudine virtuali, & partibus carente potest esse vbiq; totaliter, & per se: ens immensum per quantitatem formalem, hoc est per magnitudinem partibus constantem, si daretur, esset vbiq; per se, sed non totaliter. Ens non immensum non potest esse vbiq; per se, sed potest esse vbiq; per accidens, tum totaliter, tum non totaliter.

10. Ut probetur conclusio, præmittenda est explicatio terminorum. Esse vbiq; totaliter est esse vbiq; secundum totam suam esse, ita ut nihil rei non sit vbiq;. Esse vbiq; per se est esse vbiq; non solum ex eo, quia non datur alius locus; esse autem vbiq; solum, quia non datur alius locus, est esse vbiq; per accidens.

11. Hoc posito, ens non immensum potest esse vbiq; per accidens, tum totaliter, tum non totaliter, non autem per se. Probat; primò enim de facto mundus, licet non sit immensus, est vbiq; sed non totaliter, quia non est vbiq; secundum omnes partes, neque per se, quia est vbiq; solum ex eo, quod extra mundum non datur alius locus: si verò poneretur alius locus extra hunc mundum, eo ipso hic mundus non esset vbiq;, quia non esset in alio loco. Ex proportionali ratione si nihil aliud creatum daretur, quam granum milij, illud esset vbiq; per accidens, & non totaliter. Secundo si daretur vnicus homo, & nullum aliud ens creatum, anima illius hominis licet non esset immensa, tamen esset vbiq; totaliter, quia esset in omni loco secundum totum suum esse, cum sit indiuisibilis, sed esset vbiq; solum per accidens, hoc est, quia non daretur alius locus: posito verò alio loco, non esset in eo loco, adeoque non esset vbiq;.

12. Tertio si daretur corpus immensum, esset vbiq; per se, quia nullus posset poni locus, quem per suam quantitatem non attingeret; at non esset vbiq; totaliter, quia constaret ex partibus, quæ non essent vbiq;, nec attingerent omnia loca.

13. Quarto Deus est vbiq; totaliter, quia nihil in Deo datur, quod non sit vbiq; & est vbiq; per se, quia nullus potest poni locus, quem Deus sua magnitudine non attingeret in casu, in quo poneretur talis locus.

14. Dicendum secundo: Deus est communiter in omnibus rebus non solum per immensitatem, sed etiam per præsentiam, potentiam, & essentiam, & modo speciali est in iustis per gratiam.

15. Probat, & explicatur conclusio, quæ desumpta est ex S. Gregorio Homil. 8. in Ezechielem circa medium. Illud dicitur esse in aliquo per essentiam, quod adest illi, ut causa immediata essendi: illud dicitur esse in aliquo per potentiam, quod illud habet in sua potestate, eo pacto, quo Rex per suam potentiam dicitur esse in toto regno, quia habet sub sua potestate totum regnum. Demum illud dicitur esse in altero per præsentiam, quod illud habet præ oculis, & in conspectu: sed Deus est immediata causa essendi omnibus rebus, vniuersa habet sub potestate, & omnia videt, siquidem, ut dicitur ad Heb. 4. *Omnia sunt nuda, & aperta oculis Dei*; ergo &c. Quia verò quodam speciali modo obiectum cognitum, vel amatum actum, vel habitum dicitur esse in cognoscente, & amante; Deus autem per dona gratiæ constituitur speciali modo cognitus, & amatus actum, vel habitum; ideo Deus dicitur esse speciali modo in iustis per gratiam, eiusque dona.

16. Dicendum tertio: Deus non est anima mundi, neque vllius corporis, & vniuersum repugnat, ut Deus sit anima, forma, materia, vel pars physica vllius compositi. Probat; nam quod antecederet ad hoc, quod alteri vniatur, habet perfectissimo modo omne esse, & omnem perfectionem, non potest alteri vniari ut anima, neque ut materia, vel forma, vel vllio modo ut pars physica; sed primus intellectus antecederet ad hoc, quod vniatur alteri, habet perfectissimo modo omne esse, & omnem perfectionem; ergo &c. Maior probatur, quia de ratione animæ est, ut per vniionem cum corpore perficiatur in ordine ad essendum, & ad habendas aliquas operationes vitales, eo pacto, quo anima hominis per vniionem cum corpore perficitur in ordine ad habendas operationes sensitivas, quas sine corpore habere non potest: de ratione materiæ est, ut sit perfectibilis per formam; de ratione formæ est, ut aliquo modo perficiatur, & compleatur per materiam; & vniuersum de ratione partis est, ut perficiatur, & compleatur per vniionem cum comparte; ergo quod antecederet ad hoc, quod alteri vniatur, habet omne esse, & omnem perfectionem, non

non potest alteri vñiri vt anima &c. sed solum potest alteri vñiri vt totum assumens aliquid aliud ad hoc, vt subsistat in ipso, & ab ipso purè perficiatur, eo pacto, quo Verbum diuinum humanitati est vñitum ad hoc, vt humanitas subsistat in Verbo tanquam in toto adequatè perfectò, ac purè perficiente humanitatem. Probatùr iam minor primi argumenti. Virtus enim adequata ponendi aliud continet adequatè totum esse, & totam perfectionem illius; sed intellectus diuinus est virtus adequata ponendi quodlibet distinctum ab ipso; ergo intellectus diuinus antecedenter ad hoc, quod ponat quodlibet ab ipso, distinctum, eique vñiatur, continet adequatè totum esse, & totam perfectionem illius, adeoque nulli à se distincto potest vñiri vt anima, neque vt materia, vel forma, vel vt pars physica.

17. Ad 1. distinguo maiorem: illud, quod vel in nullo loco extrinsecus est, vel solum est in loco finito, ex eo, quod vel nullus locus extrinsecus sit, vel solum sit finitus, non est immensum, nego: quod vel in nullo loco est, vel solum est in loco finito, ex defectu vñicationis, seu magnitudinis virtualis intrinsecæ, non est immensum, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus ante creationem mundi in nullo loco extrinsecus erat, non ex defectu suæ magnitudinis virtualis, per quam potest occupare omnia loca, si dentur, sed purè ex eo, quod nullus dabatur locus extrinsecus Deo. De factò etiam est in finito loco extrinsecus purè ex eo, quod detur solum finitus locus extrinsecus Deo. Dum opponitur ex Boetio, quod sola corporea sunt in loco, dicendum, quod sola corporea sunt in loco per applicationem, & contactum quantitatis consistentem in hoc, quod corpora locata secundum suam superficiem sint simul cum superficie corporis locatis. At incorporea possunt esse in loco per applicationem, & contactum virtutis, per quem ita applicantur loco, vt agant, vel possint proximè agere in talem locum. Et quia Deus per suam magnitudinem virtualem ita applicatur omnibus locis, vt agat, & possit immediatè agere in omnibus locis, ideo Deus est in omnibus locis, ac de seipso dicit Ierem. 23. *Cælum, & Terram ego impleo.* Dum quæritur, an Deus sit in spatijs imaginarijs, dico, quod si nomine spatiorum imaginariorum intelligamus ipsam Dei immensitatem continentem in sua virtute omnia loca maiora, & maiora, quam immensitatem concipimus ad modum spatij cuiusdam infiniti, Deus est in spatijs imaginarijs. Si verò nomine spatiorum imaginariorum intelligamus spatia distincta à Deo, quæ possunt esse, sed non sunt, Deus non est adu in spatijs imaginarijs, non ex defectu diuinæ magnitudinis, sed ex defectu spatiorum, quæ non dantur.

18. Ad 2. distinguo maiorem: si Deus esset immensus, non magis esset in Cælo, quam

in quolibet alio loco per suam immensitatem, concedo; per manifestationem sui, & suæ virtutis; nego. Deus per suam immensitatem non magis est in Cælo, quam in Inferno, vel quolibet alio loco, & ideo Psalm. 137. dicitur: *Si ascendero in Cælum, tu illic es, si descendero in Infernum ades.* At per manifestationem sui, & suæ virtutis magis est in Cælo, quam in alijs locis; ideoque dicit Isaiæ vltimò *Cælum mihi sedes est*, quia in eo loco Deus maximè dicitur esse, vbi maximè manifestatur; sed Deus in Cælo maximè manifestatur: siquidem in Cælo se præbet videndum; ergo &c. Sic explicari potest Aristoteles 3. physic. tex. 84. vbi dicit primum motorem esse in circumferentia primi Cæli. Nam primus motor ibi videtur maximè esse, vbi maximè manifestatur eius virtus motiua sed virtus motiua maximè manifestatur in ea parte, in qua motus est velocissimus, & talis, vt ab eo dependeat motus aliarum partium: in circumferentia autem primi Cæli motus est velocissimus, & ab eo pender motus aliarum partium; ergo &c. Quia verò Aristoteles putauit in ipsa circumferentia dari partem, à cuius motu pender motus aliarum partium circumferentiæ, & hanc partem vocauit orientalem, ideo alibi dixit primum motorem esse in parte orientali.

20. Ad 3. nego, quod Deus sit in mundo, eo pacto, quo anima est in corpore; siquidem anima ita est in corpore, vt à corpore perficiatur, Deus autem ita est in mundo, vt non perficiatur, sed purè mundo det esse, & omnem perfectionem, quam mundus habet.

QVÆSTIO XXII.

Virum Deus sit summè simplex, & immaterialis.

S. Th. qu. 2.

1. **V**idetur non esse simplex, sed multipliciter compositus. Primò enim id, quod est corpus, vel habens corpus, est compositum ex partibus quantitatis; sed Deus vel est corpus, vel habet corpus; ergo &c. Probatùr minor: nam omne id, quod habet longitudinem, latitudinem, profunditatem, figuram, situm, & membra, puta brachia, oculos &c. vel est corpus, vel habet corpus; sed hæc omnia in Scriptura tribuuntur Deo; ergo &c.

2. Secundò omne, quod habet animam, & passiones compositi constantis ex anima, & corpore, est compositum ex anima, & corpore, sed Deo in Scriptura tribuitur anima, & passiones compositi; ergo &c. Probatùr minor; nam ad Heb. 10. ex Persona Dei dicitur: *Iustus autem meus ex fide vñit: Quod si se subtraxerit, non placebit anima mea.* Tribuitur etiam Deo ira, misericordia &c. quæ sunt passiones

H 2 com.

compositi, siquidem non dantur sine alteratione corporis.

3. Tertiò nihil est in se ipso; sed non minus propriè Deitas est in Deo, quam humanitas in homine; ergo Deitas distinguitur à Deo, adeoque Deus est compositus ex natura, & ex eo, quod suppositum addit supra naturam.

4. Quartò id, quod de Deo potest sciri, distinguitur ab eo, quod sciri non potest; sed possumus habere scientiam de Deo quoad *an* est, non autem quoad *quid* est; ergo in Deo quidditas, siue essentia distinguitur ab esse, siue existentia.

5. Quintò Deus conuenit cum creaturis in genere substantiæ, differt per differentiam incausati, & per alias differentias; sed id, in quo conuenit, distinguitur ab eo, in quo differt; ergo in Deo genus substantiæ differt à differentia incausati, adeoque Deus componitur ex genere, & differentia.

6. Sextò quod in aliquo est accidens, in nullo potest esse substantia; sed Sapientia, Iustitia, Misericordia, & alia huiusmodi, in creaturis sunt accidentia, & dantur in Deo; ergo in Deo non sunt substantia, sed sunt accidentia, adeoque Deus componitur ex substantia, & accidentibus.

7. Septimò, ad hoc, vt Deus esset summè simplex, non deberet dari vlla distinctio obiectiua intrinseca inter diuinas perfectiones; sed datur aliqua distinctio obiectiua intrinseca saltem virtualis inter diuinas perfectiones, hoc est inter sapientiam, bonitatem, iustitiam, misericordiam, intellectum, voluntatem &c. ergo &c. Probatur minor ex Scoto: nam ita se habet infinita sapientia ad infinitam bonitatem, sicut se habet finita sapientia ad finitam bonitatem; sed finita bonitas distinguitur obiectiue à finita sapientia; ergo &c. Confirmatur, nam infinitas non destruit rationem formalem bonitatis, & sapientiæ *vt sic*; sed bonitas, & sapientia *vt se* per suam rationem formalem obiectiue distinguuntur; ergo etiam infinita bonitas, & infinita sapientia distinguuntur obiectiue.

8. Octauò ea, de quibus à parte rei verificantur contradictoria, distinguuntur obiectiue; sed de diuinis perfectionibus verificantur prædicata contradictoria; ergo &c. Probatur minor: nam Deus per misericordiam parcit, & non punit, per iustitiam punit, & non parcit; per amorem amat, & non odit, per odium odit, & non amat &c; sed hæc sunt contradictoria; ergo &c.

9. Nonò Pater æternus producit Filium per intellectum, non per voluntatem, ac Spiritum Sanctum producit per voluntatem, non per intellectum; ergo in Patre æterno intellectus, & voluntas distinguuntur obiectiue.

10. Decimò saltem debet admitti distinctio virtualis intrinseca inter essentiam, & personalitates, ac relationes; sed hæc repugnat sum-

mæ simplicitati Dei; ergo.

11. Vndecimò demum id, in quo aliqua realiter distinguuntur, non est summè simplex; sed in Deo tres Personæ realiter distinguuntur; ergo &c.

12. Respondeo, quòd dupliciter Deus potest considerari vt omnino perfectus in se ipso: primo vt sit perfectus perfectione omnino simplici, ac nullo modo constante ex perfectionibus, ac partibus, vel quasi partibus obiectiue distinctis vlla distinctione, quocunque nomine vocetur; secundo vt sit perfectus perfectione non omnino simplici, sed constante ex pluribus perfectionibus obiectiue distinctis aliqua distinctione, quocunque nomine vocetur. Auctores diuisi sunt in duas classes. In prima sunt qui dixerunt Deum esse perfectum perfectione non omnino simplici, sed constante ex pluribus perfectionibus obiectiue distinctis. Ex his aliqui Ethnici, & Hæretici dixerunt Deum esse corpus, adeoque constare ex pluribus partibus non solum realiter, sed etiam quantitatiue distinctis, & loco separatis. Gualterus, vt refert Vasquez prima parte disp. 16. cap. 2. negauit Deum esse corpus, sed nihilominus docuit attributa, & perfectiones absolutas Dei realiter inter se, & ab essentia diuina distingui, adeoque Deum constare ex pluribus perfectionibus realiter distinctis, sed penetratis, & non separatis loco; & hæc duæ sententiæ sunt hæreticæ, & contra fidem. Ex Catholicis Scotus docuit Deum constare ex pluribus perfectionibus realiter identificatis, sed formaliter ex natura rei distinctis. Alii dixerunt Deum constare ex pluribus perfectionibus distinctis solum virtualiter intrinsece. In secunda classe sunt, qui dixerunt Deum esse perfectum perfectione omnino simplici, in qua nulla datur distinctio obiectiua perfectionum.

13. Dicendum cum sententia communioris: Deus est perfectus perfectione omnino simplici, in qua nulla datur distinctio obiectiua perfectionum simpliciter simplicium.

14. Probatur: nam ex principiis positiss. quæst. 14. & 15. vt aliquid sit perfectum, non per accidens, & casu, non sufficit vt dentur plures rationes singulorum, quæ ad ipsius perfectionem spectant, sed debet dari vna ratio totius, vt explicatum est exemplo templi, & aliarum rerum; sed Deus est perfectus non per accidens, & casu, sed maxime per se; ergo debet dari vna ratio omnium perfectionum, quibus Deus est perfectus, puta dari debet vna ratio, quare Deus sit immensus, æternus, infinitè sapiens, infinitè bonus &c; sed hæc adæquata ratio per hoc ipsum, quod est adæquata ratio, iam debet habere omnes perfectiones; si enim non haberet omnes, non posset esse adæquata ratio omnium; & rursus debet habere illas identificatas sine vlla distinctione obiectiua intrinseca talium perfectionum: nam si distinguerentur obiectiue, de prima ratione redit argumentum, siquidem debet dari vna adæquata ratio omnium perfectionum, ex quibus

bus dicitur constare prima ratio, & sic in infinitum; ergo prima ratio habet omnes perfectiones secum identificatas sine ulla obiectiua distinctione, adeoque non possunt illi superaddi ulla perfectiones simpliciter simplices obiectiue intrinsece distinctæ.

15. Pro maiori explicatione argumenti allati proponendæ sunt, ac soluendæ duæ difficultates. Prima difficultas est: tota vis rationis allatæ fundatur in eo, quod prima, & adæquata ratio, vi cuius datur aliquid, debet continere totam perfectionem illius; sed non est necesse, ut prima, & adæquata ratio alicuius distincti contineat formaliter eius perfectiones, & sufficit, ut illas contineat virtualiter, & eminenter, eo pacto, quo Sol continet calorem virtualiter, licet non sit formaliter calidus; ergo ut in Deo detur aliqua prima ratio Sapientiæ, Bonitatis, Immensitatis &c. sufficit, ut talis prima ratio per se ipsam præcisè sit æterna, immensa, sapiens, & bona virtualiter, atque eminenter, atque ut per sapientiam distinctam constitutur sapiens formaliter &c.

16. Respondeo distingo minorem; sufficit, ut prima, & adæquata ratio alicuius distincti contineat totam perfectionem simpliciter simplicem illius virtualiter, & eminenter, non autem formaliter, nego minorem, eiusque suppositum, quod nimirum perfectio simpliciter simplex, etiam si non contineatur formaliter, possit contineri eminenter; sufficit, ut contineat perfectionem mixtam, vel non simpliciter simplicem virtualiter, & eminenter, concedo minorem; & nego consequentiam.

17. Tria sunt genera perfectionum: perfectio mixta, perfectio solum simplex, & perfectio simpliciter simplex. Perfectio mixta est, quæ ex suo conceptu formali includit aliquam perfectionem: e. gr. esse creatum est perfectio mixta, quia ex suo conceptu formali dicitur perfectionem efficiendi cum imperfectione creati. Perfectio solum simplex est, quæ ex suo conceptu formali non includit ullam imperfectionem, sed non est talis, ut quodlibet eo ipso, quod ea careat, sit imperfectum, & defectuosum: E. gr. Paternitas si est perfectio Patris æterni, est perfectio solum simplex, quia licet nullam dicat imperfectionem, tamen non est talis, ut quodlibet eo ipso, quod ea careat, & non sit Pater, sit imperfectum, & defectuosum. Nam Filius, & Spiritus Sanctus non sunt Pater, & tamen non sunt imperfecti, neque defectuosi. Perfectio simpliciter simplex est, quæ non solum ex suo conceptu formali non includit ullam imperfectionem, sed est talis, ut quodlibet, eo ipso, quod tali perfectione careat, sit imperfectum, & defectuosum. E. gr. esse ens, esse substantiam, esse viuens, cognoscens, intelligens &c. sunt perfectiones simpliciter simplices, quia ex suo conceptu formali nullum dicunt defectum, & quodlibet ipsas non habens, per hoc ipsum, quod non habeat,

est defectuosum. Manifestum enim est, quod vnumquodque si non sit ens, non sit substantia, non sit viuens, per hoc ipsum est defectuosum, & imperfectum. Prima, & adæquata ratio alicuius distincti non debet præcontinere formaliter perfectiones mixtas illius. Nam prima, & adæquata ratio entis causati, & imperfecti, non debet esse ens causatum, & imperfectum: prima, & adæquata ratio corporum non debet esse corpus, quia hoc, quod est esse causatum, & esse corpus &c. sunt perfectiones mixtæ. At prima, & adæquata ratio alicuius distincti debet præcontinere totaliter omnes perfectiones simpliciter simplices illius. E. gr. prima, & adæquata ratio entis debet esse formaliter ens; prima, & adæquata ratio viuents debet esse formaliter viuens; prima, & adæquata ratio sapientis, boni &c. debet esse formaliter sapiens, bonus, &c. &c. evidens est, quod ens non formaliter sapiens non potest esse prima, & adæquata ratio sapientis, nec potest ita perfectè habere totam perfectionem sapientiæ, sicut illam habet ens formaliter sapiens; idemque dic de alijs perfectionibus simpliciter simplicibus; sed continere aliquam perfectionem adæquatè virtualiter, & eminenter, est ita illam continere, ut continens possit esse adæquata ratio talis perfectionis, ac ita perfectè illam habere, sicut illam habet, quod eam continet formaliter; ergo quod non est formaliter sapiens, viuens, bonum &c. non potest esse sapiens, viuens, bonum &c. virtualiter, vel eminenter; & vniuersim, quod non habet formaliter aliquam perfectionem simpliciter simplicem, non potest illam habere virtualiter, & eminenter; sed sapientia, immensitas, æternitas &c. sunt perfectiones simpliciter simplices, & ut Deus non sit perfectus per accidens, & casu, debet dari vna prima, & adæquata ratio sapientiæ, immensitatis, æternitatis, & omnium perfectionum simpliciter simplicium; ergo talis vna, & prima ratio debet esse formaliter sapiens, æterna, immensa, ac debet formaliter habere omnes perfectiones simpliciter simplices, & si illas non habeat formaliter, non potest habere virtualiter, & eminenter.

18. Secunda difficultas est. Ad hoc, ut essentia diuina sit prima, & adæquata ratio omnium perfectionum simpliciter simplicium, quæ sunt in Deo, sufficit, ut illas contineat per realem identitatem cum talibus perfectionibus, etiam si virtualiter ab illis distinguatur; ergo non probatur identitas virtualis omnium perfectionum simpliciter simplicium.

19. Respondeo, negando antecedens. Nam ratio adæquata alicuius distincti non solum debet habere formaliter omnes perfectiones simpliciter simplices illius, sed debet eas habere per illud ipsum distinctum, per quod est adæquata ratio talium perfectionum: e. gr. ut Deus sit adæquata ratio omnium perfectionum simpliciter simplicium, quæ sunt in Mundo, debet illas habere per suum esse increatum, per

per quod est ratio, & causa omnium perfectionum, quæ sunt in Mundo; sed essentia diuina per se ipsam, prout virtualiter intrinsecè distincta à sapientia &c. esset prima, & adæquata ratio sapientiæ, & aliarum perfectionum simpliciter simplicium; ergo diuina essentia per se ipsam præcisè, prout distinguitur virtualiter intrinsecè à sapientia, & ab alijs perfectionibus simpliciter simplicibus, deberet esse formaliter sapiens, æterna, immensa &c. adeoque non potest iterum constitui sapiens per aliam sapientiam virtualiter distinctam &c.

20. Probatur secundo conclusio argumenti negatiui, & simul assertur regula ad discernendum, quamnam diuinæ formalitates debeant distingui aliqua distinctione intrinsecè obiectiua, quæ debeant distingui solum extrinsecè per nostrum modum concipiendi. Sicut enim datur necessitas, vt distinguantur obiectiue in Deo illæ formalitates, de quibus verificantur prædicata contradictoria, sic nulla est necessitas, vt distinguantur obiectiue formalitates, de quibus nulla verificantur prædicata contradictoria; sed de solis formalitatibus, quæ comparantur inter se vt communiores, & minus communes, verificantur prædicata contradictoria; de illis, quæ sunt æquæ communes omnibus Personis diuinis, nulla verificantur prædicata contradictoria; ergo solæ formalitates, quæ inuicem comparantur vt communiores, ac minus communes, debent distingui obiectiue; formalitates autem æquæ communes non debent distingui obiectiue. Probatur, & explicatur minor. Nam de formalitatibus communioribus, & minus communibus manifestè verificantur prædicata contradictoria: E. gr. eo ipso, quod essentia diuina est communis tribus Personis, Paternitas non est communis tribus Personis, sed est propria Patris, de essentia, & Paternitate verificantur prædicata contradictoria, quæ sunt *esse commune tribus Personis, & non esse commune tribus Personis*, ac proinde distinguuntur aliqua distinctione obiectiua. Similiter eo ipso, quod Spiratio actiua est communis Patri, & Filio, Paternitas non est communis Patri, & Filio, sed est propria Patris, verificantur de illis prædicata contradictoria, & sic distinguuntur obiectiue, idemque dic de alijs. E conuerso formalitates communes omnibus tribus Personis, puta Sapientia, Iustitia, Bonitas &c. sunt æquæ communes, & sic cum de illis non verificantur prædicata contradictoria, non debent distingui. Regula igitur vniuersalis est. In Deo omnes, & solæ formalitates, quæ comparantur vt communiores, & minus communes, distinguuntur obiectiue; quæ comparantur vt æquæ communes, non distinguuntur obiectiue, sed solum extrinsecè per nostrum modum intelligendi. Quia verò omnes formalitates communes omnibus tribus Personis sunt æquæ communes, non distinguuntur obiectiue. Hinc sequitur essentiam, attributa, & vniuersim omnes perfectiones simplici-

ter simplices nulla distinctione obiectiua distingui: omnia enim hæc sunt communia tribus Personis, ac proinde sunt æquæ communia. E conuerso essentia, attributa, & perfectiones simpliciter simplices distinguuntur obiectiue à relationibus, Personalitatibus, & ab omnibus formalitatibus, quæ non sunt communes omnibus tribus Personis, sed vel sunt communes duabus tantum Personis, vt Spiratio actiua, vel sunt propriae vnius tantum Personæ, vt Generatio actiua, quæ est propria Patris. Formalitates etiam communes duabus tantum Personis distinguuntur obiectiue ab illis, quæ sunt propriae vnius Personæ, vt magis explicabitur infra in Tractatu de Trinitate. Argumenta ad probandum, quod de attributis diuinis, ac de formalitatibus communibus tribus Personis verificentur prædicata contradictoria, faciliè soluantur, vt patebit in responsi. ad 8. & 9.

21. Infertur primo diuinam essentiam, & diuinam perfectionem esse actum purum. Probatur, & explicatur. Nomine actus intelligimus esse, & perfectionem: nomine actus puri intelligimus esse, & perfectionem, quæ nihil includat de suo opposito, eo pacto, quo albedo pura est, quæ nihil includit de nigredine, & de coloribus, qui participant aliquid nigredinis; sed oppositum entis est non ens, oppositum perfectionis est imperfectio, seu carentia perfectionis; potentia autem est quid medium inter ens, & non ens: perfectibilitas est quid medium inter perfectionem, & imperfectioem, seu negationem perfectionis; ergo actus purus est esse, & perfectio nihil includens de non esse, ac de imperfectioe, & de potentia, & perfectibilitate; sed Deus est perfectus per esse, in quo identificantur omnes perfectiones simpliciter simplices, ac nullam includit imperfectioem, vel perfectibilitatem; ergo est perfectus per hoc, quod sit actus purus; cum ex opposita ratione nulla creatura sit actus purus.

22. Infertur secundo Deum esse summè immaterialem. Probatur, & explicatur. Nam quia omne, quod sit, ex non ente, & potente esse, sit ens actu, Aristoteles 1. Physic. & 11. Metaph. intulit omne, quod sit, fieri ex tribus principijs: ex esse, quod vocauit actum, & formam; ex non esse, quod vocauit priuationem; & ex potentia essendi, quam vocauit materiam, quæ est quid medium inter esse, & non esse, inter formam, siue actum, & priuationem. Hinc sequitur, quod ens nihil includens de non esse, ac de potentia, est omnino formale, ac penitus immateriale; sed esse diuinum nihil includit de non esse, ac de potentia, vt ostensum est; ergo esse diuinum est penitus immateriale. Ex opposita ratione nullum esse creatum est omnino immateriale. Hinc Sanctus Thomas sæpè docet, quod sicut materia determinatur, & perficitur per formam, sic forma contrahitur per materiam, & priuationem. Nam esse, quos est maximè formale,

con-

contrahitur per hoc; quod habeat aliquid de non esse, ac de potentia, quæ spectant ad privationem, & materiam.

23. Inferitur tertio, in quo sensu sapè dicat S. Thomas Deum esse ipsum esse per se subsistens. Esse dicitur per se subsistere, dum sinit in esse, ita ut non contrahatur per vllum non esse; cum verò non sinit in esse, sed contrahitur per non esse, non per se subsistit; sed Deus est esse, quod sinit in esse, & non contrahitur per vllum non esse, vel per carentiam vlius esse, & vlius perfectionis simpliciter simplicis; ergo &c. Deus igitur est ipsum esse sinit in esse sine vlllo defectu essendi: est ipsum bonum, & ipsa perfectio sine vlllo defectu boni, vel perfectionis; ideoque Exodi 3. de se ipso dixit: *Ego sum qui sum*, ad significandum, quod sinit in esse, & S. Augustinus lib. 8. de Trinitate cap. 3. dicit. *Et quid hoc nisi Deus, non bonus animus, aut bonus Angelus, aut bonum Cælum, sed bonum bonum?*

24. Inferitur quarto, quo pacto Deus possit cognosci per abstractionem. Quia Deus est esse a parte rei abstractum, & separatum ab omni non esse, abstrahendo esse, & concipiendo, quod non contrahitur per vllum non esse, concipimus Deum. Eodem pacto abstrahendo bonum, & quamlibet perfectionem simpliciter simplicem, & intelligendo, quod non contrahitur per vllam negationem boni, & perfectionis, concipimus Deum. E. gr. *esse nunc* est perfectio simpliciter simplex. *Esse igitur nunc* non contrahitur per negationem, vlius perfectionis simpliciter simplicis est Deus: *Esse hic* est perfectio simpliciter simplex. Si igitur concipiam *esse hic*, quod non contrahatur per carentiam alterius perfectionis simpliciter simplicis, hoc *esse hic*, est Deus. Sicut ergo Deus est esse abstractum à non esse, est bonum abstractum à non bono, sic abstrahendo esse à non esse, bonum, & perfectionem à non bono, concipimus Deum. Hunc modum cognoscendi Deum per abstractionem docuit Sanctus Augustinus 8. de Trinitate cap. 3. initio dicens: *Bonum hoc, bonum illud: tolle hoc, & illud, & vide ipsum bonum, & sic Deum videbis.*

25. Ad 1. & 2. nego minorem. Deus est actus purus nullam includens potentiam, seu perfectibilitatem, ideoque non est corpus constans ex partibus quantitativis, quarum unaquæque est in potentia, ut vel per continuationem perficiatur à comparte, vel per divisionem amittat perfectionem compartis; nec est compositus ex materia, & forma, quæ sunt mutuò perfectibiles; nec habet vllum accidens, quod supponit perfectibilitatem subiecti, cuius est accidens. Quia tamen est naturale nobis, ut ex rebus corporeis abstrahamus perfectiones incorporeas, Sacra Scriptura ad significandas perfectiones Dei, utitur metaphoris rerum corporearum. Dum igitur Iob. 11. dicitur: *excelsus Cælo, profundior Inferno, longior terra mensura eius, & latior mari*, tribuitur Deo altitudo, siue excelitas ad significandum, quod

Deus excedit omnia, & est super omnia: tribuitur profunditas ad significandum, quod penetrat etiam profunda cordium, & quod propter infinitam cognoscibilitatē est incomprehensibilis à creatura: tribuitur longitudo ad significandum, quod habet durationem interminabilem: tribuitur latitudo, ad significandum, quod sua virtute extenditur ad omnia. Dum Iſaia 1. dicitur: *Vidi Dominum sedentem*, & 3. *stat ad iudicandum Deus*, per situm sedentis significatur Dei immobilitas, & auctoritas; per situm stantis significatur, quod est paratus ad debellandum omnes, qui ipsi aduersantur. Cum Iob. 11. dicitur, *si habes brachia ut Deus*, Psal. 33. *Oculi Domini super iustos*: per brachia, significatur, quod Deus habet potentiam exequendi omnia, quæ vult: per oculos, quod habet virtutem cognoscitiuam, qua videt omnia visione intelligibili, non autem sensibili. Cum Genesios 1. dicitur: *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, significatur hominem esse similem Deo, non secundum figuram corpoream, ut dixerunt Anthropomorphitæ, sed secundum rationem, & intellectum: tribuitur Deo anima, nomine animæ intelligendo voluntatem. Quia enim quod non placet nostræ voluntati, non placet nostræ animæ, ideo figuratè quod non placet voluntati Dei dicitur non placere animæ Dei. Tribuitur ira ad significandam voluntatem puniendi, & vlciscendi iniurias illatas. Quia enim nos, cum ex apprehensione contemptus ebullit sanguis circa cor, tristamur, & appetimus vltionem, voluntas iustissima, qua Deus sine vlla passione, & tristitia vult vlcisci, & punire iniurias sibi illatas, vocatur ira. Idem dic de alijs. Regula vniuersalis est, ut omnia nomina significantia perfectionem mixtam cum imperfectione, cum dicuntur de Deo, dicuntur figuratè, & significant puram perfectionem abstrahibilem ab imperfectione.

26. Ad 3. distingo maiorem: nihil est in se ipso, si neque logicè differat, concedo; si logicè differat, nego. Ut aliquid logicè dicatur esse in aliquo, sufficit, ut logicè, seu per nostrum conceptum differat ab illo; & quia Deus, & Deitas differunt logicè per nostrum conceptum; siquidem Deum concipimus per modum conereti, Deitatem concipimus per modum formæ abstractæ; ideo Deitas dicitur logicè esse in Deo, licet obiectiuè Deus, & Deitas sint omnino idem, & ipsa Deitas sit Deus. Humanitas è conuerso à parte rei non est homo, sed est natura hominis, siquidem homo suprà humanitatem addit aliquid physicè distinctum.

27. Ad 4. distingo maiorem: quod potest sciri distinguitur ab eo, quod non potest sciri vlllo genere scientiæ, concedo; quod potest sciri vno genere scientiæ, distinguitur ab eo, quod non potest sciri alio genere scientiæ, nego. Cum dicitur, quod Deus potest sciri quoad an est, nō potest sciri quoad quid est, significatur, quod potest sciri vno genere scientiæ, non alio.

Non

Non repugnat autem, ut idem omnino possit sciri vno genere scientiæ, alio genere scientiæ sciri nequeat.

28. Ad 5. nego minorem. Potest enim aliquid per idem obiectiue convenire, ac differre ab eodem. In casu nostro Deus dicitur convenire cum creatura, in quantum sunt abstrahibiles aliqui conceptus communes Deo, & creaturis: dicitur differre, in quantum sunt formabiles aliqui conceptus proprii Dei, ac non convenientes creaturis; sed idem sine vlla distinctione obiectiva potest esse tale, ut de eo sit formabile utrumque genus conceptuum; ergo Deus per idem obiectiue potest convenire, & disconvenire à creaturis, sed relatè ad conceptus diversos; ergo non sequitur Deum esse compositum ex genere, ac differentia vlla compositione intrinseca Deo. Si verò queratur, utrum Deus ratione nostra constet ex genere, ac differentia, respondeo negatiue. Ratio est, quia ut Deus constaret ex genere, ac differentia, aliqua ratio communis Deo, & creaturis deberet esse genus; sed nulla ratio communis Deo, & creaturis est genus; nam genus est predicabile de pluribus differentibus specie, hoc est perfectione, & pulchritudine, ita ut vnumquodque habeat aliquam perfectionem, qua caret alterum; Deus autem habet omnes perfectiones creaturarum, creaturæ nullam habent perfectionem, qua careat Deus; ergo creaturæ non differunt à Deo specie, sed per negationem speciei, & perfectionis.

29. Ad 6. distingo maiorem: quod in aliquo est accidens propter suam rationem formalem, in nullo potest esse substantia, concedo: quod in aliquo est accidens propter differentiam contrahentem rationem formalem, in nullo est substantia, nego maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iustitia, Sapientia &c. in creaturis sunt accidentia, non propter rationem formalem iustitiæ, & Sapientiæ, quæ sunt perfectiones simpliciter simplices, ac non excludunt perfectionem substantiæ, nec vllam aliam perfectionem simpliciter simplicem, sed per differentias contrahentes perfectionem sapientiæ, & iustitiæ ad hoc, ut excludant perfectionem substantiæ; ergo in Deo iustitia, sapientia &c. cum non contrahantur per hanc differentiam, sunt substantia; eo pacto, quo licet animal in equo sit irrationale, tamen in homine est rationale, quia animal in equo est irrationale, non per rationem formalem animalis, sed per differentiam contrahentem.

30. Ad 7. ex Scoto, nego, quod ita se habeat infinita sapientia ad infinitam bonitatem, sicut se habet finita sapientia ad finitam bonitatem. Sapientia enim finita per ipsam finitatem contrahitur ad hoc, ut non includat omnes perfectiones simpliciter simplices; at sapientia infinita, per hoc ipsum, quod sit infinita in omni genere, includit omnes perfectiones simpliciter simplices, adeoque etiam per-

fectionem bonitatis, & est bonitas, iustitia, immensitas, æternitas &c. Sapientia igitur, & bonitas, in quantum abstrahunt à finita, & infinita, abstrahunt à distinctione, vel indistinctione; sapientia, & bonitas infinita propter ipsam infinitatem se mutuò includunt sine vlla distinctione obiectiva.

31. Ad 8. Ex eodem Scoto, nego, quod de diuinis perfectionibus, atque attributis obiectiue consideratis verificentur prædicata, contradictoria: & ad contradictoria, quæ afferuntur, dico, quod Deus per suam iustitiam infinitè perfectam in omni genere, adeoque includentem omnem perfectionem etiam misericordiæ, non solum punit eos, quos Deus vult punire, sed etiam parcit, & miseretur eis, quorum Deus vult misereri: per intellectum infinitè perfectum, ac proinde includentem etiam perfectionem voluntatis, non solum intelligit, sed etiam vult; per amorem infinitè perfectum, adeoque includentem perfectionem odii, non solum amat amanda, sed etiam odit odio habenda.

32. Ad 9. In Deo distingui potest duplex intellectus, & voluntas; essentialis, sine absolute, & notionalis, siue relatiua. Intellectus essentialis est, quo Deus formaliter intelligit: voluntas essentialis est, qua Deus formaliter vult. Intellectus essentialis, & voluntas essentialis sunt perfectiones simpliciter simplices nulla distinctione obiectiva inter se distinctæ, & communes tribus Personis; siquidem, & Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus intelligunt, & volunt, atque amant vno intellectu, & vna voluntate essentiali. Intellectus notionalis, & relatiuus est, quo Deus intelligendo dicit quod intelligit, ac dicendo producit Verbum. Hic est proprius Patris. Nam licet & Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus intelligant, tamen solus Pater intelligendo dicit id, quod intelligit, ac producit Verbum: Filius intelligendo non dicit, sed dicitur, & producit, & est Verbum dictum. Voluntas notionalis est, qua Deus amando spirat amorem, & producit Spiritum Sanctum, qui est amor productus. Hæc est communis Patri, & Filio, non autem Spiritui Sancto. Nam licet & Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus ament, Pater, & Filius amando spirant amorem, & producant Spiritum Sanctum: at Spiritus Sanctus amando non spirat, sed spiratur, & est amor spiratus, ac productus. Hoc posito, Filius producit per intellectum notionalem dicentem, non autem per voluntatem notionalem spirantem. Intellectus autem dicens, & voluntas spirans secundum hoc, quod est dicere, & spirare, distinguuntur virtualiter intrinsece, ut dicetur in questionibus de Trinitate: Intellectus, & voluntas essentialis non distinguuntur.

33. Ad 10. nego minorem. Non obstat diuinæ simplicitati, quod Personæ non sint logicè summè simplices, dummodo sint summè simplices realiter, & in ratione boni, ita ut per

per hoc ipsum, quod sint realiter Deitas summè simplex, infinitè perficiantur, ut magis explicabitur in Tract. de Trinitate.

33. Ad 11. distinguo maiorem; id, in quo aliqua realiter distinguuntur, ita ut non sint vnum summè simplex, non est summè simplex, concedo; ita ut sint vnum summè simplex, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. In Deo Personæ realiter distinguuntur, sed ita, ut sint vna Deitas summè simplex, & vna summa simplicitas. Sed hæc ex professo examinanda sunt in quæstionibus de Trinitate.

TRACTATUS III.

De cognitione, visione, et nominibus Dei.



Postquam S. Thomas à quæst. 2. vsque ad 11. inclusiue egit de existentia, essentia, & attributis Dei, & explicauit qualiter Deus sit in se ipso, quæstione 12. explicat qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo Deus cognoscatur ab intellectu creato; & quia Deus nominatur proportionaliter, ac cognoscitur, quæstione 13. declarat etiam, qualiter Deus nominetur, ac proinde agit de cognitione, visione, & nominibus Dei. Porro his etiam quæstionibus agitur de quibusdam Dei attributis, quibus Deus dicitur esse inuisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis, & inominabilis. Doctrinam harum quæstionum explicabimus, & examinabimus hoc tertio tractatu, pluribus quæstionibus, quarum tituli videri possunt in indice initio propo-
sito.

QVAESTIO XXIII.

Virum intellectus creatus possit saltem supernaturaliter videre Deum immediatè, & per essentiam.

S. Th. 1. p. qu. 12. ar. 1.

1. **V**idetur intellectus creatus ne supernaturaliter quidem eleuari posse ad Deum videndum immediatè, & per essentiam Diuinam, tanquam per adequatum motiuum, siue obiectum formale assensus, & intelligentiæ: primò quia infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, videlicet Aristoteles 1. phys. t. 17. ideoque non potest cognosci per se ipsum, sed solum per aliquid finitum, tanquam per obiectum formale; sed Deus est infinitus; ergo non potest immediatè cognosci, & videri per se ipsum, sed solum per creaturas, tanquam per obiectum formale.

2. Secundò nulla potentia potest eleuari

ad cognoscendū immediatè, & in se ipso obiectum sibi penitus improporionatū: e. g. potentia visiva non potest eleuari ad videndū sonum, quia sonus est obiectū improporionatum potentiæ visivæ; sed Dens ut potè infinitus, est obiectum improporionatum omni intellectui finito; ergo &c.

3. Tertiò visio, qua Deus videretur immediatè prout est in se, esset infinitè perfecta, quod implicat. Probatur sequela: nam visio eo est perfectior, quo obiectum immediatè visum est perfectius; sed Deus est infinitè perfectus; ergo &c.

4. Quartò 1. ad Timoth. 6. de Deo dicitur: *Lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*, ideoque Deus in eadem Epistola vocatur etiam inuisibilis; Ioann. 1. dicitur *Deum nemo vidit unquam*; & Ioann. 6. *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est à Deo, hic vidit Patrem*; ergo &c. Confirmatur, nam multi Patres ex Græcis, & præsertim Chrysostomus, & ex Latinis Ambrosius, & Hieronymus videntur docuisse esse omninò impossibile, ut creatus intellectus videat Deum, prout est in se, ut ostendere conatur Vasquez 1. p. disp. 37. cap. 2.

5. Respondeo, quod aliqui, ut refert S. Thomas 1. par. quæst. 12. ar. 1. dixerunt, quod sicut Sol, quia est maximè visibilis, videri non potest à vesperilionibus propter excessum luminis, sic Deus, quia est maximè intelligibilis, videri non potest in se ipso ab vilo intellectu creato propter excessum intelligibilitatis, ideoque videtur solum per quandam similitudinem, & claritatem creatam à Diuina essentia deriuatam. Hunc errorem Armenis tribuit Armacanus l. 14. contra ipsos, & Alphonsus à Castro l. 3. de Hæresibus verbo *Beatitudo*, Hæresi prima. Eundem errorem tempore S. Bernardi docuerunt Petrus Abailardus, & Arnoldus Brixienfis, & tempore Innocentij Tertij Almericus, ut refert idem Castro loco citato:

6. Contra hunc errorem de fide est Deum videri posse, ac de facto à Beatis videri immediatè, & per essentiam. Nomine visionis immediatæ, & per essentiam intelligimus intelligentiam, quæ habeat Diuinam essentiam pro adequato obiecto formali, seu motiuo, non solum assensus, sed etiam intelligentiæ. Differt autem ab actu fidei, quia actus fidei licet pro motiuo assensus habeat solum aliquid diuinum, tamen pro motiuo intelligendi Deum, habet aliquid creatum, cum cognoscat Deum per creaturas.

7. Probatur 1. ex Scripturis. Matth. 5. dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; Ioan. 14. *Qui diligit me, diligitur à Patre meo, & ego manifestabo ei me ipsum*; Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris*. 1. ad Corin. 13. *Videmus nunc per speculum, & in enigmate, tunc autem facie ad faciem*. 1. Ioan. 3. *Videbimus eum sicuti est*.

8. Probatur 2. auctoritate Conciliorum, & Pontificum. Hanc enim veritatem docuerunt

Concilium Francfordiense in Epistola ad Episcopos Hispaniæ; Concilium Florentinum in Decreto de Purgatorio; Euaristus Papa Epistola prima, & Benedictus 12. in extrauaganti *Benedictus*, vt videri potest apud Suarez, Vasquez, & Valentiam hoc loco.

9. Probatur 3. auctoritate plurimorum Patrum, quos referunt Bellarminus tom. 2. Controu. 1. 1. de Beatitudine, & Canonizatione Sanctorum, cap. 4. & 5.

10. Probatur 4. ratione theologica, quam affert Sanctus Thomas 1. par. quæst. 12. art. 1. Deus enim eo pacto potest esse vltimus finis, & perfecta beatitudo intellectus creati, quo est eius principium; siquidem vnumquodque est perfectum, in quantum redit ad suum principium; sed Deus ita est principium animæ rationalis, & omnis intellectus, vt cum debeat creare, & producere immediatè sine concursu vllius creaturæ; ergo potest ita esse vltimus finis, & perfecta beatitudo intellectus, vt videatur immediatè, & prout est in se, & non per creaturas.

11. Probatur 5. ratione naturali, quam ibidem affert S. Thomas. Nam omnis intellectus, viso effectu, naturaliter appetit videre causam, & quandiu causam non videt, admiratur, & manet inquietus; sed omnis intellectus, viso Mundo, euidenter cognoscit dari primam causam incausam Mundi; ergo omnis intellectus, viso Mundo, naturaliter appetit videre Deum, seu primam causam Mundi; sed si per nullam potentiam posset videre Deum, hic appetitus naturalis esset essentialitè frustraneus; ergo &c.

12. Probatur 6. ratione, quam affert Scotus in 4. dist. 49. quæst. 8. Omnis perfectio, quæ est simpliciter possibilis potentia inferiori, est etiam possibilis superiori; sed posse immediatè, & intuitiue percipere omne suū obiectū, est perfectio simpliciter possibilis potentijs sensitivis, quæ sunt inferiores; nam oculus e. g. potest immediatè percipere omnem colorem, auris omnem sonum; ergo conuenit etiam intellectui, qui est potentia superior, adeoque intellectus, cuius obiectum est ens, potest immediatè, & intuitiue percipere omne ens, ac proinde etiam Deum.

13. Queritur, vtrum istæ duæ rationes sint demonstratiuæ.

14. Respondeo Scotum in 4. dist. 49. quæst. 8. & Augustinum Niphum l. 2. Metaph. disput. 3. cap. 4. docuisse ratione naturali demonstrari hominem beari posse visione immediata Dei, ac proinde talem visionem esse possibilem. Hanc sententiam sequitur Vasquez p. 2. disput. 20. per totam, atque existimat vtramque rationem allatam esse demonstratiuam. Licet enim fortasse à Philosophis solo lumine naturali non potuerint inueniri, tamen si semel inuentæ fuerint ab intellectu corroborato lumine fidei, possunt benè penetratè efficaciter intellectum trahere ad assensum, quod sufficit ad demonstrationem.

15. Dicendum cum Suario in Tomo de Deo lib. 2. de essentia, & attributis cap. 7. alatas rationes non esse demonstratiuas. Probatur, nam rationes probabiliter solubiles non sunt demonstratiuæ; sed rationes allatæ, sistendo in solo lumine naturali, sunt probabiliter solubiles; ergo &c. Probatur minor, illas soluendo.

16. Ad rationem S. Thomæ dici potest primò, quod nimis probat, siquidem simili argumento videtur posse ostendi possibilem, esse comprehensionem Dei. Nam omne intellectiuium, viso effectu, naturaliter desiderat cognoscere causam, quantum est cognoscibilis; ergo viso Mundo, naturaliter desiderat cognoscere primam causam Mundi, quantum est cognoscibilis, ac proinde desiderat comprehendere primam causam Mundi, hoc est Deum, adeoque possibile est, vt intellectus creatus comprehendat Deum.

17. Vt eadem ratio soluatur directè, præmittendum est, qualis sit appetitus naturalis, eiusque naturalis quietatio. Dicendum, quod quia appetitus naturalis debet esse rationalis, vt potè directus à ratione diuina, rationabile autem est, vt vnumquodque absolutè appetat solum bonum sibi proportionatum, vnumquodque naturaliter appetit sola bona sibi proportionata. Quietatio etiam, quia debet esse rationalis; rationabile, autem est, vt vnumquodque, habitis bonis sibi proportionatis, quietetur, appetitus naturalis vniuscuiusque rei totaliter quietatur, habitis bonis proportionatis tali rei.

18. Hoc supposito, in casu nostro, viso Mundo, naturaliter desideramus cognoscere primam causam Mundi cognitione nobis proportionata; sed nescimus, an visio immediata primæ causæ sit nobis proportionata; ergo viso mundo, naturaliter non desideramus desiderio absoluto videre intuitiue primam causam Mundi, sed solum hoc desideramus desiderio conditionato, sub conditione, quod talis visio sit nobis possibilis, & proportionata. Ex tali autem desiderio conditionato non potest euidenter inferri possibilitas visionis Dei, sicut non potest inferri possibilitas comprehensionis.

19. Ad rationem Scoti primo potest similiter responderi, quod nimis probat. Nam, ex ea posset ostendi intellectum creatum posse etiam naturaliter Deum videre, sic arguendo. Potentiæ sensitivæ possunt naturaliter immediatè percipere omnia sua obiecta, e. g. visus omnes colores; ergo intellectus creatus, qui est potentia superior, potest naturaliter percipere immediatè, & intuitiue omnia sua obiecta, ac proinde etiam Deum; siquidem omnis perfectio possibilis potentia inferiori est etiam possibilis potentia superiori.

20. Secundo potest responderi, negando, vel claritatis gratia distinguendo maiorem: omnis perfectio, quæ est simpliciter possibilis potentia inferiori, est etiam possibilis potentia

tia

tia superiori, si eodem pacto comparatur ad talem perfectionem, concedo; si non eodem pacto comparatur ad talem perfectionem, nego; distinguo eodem modo minorem; & nego consequentiam. Ideo omnes potentia sensitiva habent hanc perfectionem, ut possint etiam naturaliter intuitivè percipere omnia sua obiecta, quia comparantur ad omnia sua obiecta tanquam ad aliquid inferius potentia: e. g. quia potentia visiva comparatur ad omnes colores, tanquam ad aliquid inferius potentia visiva, potest immediatè percipere omnes colores; idemque dic de potentia auditiva; ac de cæteris potentijs sensitivis; sed intellectus creatus ad aliqua obiecta, hoc est ad entia materialia comparatur tanquam ad inferiora, ad Deum autem comparatur tanquam ad ens infinitè superius; ergo non probatur, quod possit Deum intuitivè percipere.

21. Dices: ergo rationes allatae ne probabiliter quidem ostendunt possibilitatem visionis Dei, adeoque frustra afferuntur.

22. Respondeo, negando consequentiam. Primò enim ratio S. Thomæ eatenus non conclusit evidenter, quatenus probabile est appetitum naturalem, per quem viso Mundo, appetimus cognoscere primam causam Mundi, hoc est Deum, posse perfectè quietari cognitione abstractiva, qua Deus cognoscatur per creaturas; sed probabile etiam est talem appetitum non posse perfectè quietari vlla cognitione abstractiva, sed solum intuitiva, ut cum pluribus alijs opinatur Valquez loco citato; ergo concludit probabiliter.

23. Secundò ratio Scoti eatenus non concludit evidenter, quatenus non est evidens intellectum creatum posse intuitivè percipere omnia sua obiecta; sed probabile est, quod potest, nam cognitio abstractiva ut potè imperfecta, & non quietativa videtur dari non posse in intellectu, qui non sit capax intuitiva, ac quietativa; ergo concludit probabiliter.

24. Addo rationem S. Thomæ à Caietano, ità explicari, ut non sit purè naturalis, sed Theologica, ac procedens, supposita fide. Cum enim S. Thomas illam afferat, non contra Philosophos, sed contra Hæreticos, qui admissa fide aliorum articulorum, negabant possibilitatem visionis immediatæ Dei, supposita fide aliorum articulorum concessorum, probat Theologicè articulum negatum, & sic argumentatur. Supposita fide, qua credimus Deum esse trinum, & vnum, & esse causam effectuum supernaturalium, nimirum visionis hypostaticæ, Gratia, & Gloria, à tali fide connaturaliter excitatur in nobis desiderium cognoscendi Deum, non solum relatè ad creaturas, sed etiam prout est in se; sed hoc desiderium quietari non potest, nisi Deus videatur immediatè, & prout est in se, iuxta illud psalm. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*; ergo Deus potest videri immediatè, & prout est in se; alioquin Deus frustra per ea, quæ de

se ipso revelavit, excitasset in nobis conaturaliter hoc desiderium videndi Deum, prout est in se, nisi posset talj desiderio satisfacere. Si ratio S. Thomæ sic explicetur, est optima. Concludo possibilitatem visionis Dei ità esse de fide, ut ratione purè naturali non demonstretur, sed solum probabiliter ostendatur, præsertim ratione negatiua, qua solvantur rationes contrariæ, & ostendatur eas non concludere, quod iam præstabimus.

24. Ad 1. distinguo maiorem: infinitum, in potentia est ignotum, adeoque non potest per se cognosci, concedo: infinitum in actu, nego; distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Infinitum, quod ita est in potentia, ut non possit totum poni in actu, qualis est e. g. infinita divisio continui, non potest cognosci in se ipso, sicut in se ipso esse non potest, sed solum potest cognosci per actum, in quo fundatur: puta infinita divisio continui potest cognosci in ipso continuo actu existente, quod est divisibile in infinitum: at infinitum in actu, sicut in se ipso actu est, sic potest in se ipso cognosci; sed Deus est infinitus maximè in actu, cum contineat actu infinitas, immò omnes perfectiones, & entitates possibiles; ergo est maximè cognoscibilis in se ipso.

25. Ad 2. distinguo maiorem: nulla potentia potest elevari ad cognoscendum obiectum sibi penitus improporcionatum, ità ut careat omni proportionem cuiuscunque habitudinis, concedo; ità ut careat proportionem quantitativa æqualis, dupli, tripli &c. nego; distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Duplex est proportio, altera quantitativa, per quam vnum est alteri æquale, vel est alterius duplum, aut triplum &c. & in hoc sensu infinitum non habet vllam proportionem ad finitum, cum neque possit esse æquale finito, neque possit esse duplum finiti, aut triplum, ità ut æquetur à finito sumpto bis, aut ter &c. Secunda est proportio qualiscunque habitudinis vnius ad alterum; & in hoc sensu infinitum potest habere proportionem ad finitum, siquidem de facto Deus habet ad creaturam habitudinem causæ ad effectum, & habet ad intellectum creatum habitudinem obiecti cognoscibilis ad potentiam cognoscitivam. Patet: nam intellectus habet pro obiecto adæquato ens ut ens; sed Deus est ens; ergo continetur in obiecto adæquato intellectus, & habet ad intellectum proportionem obiecti cognoscibilis, ideoque intellectus potest elevari ad videndum Deum. At potentia visiva non potest elevari ad videndum sonum, quia cum obiectum potentia visiva sit lux, & color, sonus cum non sit lux, neque color, non continetur in obiecto adæquato potentia visiva, ideoque non habet ad potentiam visivam habitudinem obiecti ad potentiam, ut magis explicabitur quæstione sequenti 24.

26. Ad 3. Nego sequi visionem Dei esse infinitè perfectam. Ad probationem, distinguo maiorem; visio adæquans visibilitatem obiecti tanto est perfectior, quanto obiectum est perfectius, concedo; visio non adæquans, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Visio, qua Deus videt se ipsum, quia est comprehensua, & adæquat diuinam cognoscibilitatem, est infinitè perfecta; at visio, qua Beati vident Deum, quia non est comprehensua, nec adæquat diuinam cognoscibilitatem, sed ab ea infinitè deficit, non est infinitè perfecta, nec tanto est perfectior omni visione obiectorum creatorum, quanto Deus est perfectior omni obiecto creato. Licet visio Dei non sit infinitè perfectior omni cognitione non visua Dei, tamen est incommensurabiliter perfectior, ita ut cognitiones non visua, etiam si finitæ, immo etiam infinitæ multiplicentur, non possint adæquare perfectionem visionis Dei, eo pacto, quo infinita puncta non adæquant lineam, infinita peccata venialia non adæquant peccatum mortale.

27. Ad 4. Deus ab Apostolo dicitur inuisibilis, & habitare lucem inaccessibilem, ita ut nullus hominum eum videat, sed nec videre possit, quia propter excessum cognoscibilitatis naturaliter videri non potest ab illo intellectu creato, licet possit supernaturaliter, ut clare dicitur in alijs locis Scripturæ. Dum Ioan. 1. dicitur: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus, qui erat in sinu Patris, ipse enarrauit*: sermo est de hominibus in hac vita degentibus, cum quibus versamur, ut explicat Augustinus Episcopus. 112. Patet ex contextu. Cum enim Ioannes proposuisset occulta mysteria Diuinæ essentiae, dicens: *In principio erat Verbum &c.* quia poterat obijci, quis Deum vidit, ut ei tanquam testi de visu credere debeamus? Respondet: Fateor, quod nullus hominum, cum quibus versamur, Deum vidit, sed Unigenitus, qui erat in sinu Patris, ipse vidit, & enarrauit, ideoque ipsi tanquam testi de visu credere debemus. In eodem sensu Ioan. 6. dicitur: *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est à Deo, hic vidit Patrem*. Per hæc igitur testimonia, non negatur Angelos, & animas Sanctorum, post mortem videre Deum.

28. Ad confirmationem, Vasquez prima parte disp. 27. cap. 2. docet Patres citatos, ac præsertim Chrysostomum in hoc puncto errasse, ac docuisse diuinam essentiam immediatè videri non posse ab intellectu creato. Verum dictos Patres ab hoc errore liberat S. Augustinus Episcopus. 111. & S. Thomas 1. parte quæst. 12. art. 1. ad primum, quos sequuntur Bellarminus, & Suarius locis supra citatis, aliique communiter; & idem Sanctus Augustinus dicit dictos Patres solum negasse Deum videri visione corporea, non autem negasse, quod videatur visione intellectuali. Verum huic interpretationi non acquiescit Bellarminus loco citato, sed acquiescit interpretationi S. Tho-

ma, qui docet Patres solum negasse Deum videri posse visione omnino perfecta, & comprehensua, ut dicebant Eunomius, & Anomæi, contra quos disputabant, non autem negasse Deum videri posse visione non comprehensua. Confirmat S. Thomas hanc interpretationem ex Chrysostomo, qui cum exponens illud Ioan. 1. *Deum nemo vidit unquam*, dixisset: *Ipsam, quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est natura, qualiter videre poterit, quod increabile est?* Paulo post explicans, de qua visione loqueretur, addit: *Visionem hic dicit certissimam Patris considerationem, & comprehensionem, quantam habet Pater de Filio*. In hoc sensu loquens de visione comprehensua dicit Deum fuisse inuisibilem ab angelis solum vsque ad Incarnationem, non post Incarnationem. Nam post Incarnationem visus fuit comprehensiuè secundum naturam assumptam.

QVAESTIO XXIV.

Utrum oculus corporeus, & vniuersim aliqua potentia cognoscitiua materialis possit supernaturaliter eleuari ad videndum Deum.

S. Th. q. 12. a. 3.

1. **V**idetur posse, ut de oculo corporeo aliqui docuerunt contra omnes fere Theologos; primo quia proportionaliter potentia cognoscitiua se habent ad cognoscendum, ac potentia actiua se habent ad agendum; sed quælibet potentia actiua potest supernaturaliter, & obedientialiter eleuari ad producendum quodlibet, ut docet sententia, satis communis, quam sequitur Suarius Tomo 1. in 3. par. disput. 31. sect. 5. ergo quælibet potentia cognoscitiua potest supernaturaliter eleuari ad cognoscendum quodlibet, ac proinde oculus potest eleuari ad videndum Deum.

2. Secundo intellectus licet naturaliter non possit immediatè videre nisi entia creata, potest supernaturaliter eleuari ad videndum Deum, siue ens increatum; ergo oculus corporeus licet naturaliter non possit videre, nisi lucem materiale, & creatam, potest supernaturaliter eleuari ad videndum Deum, hoc est lucem spirituale, & increatam. Ut enim dicitur 1. Io. 1. *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ulla*.

3. Tertiò lux materialis propter suam perfectionem potest mouere oculum ad videndum, & terminare visionem corpoream; sed Deus continet adæquatè totam perfectionem lucis materialis, seclusis imperfectionibus; ergo Deus potest supernaturaliter mouere oculum ad videndum, & terminare visionem corpoream.

4. Quartò Iob. 19. dicitur: *Et in carne mea vide-*

videbo Deum meum : & infra cap. 42. *Auditu auris audiri te, nunc autem oculus meus videt te* : *Isaia* 6. *Vidi Dominum sedentem* ; sed hæc testimonia intelligenda sunt partim de visione corporea, per oculos, partim de imaginaria per phantasi-
am ; ergo Deus videri potest non solum per imaginationem, sed etiam per oculos corporeos, vt insinuat Augustinus lib. 22. de Ciuit. cap. 29.

5. Respondeo, quod Augustinus lib. 22. de Ciuit. cap. 29. examinans ex professo, virū vlla potentia materialis, ac præsertim oculus corporeus possit eleuari ad videndum Deum, disputat in vtramque partem, & non videtur alienus à sententia affirmatiua. At Epist. 6. 111. & 112. videtur inclinare in partem negati-
uam. Reliqui Patres, quos sequuti sunt fere omnes scholastici cum S. Thoma hic quæst. 12. ar. 3. constanter docuerunt implicare contradic-
tionem, vt oculus corporeus, vel vlla potentia materialis eleuetur ad videndum Deum, atque hanc sententiam ita receptam docet esse Suarez. tom. de Deo lib. 2. cap. 6. num. 2. vt licet non possimus dicere illam esse dogma fidei, tamen proximè ad illud accedat, oppositum autem error manifestus debeat iudicari, vt censet Vasquez 1. par. disput. 40. cap. 2.

6. Probatur hæc communissima sententia. Nam omnis natura, & potentia ita commensuratur alicui generi operationum, & obiectorum, vt implicet contradictionem illam eleuari ad operationes, & obiecta, quæ non continentur in tali genere, sed potentia materiales commensurantur solum operationibus, & obiectis materialibus ; ergo implicat contradictionem illas eleuari ad operationes, & ad obiecta immaterialia. Probatur maior inductione, & ex absurdis, quæ alioquin sequerentur. Plantæ e. g. quia commensurantur operationibus purè vegetatiuis, per nullam potentiam possunt eleuari ad operationes sensitiuas, puta ad sentiendum, videndum &c. multo minus eleuari possunt ad operationes discursiuas, & intellectiuas ; alioquin plantæ possent supernaturaliter sentire, sicut bruta ; discurrere, & intelligere, sicut homines, & Angeli, quod est absurdum. Proportionaliter bruta animalia, quia commensurantur solis operationibus sensitiuis, & imaginatiuis, per nullam potentiam possunt eleuari ad discurrendum, & intelligendum. Ex potentijs sensitiuis potentia auditiva, quia commensuratur solum operationibus audituijs sonorum, neque supernaturaliter potest eleuari ad audiendos colores, odores, sapores, Angelos, Deum. Similiter non potest eleuari ad videndum, odorandum, intelligendum, discurrendum ; alioquin possemus supernaturaliter per potentiam auditivam discurrere, & intelligere. Idemque dic de potentia visiva, odoratiua &c. ergo patet inductione illa maior, & si negetur, sequitur etiam plantas, & bruta posse supernaturaliter discurrere, & intelligere, sicut homines, & Angeli.

7. Probatur iam minor inductione potentiarum materialium. Potentia visiva commensuratur solis operationibus videndi, non autem audiendi, & solis coloribus, & luci ; potentia auditiva commensuratur solis auditionibus, & sonis ; potentia imaginatiua proportionatur soli quantitati, & figuris corporeis ; sed omnes enumeratæ operationes sunt materiales, & omnia obiecta enumerata sunt materialia ; ergo commensurantur solis operationibus, & obiectis materialibus. Probatur secundo eadem minor. Nam potentia materiales per hoc differunt à potentijs immaterialibus, nimirum ab intellectu, & voluntate, quod potentia materiales commensurantur solis obiectis corporeis, & materialibus, intellectus autem, & voluntas commensurantur omnibus obiectis tum materialibus, tum immaterialibus, ideoque vocantur potentia vniuersales ; ergo &c.

8. Ad 1. Respondeo primò iuxta mea principia, concedo maiorem, & nego minorem, ac retorqueo argumentum. Vt cum Vasquez 1. par. disp. 176. cap. 4. dicitur infra in Tractatu de Creatione in genere, non datur in creaturis potentia obedientialis, per quam quodlibet possit à Deo extrinsecè eleuari ad producendum quodlibet, sed solum datur potentia obedientialis actiua, per quam res. possunt eleuari ad producendos effectus certos, & determinatos, qui continentur in adequato specificatiuo ipsarum ; ergo etiam potentia cognoscitiua non possunt eleuari ad cognoscendum quodlibet, sed solum possunt eleuari ad cognoscenda obiecta, quæ continentur in adequato specificatiuo ipsarum ; sed adequatum specificatiuum potentiarum cognoscitiuarum materialium est aliquid materiale ; ergo.

9. Respondeo secundo iuxta principia Suarezij, & aliorum, qui concedunt potentiam obedientialem actiuam, per quam quodlibet possit eleuari ad producendum quodlibet, negando maiorem. Non eodem pacto se habeat potentia actiua ad agendum, ac potentia cognoscitiua ad cognoscendum. Ratio est, quia iuxta principia illius sententiæ conuenientia in ratione entis sufficit ad fundandam potentiam actiuam obedientialem, per quam vnum possit producere aliud, nisi sit specialis repugnantia ; sed quodlibet ens creatum conuenit cum quolibet alio ente creato in ratione entis ; ergo quodlibet ens creatum habet potentiam obedientialem, per quam potest eleuari ad producendum quodlibet aliud ens, nisi sit specialis repugnantia. At conuenientia in ratione entis non sufficit ad fundandam potentiam obedientialem, per quam vnum possit cognoscere aliud ; alioquin etiam lapis posset eleuari ad cognoscendum quodlibet ; ergo requiritur, vt speciali modo commensuratur cognitioni, & obiecto ; sed non quodlibet cognoscituum commensuratur speciali modo cuiuslibet obiecto, & vniuersim cognoscitui-

scitiua materialia commensurantur solum obiectis materialibus; ergo.

10. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ideo intellectus potest eleuari ad videndum Deum, quia adæquatum obiectum specificatiuum intellectus est ens *ut sic*, ac proinde Deus cum sit ens, continetur in adæquato specificatiuo intellectus, & intra eius spheram; sed adæquatum obiectum specificatiuum oculi non est ens *ut sic*, sed visibile corporeum, hoc est color, & lux materialis, ac proinde Deus cum sit incorporeus, & non sit color, neque lux materialis, non continetur in adæquato specificatiuo, & in sphaera oculi; ergo.

11. Ad 3. distingo maiorem: lux materialis propter suam perfectionem, ut contra-ctam ad materialitatem, potest mouere oculum ad videndum, & terminare visionem corpoream, concedo; propter suam perfectionem, ut abstractam à materialitate, nego maiorem; concedo minorem, & nego consequentiam. Lux materialis propter suam perfectionem ut contracta ad materialitatem potest terminare visionem corpoream; sed Deus habet perfectionem lucis corporeæ, seclusis imperfectionibus, ac proinde seclusa materialitate; ergo.

12. Ad 4. ex quibusdam auctoritatibus Scripturæ, respondeo, quod non concludunt intentum. Dum igitur Iob. 19. dicitur: *In carne mea videbo Deum meum*: sensus est, post resurrectionem existens in carne, videbo Deum, sed non per carnem, nec per oculos carneos, sed per oculos mentis. Potest etiam significari, videbo Christum secundum carnem, & naturam assumptam, qui est Deus meus. Cum Iob. 42. dicitur: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*: intelligitur oculus mentis, non corporis, ut explicat S. Thomas citato art. 3. ad 1. Alij explicant: hæcenus cognovi te per fidem ex auditu auris, nunc diuinitus illuminatus cognosco te per euidenciam. Dum Isaia 6. dicitur: *Vidi dominum sedentem*, non significatur, quod viderit essentiam diuinam, sed solum significatur, quod visione quadam imaginaria per phantasiam viderit veluti Regem sedentem in throno, per quem intellexit significari Deum.

13. Ad auctoritatem Augustini dicendum cum Sancto Thoma in responsione ad 2. quod Augustinus loquitur dubitativè in utramque partem, & videtur opinari, quod sicut de facto oculis corporeis videmus animam ut resurgentem aliquo pacto in corporibus viventibus, sic beati oculis corporeis videbunt aliquo pacto Deum ut resurgentem in corporibus glorificatis; sed oculis corporeis de facto non attingimus substantiam animæ, sed solum effectus corporeos animæ, per quos intellectus statim ducitur ad cognoscendam ipsam animæ substantiam; ergo proportionaliter beati non videbunt diuinam essentiam oculis corporeis, sed solum videbunt effectus corporeos Dei,

per quos intellectus ducitur in cognitionem diuinæ essentiae.

QVAESTIO XXV.

Utrum aliqua substantia intellectiva creata, vel creabilis possit naturaliter videre Deum.

S. Th. q. 12. a. 4.

1. **V**idetur, quod possit, primò quia, quodlibet potest naturaliter consequi id, quod naturaliter appetit; frustra enim esset naturalis appetitus, cui non posset naturaliter satisfieri; sed intellectus creatus, viso Mundo, naturaliter appetit videre Deum primam causam mundi; ergo &c.

2. Secundò potentiae inferiores possunt naturaliter percipere intuitivè omnia sua obiecta, e. gr. visus omnes colores; ergo etiam intellectus potest naturaliter videre omnia sua obiecta, adeoque etiam Deum, qui est obiectum intellectus.

3. Tertiò eatenus repugnaret intellectus, cui esset connaturalis visio Dei, quatenus visio Dei non posset esse connaturalis ulli creaturæ; sed potest; ergo &c. Probat minor: nam intellectus habens lumen gloriæ est creatura; sed intellectui habenti lumen gloriæ est ita connaturale videre Deum, ut esset miraculum, si non videret; ergo &c.

4. Quartò complexum ex intellectu, & lumine est solum finitè perfectum; ergo possibilis est intellectus identificans secum totam perfectionem illius complexi; sed hic intellectus posset naturaliter videre Deum; ergo &c.

5. Confirmatur: nam ex eo, quod finitum addatur finito, non fit infinitum; ergo ex eo, quod unum finitum identificetur cum alio finito, non fit infinitum; sed ex eo, quod intellectus creatus identificaretur cum lumine gloriæ, unum finitum identificaretur cum alio finito; ergo non fieret aliquid infinitum, ac proinde talis identitas non repugnat.

6. Quintò possibilis est intellectus, seu substantia intellectiva tantum excedens intellectum Sancti Petri, quantum visio beata S. Petri excedit perfectissimam cognitionem abstractivam, qua S. Petrus posset naturaliter cognoscere Deum; sed huic intellectui deberetur visio beatifica; ergo possibilis est intellectus, cui deberetur visio beatifica.

7. Sextò cuilibet formæ substantiali correspondet aliquod subiectum, cui naturaliter debeat, & possit naturaliter convenire; ergo etiam cuilibet formæ accidentalis; sed visio beatifica est forma accidentalis; ergo visioni beatificæ correspondet aliquis intellectus, & aliqua substantia intellectiva, cui naturaliter debeat, aut possit naturaliter convenire.

8. Sep.

8. Septimò possibilis est, & datur de facto aliqua substantia incompleta, hoc est vnio hypostatica, cui debetur visio beatifica, gratia, & alia accidentia supernaturalia; ergo possibilis etiam est aliqua substantia intellectualis completa, cui debeatur visio beatifica, & alia accidentia supernaturalia.

9. Oñauò Deus potest naturaliter amari prout est in se; ergo potest etiam naturaliter intelligi prout est in se, ita vt sicut sola amabilitas increata mouet ad amorem, sic sola intelligibilitas increata moueat ad intellectionem; sed eo ipso, quod sola intelligibilitas increata mouet ad intellectionem, Deus videtur prout est in se, vt dictum est quæstione 23. num. 6. ergo &c.

10. Respondeo, quod vt refertur in Clementina ad Nostrom de Hereticis, Beguardi, & Beguinæ in Germania docuerunt, quod *qualibet intellectualis natura in se ipsa sit beata, & quod anima nostra non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, & eo beate fruendum*. Damnatus fuit hic error in Concilio Vienneñsi, vt refertur in eadem Clementina; ideoque de fide est nullum intellectum creatum de facto existentem posse naturaliter videre Deum, sed ad videndum Deum indigere lumine gloriæ ipsum eleuante. Colligitur hæc veritas ex Scriptura. Nam 1. ad Timot. 3. Deus dicitur inuisibilis, ac lucem inhabitare inaccessibleem; sed non esset inuisibilis, si posset naturaliter videri ab aliqua creatura; ergo &c. Rursus ad Romanos 6. dicitur; *Gratia Dei vita æterna*; sed vita æterna consistit in visione Dei iuxta illud Ioan. 17. *hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum*; ergo visio Dei est gratia; sed non esset gratia, si naturaliter esset possibilis creaturæ; ergo &c.

11. Quæritur, an saltem sit possibilis intellectus, qui possit naturaliter videre Deum. Primus omnium Molina 1. par. quæst. 12. art. 5. disput. 2. ex professio hanc quæstionem discussit, & propositis argumentis pro vtraque parte, aliorum iudicio reliquit sententiam vltimam. Affirmatiuam deinde sententiam secutus est Becanus Tract. 1. quæstione 9. eumque secuti sunt Ripalda Tom. 1. de ente supernaturali disput. 23. & Isquierdo Tom. 1. in 1. part. Tract. 8. disputatione 18. quæst. 14.

12. Dicendum cum Sancto Thoma 1. par. quæst. 12. art. 4. quem sequuntur omnes penè Theologi. Nullus intellectus creatus, aut creabilis potest naturaliter videre Deum prout est in se. Videtur hæc opinio desumpta ex Augustino lib. 11. de Ciuitat. cap. 1. Cum enim dixisset, creaturam intellectualem posse fieri beatam visione Dei, non quia creatura est, multa enim creaturæ non sunt illius beatitudinis capaces, sed quia rationalis est, subdit: *quia verò creatura est, hoc non ex se potest, sed ex illo, à quo creata est*; ergo ex Augustino creatura rationalis, quia est creatura, & ex nihilo, non potest videre Deum ex se, hoc est proprijs viribus, sed ex illo, à quo creata est, hoc est viribus gratiæ.

13. Probatur primò ratione, quam affert S. Thomas cit. art. 4. & 3. contra gentes cap. 52. & quam licet impugnet Scotus pluribus locis relatis à Caietano, defendunt cum Caietano plerique Theologi, atque etiam Suarez de Deo, libro 1. cap. 9. Omnis natura cognoscitiua naturaliter cognoscit intuitiue, & immediatè ea solum obiecta, quæ quoad materialitatem, vel immaterialitatem sunt in eodem, vel in inferiori ordine essendi cum natura cognoscitiua; quæ verò sunt in superiori ordine essendi, vel nullo pacto cognoscit vel cognoscit solū iuxta modū essendi propriū cognoscentis, hoc est per abstractionem obiectis eiusdem ordinis cum cognoscente; sed Deus quoad immaterialitatem est in superiori ordine essendi, quam qualibet natura intellectiua creata, vel creabilis; ergo &c.

14. Vt probetur maior, & minor, supponendum est tres esse ordines formarum secundum modum essendi. Primus, & infimus continet formas dependentes à materia, ac proindè simpliciter materiales, quales etiam sunt animæ brutorum. Secundus, & medius continet formas, quæ quia sunt independentes à materia, sunt simpliciter immateriales, sed quia sunt in potentia ad hoc, vt aduentur aliquo actu distincto, habent aliquid materialitatis, seu potentialitatis, quales sunt anima rationalis, & Angeli. Tertius, & supremus continet Deum, qui quia habet per se ipsum actu omne esse, & omnem perfectionem, non est in potentia ad recipiendum vllum esse, & vllam perfectionem, ideoque est actus purus sine vlla potentialitate, seu materialitate.

15. Hoc supposito, probatur maior. Animæ brutorum, quia sunt simpliciter materiales, & in infimo ordine, non possunt vllò pacto percipere vllum obiectum immateriale, & superioris ordinis; Anima rationalis, licet sit in secundo ordine formarum immaterialium, tamen quando est in materia, & in corpore, & quodammodo detinetur in infimo ordine, non potest naturaliter immediatè percipere, nisi formas existentes in materia, formas verò separatas à materia, hoc est Deum, & Angelos cognoscit solū abstractiue, per rationes abstractas ab entibus materialibus: eadem anima quando est separata à materia, quia absolute est in secundo ordine formarum separatarum, cognoscit immediatè formas separatas à materia; ergo constat inductione naturas ordinis inferioris non posse nisi abstractiue cognoscere naturas ordinis superioris; sed omnis natura intellectiua creata, & creabilis, habet aliquid potentiæ, ideoque est ordinis inferioris, at Deus, qui est actus purus, nihil habens potentiæ est ordinis superioris; ergo &c.

16. Secundò probatur eadem maior ratione. Nam obiectum, & propria cognitio talis obiecti debent ita proportionari, vt si obiectum ex modo essendi naturam cognoscentem excedit, etiam cognitio propria talis obiecti

At excedat naturam cognoscentem, ac proinde sit supernaturalis tali naturæ; ergo nulla natura potest naturaliter cognoscere cognitione intuitiua, & propria obiectum, quod sit in superiori ordine essendi.

17. Obijcit primo Scotus contra rationem allatam: sequeretur, quod sicut intellectus creatus ne supernaturaliter quidem potest habere modum essendi diuinum, sic nec supernaturaliter posset habere cognitionem propriam, & intuitiuam Dei, adeoque neque supernaturaliter posset videre Deum.

18. Respondeo, negando sequelam. Nam modus essendi diuinus non solum est supra naturam cuiuslibet creaturæ, sed etiam est contra naturam, siquidem implicat, ut creatura sit actus purus; at cognoscere Deum cognitione propria, & intuitiua ita est supra naturam creatam, ut illi non repugnet; ergo &c.

19. Obijcit secundo: sequeretur, quod Angelus superior utpotè immaterialior non posset naturaliter videri ab inferiore.

20. Respondeo, negando sequelam. Nam ideo Deus non potest naturaliter videri ab illo intellectu creato, vel creabili, quia ita est immaterialior, ut sit in diuerso ordine immaterialitatis quoad modum essendi; sed Angelus superior est in eodem ordine immaterialitatis cum inferiore, licet sit perfectior intra talem ordinem; ergo potest ab inferiori cognosci intuitiue, sed cognitione, quæ intra ordinem cognitionis intuitiua sit minus perfecta, quam cognitio, qua Angelus superior videt seipsum. Porro Angeli inferiores, & superiores, & etiam anima separata sunt in eodem ordine immaterialitatis, quia sunt formæ æquæ separata à materia, sed habentes aliquid potentialitatis, seu materialitatis, ut explicatum est num. 14.

21. Obijcit tertio. Intellectus etiam actus lumine gloriæ est in inferiori ordine immaterialitatis, quam sit Deus; ergo visio Dei non posset esse naturalis intellectui etiam ut actus lumine gloriæ.

22. Respondeo, negando consequentiam. Principium enim assumptum est: cognitio intuitiua, & propria obiecti superioris ordinis non potest esse naturalis alicui naturæ ordinis inferioris secundum se consideratæ; per hoc verò non negatur, sed supponitur, quod possit esse naturalis alicui naturæ inferioris ordinis ut diuinitus eleuata; ergo cognitio intuitiua Dei potest esse naturalis intellectui creato ut eleuato per lumen gloriæ.

23. Probatur secundo conclusio. Nam qui videt diuinam essentiam, scrutatur profunda Dei, & secreta cordis diuini; sed nulla creatura potest naturaliter, & sine eleuatione scrutari profunda Dei, & secreta cordis diuini; ergo &c. Probatur maior; nam videre immediate quid natura rationalis cognoscendo dicat sibi ipsi, est scrutari profunda, & secreta cordis; siquidem maximum secretum

cordis est, quod vnusquisque dicit sibi ipsi; sed qui videt diuinam essentiam, videt ipsam diuinam cognitionem, qua Deus cognoscendo sibi ipsi dicit omnia, siquidem diuina essentia est hæc ipsa diuina cognitio; ergo &c. Probatur iam minor primi argumenti. Si enim nulla creatura potest naturaliter scrutari secreta cordis alterius creaturæ, e.g. Angelus non potest naturaliter videre, quid ego in secreto cordis mei dicam mihi ipsi, ideoque Iere. 17. cor hominis dicitur inscrutabile, à fortiori nulla creatura potest naturaliter scrutari arcana, & secreta cordis diuini; ideoque Apostolus 1. ad Corin. 2. dicit: *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis? ita & quæ sunt Dei nemo cognoscit, nisi spiritus Dei.*

24. Probatur tertio. Nam nulla creatura potest naturaliter peruenire ad hoc, ut sit amica Dei, & ut adoptetur à Deo; sed qui videt Deum est amicus Dei, & est filius adoptiuus, cum admittatur ad possidendam hereditatem propriam filij, & ad videnda secreta cordis, siue intellectus diuini; ergo &c. Probatur maior: nam seruo non potest per suam naturam deberi amicitia, & adoptio domini, ac seruus solum potest per gratiam indebitam eleuari ad statum amicitia, & adoptionis; sed omnis creatura naturaliter est serua Dei; ergo &c.

25. Probatur quarto conclusio. Visio enim immediata Dei ex doctrina Patrum, & Theologorum est simpliciter supernaturalis, & proinde ordinis diuini; siquidem omnia simpliciter supernaturalia sunt ordinis diuini, iuxta illud Dionysij cap. 2. de Celest. Hierarchia: *Si enim diuinus hic status, diuina nativitas est, nunquam ille diuinitus operabitur, qui hunc diuinum statum consecutus non sit; sed si visio immediata Dei posset esse debita, & naturalis alicui naturæ intellectiua creatæ, vel creabili, non esset simpliciter supernaturalis, & ordinis diuini; ergo &c. Probatur minor. Ut enim aliquod accidens sit simpliciter supernaturale, & ordinis diuini, non sufficit, ut sit supra omnem naturam creatam, sed requiritur, ut sit supra omnem naturam creabilem; sed visio immediata Dei esset quidem supra omnem naturam creatam, sed non esset supra omnem creabilem; ergo &c. Probatur maior: si enim ad accidens simpliciter supernaturale, & ordinis diuini sufficeret, ut esset supra omnem naturam creatam, sequeretur primo, quod omnia accidentia perfectiora, quam quæ possunt naturaliter conuenire Angelo supremo, essent simpliciter supernaturalia, & ordinis diuini, cum essent supra omnem naturam creatam. Sequeretur secundo, quod si Deus creasset solam naturam sensitiuam, non autem naturam intellectiua, omnis intellectio esset simpliciter supernaturalis, & ordinis diuini, cum esset supra totam naturam creatam. Sequeretur tertio, quod eadem accidentia, quæ de facto sunt simpliciter supernaturalia, & ordinis*

nis diuini, quia sunt supra naturam Angeli supremi, si Deus creasset Angelos perfectiores Angelo supremo, quibus talia accidentia essent naturalia, ac debita, non essent amplius supernaturalia, & ordinis Diuini; quæ sunt absurda, & contra communem sensum.

26. Confirmatur, explicando, quænam prædicata sint propria ordinis diuini. Certum est primo ad prædicatum ordinis diuini non sufficere, ut sit commune Deo, & omnibus, vel aliquibus creaturis; alioquin prædicata entis, substantiæ, uiuentis, cognoscentis, intelligentis, volentis &c. essent ordinis diuini, cum sint communia Deo, & aliquibus creaturis; sed non dicitur hæc prædicata esse propriæ ordinis diuini; ergo &c.

27. Certum est secundo ad prædicatum ordinis diuini non requiri, ut soli Deo possit conuenire; alioquin, gratia sanctificans, visio Dei, &c. non essent propriæ ordinis diuini, cum non conueniant soli Deo, sed possint conuenire, & de facto conueniant etiam creaturis.

28. Dicendum igitur prædicata ordinis diuini esse illa, quæ soli Deo possunt naturaliter conuenire, creaturis autem, vel nullo pacto possunt conuenire, vel non possunt conuenire naturaliter, & ut debita, sed solum per gratiam. Hinc sequitur duo esse genera prædicatorum ordinis diuini. In primo genere sunt, quæ ita sunt propria Dei, ut nullo modo sint communicabilia ulli creaturæ. In hoc sensu comprehendere Deum est prædicatum ordinis diuini, quia Deum comprehendere ita est proprium Dei, ut non possit communicari ulli creaturæ. In secundo genere sunt prædicata, quæ ita sunt propria Dei, ut licet possint etiam conuenire alicui creaturæ, tamen possint illi conuenire solum per gratiam, non autem per naturam, & tanquam naturaliter debita. In hoc sensu videre Deum est prædicatum ordinis diuini, quia licet possit communicari creaturis, ac de facto communicetur hominibus, & Angelis, tamen nulla creatura potest videre Deum naturaliter, & per vires naturæ, sed solum supernaturaliter, & per vires gratiæ. Addo, quod ad hoc, ut aliqua accidentia sint ordinis diuini, sufficit, ut ex illis possit abstrahi aliquod prædicatum, quod ita conueniat Deo, ut nulli creaturæ possit naturaliter conuenire: e.g. visio creata Dei est ordinis diuini, quia potest ab illa abstrahi prædicatum visionis immediatæ Dei, quod ita conuenit Deo, ut nulli creaturæ possit naturaliter conuenire. Ex proportionali ratione gratiæ, sanctificans est prædicatum ordinis diuini, quia potest ab illa abstrahi prædicatum filiationis Dei, iuris ad videndum Deum &c. quæ prædicata nulli naturæ creatæ possunt naturaliter conuenire. His positis, probatur conclusio. Si enim visio Dei posset esse naturalis, & debita alicui naturæ creabili, prædicatum videtis Deum ita esset commune Deo, & creaturæ, ut etiam alicui naturæ creatæ posset natu-

raliter conuenire, ac nullum à visione Dei posset abstrahi prædicatum, quod non posset naturaliter conuenire alicui creaturæ; sed ex dictis talia prædicata non sunt propriæ ordinis diuini; ergo &c.

29. Probatur quinto conclusio: si enim esset possibilis natura intellectiua, quæ posset naturaliter videre Deum, deberet dari de facto; non datur; ergo. Probatur maior: ut enim docet Sanctus Thomas 1. part. quæst. 59. art. 1. & cum eo Theologi satis communiter, ad perfectionem vniuersi requiritur, ut in eo dentur omnes gradus, & omnes ordines entium; sed natura intellectiua, quæ posset naturaliter videre Deum, esset in altiori gradu, & ordine entium, quam natura intellectiua, quæ datur de facto, ac quæ naturaliter possunt Deum cognoscere solum abstractiue, proportionaliter, ac visio immediata Dei est in altiori gradu, & ordine entium, quam cognitio purè abstractiua Dei; ergo natura, quæ posset naturaliter videre Deum, si esset possibilis, deberet dari de facto. Vtitur hoc argumento Suarez de Deo lib. 2. cap. 9. num. 2. & potest vrgeri alijs modis.

30. Quæres, vtrum visio Dei possit negari naturæ rationali etiam innocenti?

31. Respondeo, quod Cornelius Iansenius Episcopus Iprensis in suo Augustino per tres libros de statu puræ naturæ docet naturæ rationali innocenti ne de potentia quidem absoluta posse à Deo negari fidem, spem, charitatem, visionem Dei &c. Sed reijcitur, nam sequitur, quod hæc dona propriæ non sint gratia. Quod enim sine iniustitia negari non potest naturæ, est ita debitum, ut non sit gratia. Talem igitur gratiam posuit Iansenius in statu naturæ integræ, qualem libertatem posuit in statu naturæ lapsæ. Nam sicut in statu naturæ lapsæ posuit libertatem incoactam, sed antecedenter necessitatam ad vnum, hoc est libertatem, quæ non est libertas; siquidem libertati repugnat necessitas antecedens ad vnum: sic in statu naturæ integræ posuit gratiam, quæ sine iniustitia negari non posset, hoc est gratiam, quæ non erat gratia; siquidem repugnat gratiæ, ut sine iniustitia negari non possit naturæ innocenti. Dicendum igitur visionem, & alia dona gratuita fuisse ita indebita, ut potuissent Angelis, & Adamo innocentibus à Deo negari. Sed de his ex professo agendum in tract. de Gratia.

32. Infertur primo repugnare etiam naturæ, cui debeantur lumen gloriæ, gratia sanctificans, & habitus simpliciter supernaturales, cum sit eadem ratio. Confirmatur: nam tales habitus sunt simpliciter supernaturales, & ordinis diuini, ac proinde ex doctrina tradita num. 28. non possunt esse debiti ulli naturæ creatæ, vel creabili. A fortiori repugnat naturæ, cui debeatur vnio hypostatica, quæ est maximè supernaturalis, & suprema inter entia creata ordinis diuini.

33. Infertur secundo, quid dicendum sit

K

in

in quaestione, in qua quaeritur, vtrum sit possibilis substantia, & natura creata supernaturalis? Dicendum primò: possibilis est modus substantialis creatus supernaturalis. Probatur: nam vnio hypostatica est modus substantialis, vt cum sententia satis recepta dicam in Tractatu de Incarnat. sed vnio hypostatica est maximè supernaturalis, & est suprema inter entia ordinis diuini; ergo &c. Ratio à priori est, quia id, quod propter suam perfectionem non potest deberi vlli naturæ creatæ, & creabili, est supernaturalis, præsertim si ratione illius debeantur naturæ visio beatifica, lumen gloriæ, gratia sanctificans, & cætera dona simpliciter supernaturalia; sed vnio hypostatica est huiusmodi; ergo &c. Hinc sequitur non repugnare substantiam completam partialiter supernaturalem. Christus enim in quantum includit humanitatem vnitam Verbo diuino, est substantia completa supernaturalis quoad vnionem hypostaticam, ac proinde partialiter supernaturalis.

34. Dicendum secundò: repugnat natura creata substantialis completa supernaturalis. Probatur: nam si nomine naturæ substantialis completæ intelligimus naturam, cui deberentur visio Dei, lumen gloriæ, gratia sanctificans, & alia accidentia supernaturalia, iam num. 12. ostensum est repugnare talem naturam. Rursus si esset possibilis talis natura, eo ipso visio beatifica, lumen gloriæ &c. non essent accidentia supernaturalia, cum non essent supra exigentiam totius naturæ creatæ, & creabilis; ergo natura, cui deberentur talia accidentia, non esset supernaturalis, siquidem illi non deberentur accidentia supernaturalia. Si verò nomine naturæ supernaturalis intelligimus naturam, quæ esset supra omnem naturam creatam, & creabilem, contra est, nam creaturam qualibet naturam substantialem completam, Deus potest creare naturam perfectiorem, & perfectiorem in infinitum; ergo repugnat natura substantialis completa, quæ sit supra omnem naturam creabilem. Confirmatur: nam etiam si possibilis esset natura, quæ posset naturaliter Deum videre, nihilominus esset possibilis natura superior, & superior, quæ posset videre Deum visione perfectiori, & perfectiori in infinitum; ergo etiam data illa suppositione, repugnaret natura substantialis completa, quæ esset supra omnem naturam creatam, & creabilem.

35. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, & dico, quod intellectus, viso Mundo, naturaliter non appetit videre Deum, si cut non appetit Deum comprehendere, sed solum appetit cognoscere Deum cognitione perfecta sibi proportionata, vt dictum est quæst. 23. num. 18; ergo ex tali appetitu non sequitur visionem Dei esse possibilem naturaliter.

36. Ad 2. transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ideo potentia inferiores possunt naturaliter videre

omnia sua obiecta, quia omnia obiecta potentiarum inferiorum sunt in eodem ordine essendi cum potentijs; immò in tali ordine sunt imperfectiora potentijs; sed Deus ita est obiectum intellectus creati, vt quoad modum essendi sit in ordine superiori, vt ostensum est num. 13. ergo &c.

37. Ad 3. distinguo maiorem: eatenus repugnat intellectus, cui naturaliter esset possibilis visio Dei, quatenus visio Dei non potest esse connaturalis vlli creaturæ non eleuatæ, vel non includenti eleuationem, concedo; quatenus non potest esse naturaliter possibilis vlli creaturæ etiam eleuatæ, vel includenti eleuationem, nego; distinguo eodem pacto minorem, eiusque probationem; & nego consequentiam. Visio Dei non potest esse connaturalis vlli creaturæ non eleuatæ, vel non includenti eleuationem; at potest esse connaturalis creaturæ vt eleuatæ, vel includenti eleuationem; sed intellectus habens lumen gloriæ est creatura eleuata; ergo &c.

38. Ad 4. Concedo antecedens, & nego consequentiam. Ideo complexum ex intellectu, & lumine gloriæ est possibile, & finitè perfectum, quia tali intellectui solum vt eleuato per lumen gloriæ est naturaliter possibilis visio Dei; sed intellectui identificanti secum perfectionem talis complexi esset possibilis naturaliter visio Dei, præscindendo ab eleuatione; ergo talis intellectus est impossibilis.

39. Ad confirmationem, distinguo antecedens: finitum additum finitò additione physica, vel mathematica, per quam vtrumque remaneat idem, non facit infinitum, concedo; finitum additum finitò additione metaphysica, per quam neutrum remaneat idem, non facit infinitum, nego; & nego consequentiam. Duplex est additio, altera physica, vel mathematica, per quam vnum physicè additur alteri, itaut vtrumque remaneat idem, ac erat ante; & cum finitum additur alteri hoc pacto, proculdubio non fit infinitum: e. gr. si palmus addatur palmo, ex duobus palmis non fit quantitas infinita, sed solum bipalmis: si lumen gloriæ, vel visio beatifica finitè physicè addatur intellectui finitò, non resultat complexum infinitum, sed finitum. Secunda additio est metaphysica, per quam ita vnum additur alteri, vt neutrum remaneat idem, sed resultet vnum simplex identificans secum prædicata vtriusque. Talis additio est identitas. Si enim fingamus lumen gloriæ, vel visionem beatificam identificari cum intellectu creato, eo ipso nec lumen gloriæ remanet idem, nec intellectus, sed fit entitas simplex identificans secum prædicata intellectus, & luminis gloriæ, seu visionis beatificæ. Cum igitur vnum finitum metaphysicè, & per identitatem additur alteri finitò, potest resultare aliquid infinitum: e. gr. iuxta communem sententiam, si intellectus identificatur cum actu vitali, eo ipso intellectus ille erit infinitus. Rursus prædicatum entis, & prædicatum inquantum sunt finita, si qui-

quidem etiam negationes sunt incausatae, & tamen si prædicatum incausati identificetur cum prædicato entis, resultabit ens incausatum, ac proinde infinitum. Disparitas est: nam ideo finitum physice additum finito non facit infinitum, quia utrumque remanet idem, ac ante, adeoque utrumque remanet finitum, sicut ante, ac proinde compositum ex duobus finitis, non potest esse infinitum; sed cum finitum additur alteri metaphysice, & per identitatem, neutrum remanet idem, ac ante; ergo sicut neutrum remanet idem, sic neutrum potest remanere finitum, & sic potest resultare aliquid infinitum.

40. Ad 5. respondeo primo argumentum posse retorqueri. Nam potest dari cognitio abstractiua tantum excedens cognitionem abstractiuam perfectissimam, qua supremus Angelus potest naturaliter Deum cognoscere, quantum quælibet creatura intellectualis possibilis excedit Angelum supremum; sed Angelus supremus non potest Deum naturaliter cognoscere cognitione perfectiori perfectissima cognitione abstractiua, qua potest naturaliter Deum cognoscere; ergo quælibet natura intellectiua possibilis non potest naturaliter Deum cognoscere cognitione perfectiori cognitione abstractiua, quæ tantum excederet cognitionem abstractiuam perfectissimam Angelus supremi, quantum talis natura excedit naturam Angelus supremi; sed quælibet visio Dei incomparabiliter excedit quamlibet cognitionem abstractiuam Dei; ergo quælibet natura intellectualis possibilis non potest naturaliter videre Deum.

41. Respondeo secundo directè, nego antecedens. Visio enim beata excedit cognitionem abstractiuam excessu, quo visio est ordinis supernaturalis, cognitio abstractiua est ordinis naturalis; sed nulla natura completa substantialis potest esse ordinis supernaturalis, ut probatum est; ergo nulla potest ita excedere aliam naturam completam substantialem, sicut visio beatifica excedit cognitionem abstractiuam Dei.

42. Dices: hoc ipsum queritur, quare sicut præter cognitiones abstractiuas Dei, ac proinde naturales, dari possunt cognitiones intuitiua, ac proinde supernaturales, sic ultra naturas intellectiuas naturales, quæ naturaliter possunt cognoscere Deum solum abstractiue, non possint dari naturæ intellectiua supernaturales, quæ possint naturaliter cognoscere Deum intuitiue.

43. Respondeo in fundamentis nostræ conclusionis plures allatas fuisse rationes huius rei. Prima ratio Theologica fuit, quia visio beatifica, lumen gloriæ, gratia sanctificans &c. non essent accidentia simpliciter supernaturalia, si possibilis esset natura substantialis completa, cui naturaliter deberentur; ergo impossibilis est talis natura. Potest afferri huius rei alia ratio tum moralis, tum physica. Secunda ergo ratio moralis fuit, quia adoptio,

amicitia &c. non possunt deberi naturæ seruili; omnis autem natura creata essentialiter est serua Dei. Tertia demum ratio physica fuit, quia si esset possibilis natura, quæ posset naturaliter videre Deum, deberet esse in eodem ordine immaterialitatis cum Deo, quod repugnat.

44. Ad 6. transeat antecedens, & nego consequentiam. Non valet: nulla forma substantialis potest esse mala, & violenta cuiuslibet subiecto; ergo nulla forma accidentalis potest esse mala, & violenta cuiuslibet subiecto: de facto enim accidentia erroris, peccati, miseriæ, sunt mala cuiuslibet subiecto; accidens coactionis est violentum cuiuslibet subiecto; ergo neque valet: nulla forma substantialis non modalis potest esse indebita cuiuslibet subiecto, ita ut nulli subiecto possit naturaliter conuenire; ergo nulla forma accidentalis potest esse indebita cuiuslibet subiecto, ita ut nulli possit naturaliter conuenire. Est enim lumini naturali consentaneum, ut sicut aliqua accidentia sunt violenta cuiuslibet subiecto, & contra eius naturam, sic aliqua accidentia sint supernaturalia cuiuslibet subiecto, & supra naturam, & exigentiam cuiuslibet naturæ substantialis completæ. Disparitas est, quia forma substantialis absoluta est natura quædam incompleta ordinata ad hoc, ut cum materia tanquam cum altera comparte constituat naturam completam; ergo non potest esse supernaturalis, sed naturalis materiæ, cum qua debet constituere naturam. At aliqua accidentia sunt ipsa eleuatio naturæ ad filiationem, amicitiam Dei &c. quæ sunt indebita cuiuslibet naturæ creatæ; ergo possunt esse ita indebita omni naturæ, ut non possint illi naturaliter conuenire. Ex doctrina tradita infertur non posse dari formam substantialem absolutam supernaturalem cuiuslibet materiæ, neque materiam substantialem incompletam in ratione naturæ supernaturalem cuiuslibet formæ substantiali.

45. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia visio, gratia &c. debent esse indebita naturæ, quæ Deum videt, quæ adoptatur &c. at non est necesse, ut sint indebita gratiæ, & dono supernaturali, quo natura rationalis eleuatur ad subsistendum in Verbo diuino; sed modus substantialis vnionis hypostaticæ non est natura, quæ Deum videt, & adoptatur, sed est gratia, & donum supernaturale, quo natura eleuatur ad subsistendum in Verbo; ergo &c.

46. Ad 8. distingo antecedens: Deus potest naturaliter amari, prout est in se, ita ut sola bonitas diuina cognita prout est in se moueat ad amorem, nego maiorem; ita ut sola bonitas diuina cognita prout elucet in creaturis moueat ad amorem, transeat; & nego consequentiam. Sicut Deus non potest naturaliter intelligi, nisi prout elucet in creaturis, sic non potest naturaliter amari, nisi propter bonitatem diuinam eluentem in creaturis; & sicut supernaturaliter Deus potest intelligi, &

videri in se ipso visione beatifica, sic amore beatifico potest amari propter bonitatem diuinam ut cognitam in se ipsa, ideoque amor beatificus patriæ est diuersæ rationis ab amore viæ, ut dicitur suo loco.

Q V Æ S T I O XXVI.

*Vtrum intellectus creatus ad videndum Deum
indigeat lumine gloriæ intrinseco.*

S. Th. q. 12. art. 5.

1. **V**ideretur non indigere: primò enim, ut arguit Scotus in 2. dist. 14. quæst. 1. & in 4. dist. 49. quæst. 11. Obiectum, quod per se ipsum est infinita lux intelligibilis, & est sufficientissimum ad hoc, ut moueat intellectum ad visionem sui, non eget lumine sibi coagente ad causandam visionem; sed Deus est tale obiectum; ergo &c.

2. Secundò, ut idem arguit, sicut cæcus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt colores, sic intellectus creatus supernaturaliter illuminatus lumine gloriæ naturaliter videret Deum; ergo visio Dei non aliter esset supernaturalis beatis, quam visio colorum sit supernaturalis cæco illuminato, quod est absurdum.

3. Tertiò, ut arguit Durand. in 4. dist. 49. quæst. 2. num. 22. lumen gloriæ esset necessarium ad hoc, ut intellectus creatus, qui secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, fieret proportionatus; sed intellectus habito lumine gloriæ, remanet improporcionatus; ergo &c. Probatur minor: nam ideo intellectus secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, quia infinitè distat à Deo; sed etiam intellectus habens lumen gloriæ creatum infinitè distat à Deo; ergo &c.

4. Respondeo, quod ut refertur in Clementina *Ad nostrum* de Hæreticis, Beguardi, & Beguinæ in Germania docuerunt plures errores, inter quos quintus est, quod qualibet intellectualis natura in se ipsa est naturaliter beata; quodque anima non indiget lumine gloriæ ipsam eleuante ad Deum videndum, eoque beatè fruendum. Damnat fuit hic error cum alijs eius sectæ erroribus à Clemente V. in Concilio Viennensi Clementina citata, ac proinde de fide est animam indigere lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, eoque beatè fruendum. Quæritur, vtrum præcisè ex allata definitione de fide sit animam indigere lumine gloriæ distincto à visione ipsam eleuante ad videndum Deum. Aliqui affirmant, alij negant, ac dicunt, quod si asseratur visionem ipsam Dei esse lumen supernaturale, formaliter eleuans animam ad videndum Deum, saluatur animam indigere lumine gloriæ ipsam eleuante ad videndum Deum, ac proinde saluatur definitio Pontificis; ergo ex allata definitione præcisè non est de fi-

de animam indigere lumine gloriæ distincto ab ipsa visione.

5. Opponunt primò Auctores contrariæ sententiæ: Concilium dicit animam indigere lumine eleuante ad visionem; sed visio non eleuat ad visionem; ergo docet animam indigere lumine distincto à visione.

6. Responderi potest Concilium non dicere animam indigere lumine ad visionem, sed ad videndum; sed visio licet non eleuet ad visionem, tamen eo ipso, quod est forma supernaturalis, eleuat formaliter animam ad suum effectum formalem videndi Deum; ergo saluatur definitio Concilij.

7. Opponunt secundò: Pontifex definit animam ad videndum Deum indigere lumine illo, quod negabant hæretici, qui damnantur; sed illi hæretici non erant ita stolidi, ut negarent animam ad videndum Deum indigere lumine visionis; ergo negabant animam indigere lumine distincto à visione, ac proinde Pontifex definit animam indigere lumine distincto à visione.

8. Responderi potest Hæreticos illos negasse visionem Dei esse formam supernaturalem, & eleuantem animam ad videndum, ac docuisse esse formam naturalem, ac non eleuantem, & consequenter asseruisse animam ad videndum Deum non indigere lumine gloriæ eleuante. Pontifex ergo contra illos definit animam ad videndum Deum indigere lumine gloriæ eleuante, quod saluatur, dicendo visionem esse lumen formaliter eleuans animam ad videndum Deum. Propter hæc non est improbabile ex allata definitione præcisè non esse de fide, quod anima ad Deum videndum indigeat lumine gloriæ distincto à visione. Dixi id non esse de fide ex illa definitione præcisè. Nam ex alijs principijs existimo esse de fide, quod anima ad videndum Deum indigeat viribus supernaturalibus, vel intrinsecè complementibus, vel extrinsecus assistentibus, & concurrentibus actiue ad visionem Dei. Ratio est, quia actus supernaturales non possunt effici per solas vires naturales; sed visio Dei est supernaturalis; ergo non potest effici per solas vires naturales animæ, ac proinde anima ad efficiendam visionem Dei indiget aliquo principio supernaturali, vel intrinsecè complente, vel extrinsecus assistente, concurrente actiue ad visionem; sed hoc principium supernaturale potest vocari lumen gloriæ; ergo de fide est animam ad efficiendam visionem indigere lumine gloriæ distincto à visione, nomine luminis gloriæ intelligendo principium supernaturale concurrens actiue ad visionem, & sic eleuans animam ad videndum Deum, abstractendo ab hoc, vtrum tale principium sit animæ intrinsecum, vel illi assistat extrinsecè.

9. Superest quæstio inter Scholasticos, vtrum beati de facto ad efficiendam visionem Dei eleuentur per lumen gloriæ ipsis intrinsecum: & vtrum tale lumen sit illis necessarium saltem necessitate connaturalitatis? Affirmat

San-

Sanctus Thomas 1. part. quæst. 12. art. 2. & 3. contra Gentes cap. 53. Scotistæ dicunt etiam Scotum in 1. dist. 17. quæst. 2. Parag. *Ad primum pro secunda via concessisse lumen gloriæ intrinsicum intellectui*, sicut Scotus in hoc puncto videatur dubius fuisse. Hos secuti sunt Theologi ferè omnes, excepto Durando in 4. dist. 49. quæst. 2. num. 22.

10. Dicendum cum hac communissima sententia: datur in beatis, & est connaturaliter necessarium ad videndum Deum lumen gloriæ, nomine luminis gloriæ intelligendo cum Scholasticis qualitatem creatam supernaturalem intrinsicè inhærentem intellectui, eumque confortantem, & eleuantem ad hoc, ut possit videre Deum, quem solo lumine, & virtute naturali videre non potest.

11. Probat S. Thomas necessitatem luminis citato art. 5. Nam omne, quod eleuatur ad aliquid excedens ipsius naturam, & ex sua ratione exigens subiectum antecedenter dispositum, debet antecedenter intrinsicè disponi aliqua dispositione excedente ipsius naturam; e.g. ut aer eleuetur ad formam, & operationes ignis, quæ sunt supra naturam aeris, debet disponi per calorem ut octo, qui est supra naturam aeris; sed intellectus videns Deum eleuatur ad visionem Dei, quæ est supra naturam intellectus, ut dictum est quæstione 25. & præterea visio exigit intellectum antecedenter dispositum aliqua qualitate supernaturali, quam vocamus lumen gloriæ; ergo intellectus indiget lumine gloriæ. Probat minor: nam operatio vitalis vltimo perfecta ex sua natura exigit procedere à potentia vitali intrinsicè, & vltimo perfecta in ordine ad exercendam talem operationem; sed visio Dei est operatio vitalis vltimo perfecta, siquidem in ea consistit beatitudo, quæ est perfectissima vita; ergo visio Dei, quæ est operatio vltimo perfecta, ex natura sua exigit procedere ab intellectu intrinsicè, & vltimo perfecto in ordine ad videndum Deum; sed intellectus per lumen naturale, seu per naturalem virtutem intelligendi est intrinsicè imperfectus, & insufficiens ad videndum Deum, ut dictum est q. 25. ergo visio Dei exigit procedere ab intellectu, ut intrinsicè perfectio per aliquod lumen supernaturale, seu per aliquam virtutem supernaturalem, qua intellectus reddatur sufficiens ad videndum Deum, quod lumen quia est ad actum, quo intellectus glorificatur, vocatur lumen gloriæ, ac de eo dicitur Psal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*, hoc est essentiam diuinam, quæ est primum lumen intelligibile; & Apoc. 21. *Claritas Dei illuminabit eam*, hoc est societatem videntium Deum. Per hoc lumen à Dionysio, & alijs beati dicantur effici Deiformes, hoc est similes Deo in hoc, quod possint videre diuinam essentiam, sicuti Deus illam videt, iuxta illud 1. Ioan. 3. *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*.

12. Quod autem operatio vitalis vltimo perfecta ex sua ratione exigit procedere à po-

tentia vitali intrinsicè, & vltimo perfecta in ordine ad talem operationem, probatur primò à priori: nam cum vita consistat in hoc, quod viuens possit mouere se ipsum, perfectio operationis vitalis consistit in hoc, ut procedat à perfecta virtute mouendi se ipsum.

13. Secundò probatur inductione in naturalibus. Nam visio sensitiua vltimo perfecta, exigit procedere à potentia sensitiua vltimo perfecta, & disposita ad bene videndum; actus iustitiæ vltimo perfectus exigit procedere à voluntate vltimo perfecta per habitum, & virtutem iustitiæ; idemque valet de alijs actibus virtuosis, ut docet Aristoteles 2. Eth. cap. 4. A fortiori actus, in quo consistit beatitudo naturalis, debet procedere à potentia intrinsicè perfecta per habitum, ideoque beatitudo ex Aristotele 1. Ethic. cap. 7. definitur: *Perfectissima operatio rationalis secundum perfectissimam virtutem*.

14. Tertiò probatur inductione in supernaturalibus. Nam actus vitales fidei, spei, charitatis &c. exigunt procedere ab intellectu, & voluntate perfectis per habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. vel saltem per auxilia actualia intrinsicè perficientia intellectum, & voluntatem; ergo constat ratione, & auctoritate, quod operationes vitales vltimo perfectæ exigunt procedere à potentia vitali vltimo perfecta; ergo visio Dei, cum sit operatio vitalis vltimo perfecta, exigit procedere ab intellectu perfecto per lumen gloriæ.

15. Addo cum Sancto Thoma eodem art. 5. quod ipsa essentia diuina, ut fiat forma, & species intelligibilis, hoc est immediatè mouens intellectum ad visionem sui, exigit, ut intellectus sit intrinsicè perfectus per lumen gloriæ ad videndum. Forma enim intelligibilis, ut moueat potentiam ad operationem, vitalem vltimo perfectam, exigit, ut talis potentia sit ex parte sua vltimo perfecta in ordine ad talem operationem, ut patet ratione, & inductione allata.

16. Obijcies primò contra allatam rationem: lumen gloriæ licet sit supernaturale non exigit, ut intellectus sit ante dispositus per aliam dispositionem supernaturalem; alioquin procederetur in infinitum in dispositionibus supernaturalibus; ergo etiam visio licet supernaturalis, non exigit, ut intellectus sit antecedenter dispositus per lumen supernaturale.

17. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia actus secundus vitalis vltimo perfectus supponit actum primum, seu potentiam proportionaliter perfectam; at actus primus non supponit alium actum primum, alioquin procederetur in infinitum; sed visio est actus secundus, & lumen gloriæ constituit actum primum, hoc est potentiam intrinsicè perfectam; ergo &c.

18. Obijcies secundo: ut Verbum diuinum per vnionem hypostaticam physicè vnatur humanitati, non prærequiritur in humanitate vlla antecedens dispositio supernaturalis, ergo

ergo ut essentia diuina per visionem intentionaliter vnatur intellectui, non prærequiritur in intellectu villa antecedens dispositio supernaturalis,

19. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia radix omnium donorum supernaturalium non præquirit in subiecto vllum donum supernaturale: proportionaliter ac forma Solis, quia est radix cæterarum formarum materialium, non præquirit in sole vllam dispositionem; sed per vnionem hypostaticam humanitas accipit primam radicem substantialem omnium donorum supernaturalium; ergo vnio hypostatica non præquirit in humanitate vllum donum, vel vllam dispositionem supernaturalem. E conuerso operatio supernaturalis vltimo perfecta, & quæ se habet ut vltimus fructus, præsupponit potentiam, & radicem esse vltimo perfectam in ordine ad talem operationem; sed essentia diuina vnatur intentionaliter intellectui per hoc, quod intellectus exerceat operationem vitalem vltimo perfectam; ergo &c.

20. Quæritur primò, quisnam sit effectus formalis luminis gloriæ?

21. Respondeo, quod effectus formalis luminis gloriæ est ita augere, & perficere virtutem intellectiuam, ut intellectus, qui ex proprijs viribus est insufficiens ad videndum Deum, per vires luminis reddatur sufficiens ad videndum Deum, & dispositus ad hoc, ut ab essentia diuina moueatur ad visionem.

22. Quæritur secundò, vtrum lumen gloriæ addat supra intellectum virtutem eiusdem, an diuersæ rationis?

23. Respondeo cum Sancto Thoma 3. contra Gentes cap. 53. num. 4. quod addit virtutem diuersæ rationis. Probatur primo: nam, omnis virtus supernaturalis est diuersæ rationis à virtute naturali; sed lumen gloriæ est virtus supernaturalis; ergo lumen gloriæ est diuersæ rationis à virtute naturali intellectus, cui additur.

24. Probatur secundò: nam cum virtus augetur per additionem virtutis eiusdem rationis, augetur in ordine ad causandum maiorem effectum eiusdem rationis: ex.gr. cum calor augetur, addito calore eiusdem rationis, augetur in ordine ad magis calefaciendum calefactione intensiori, sed eiusdem rationis; sed per lumen gloriæ virtus intelligendi augetur in ordine ad videndum Deum visione supernaturali, ac diuersæ rationis à quacunque intelligentia naturali; ergo &c.

25. Quæritur tertio, vtrum lumen gloriæ sit qualitas permanens, & habitualis, an qualitas transiens?

26. Respondeo, quod beati, qui eleuantur ad videndum Deum permanentem, eleuantur per lumen habituale, & permanens: si autem, ut multi dicunt, aliqui in via, puta Moyses, & Sanctus Paulus eleuati sunt ad videndum Deum transeuntem, eleuati sunt per lumen gloriæ transiens. Confirmatur ex doctrina communi

in materia de gratia, qua asseritur Deum homines eleuare ad actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. non solum per habitus permanentes, sed etiam per auxilia transeuntia.

27. Ad 1. concedo totum, ac dico, quod lumen gloriæ non ideo est necessarium, quia Deus indigeat lumine sibi coagente ad causandam visionem, sed quia intellectus creatus indiget lumine gloriæ sibi coagente ad videndum Deum. Explicatur exemplo. Sol ut videatur à noctua, non indiget lumine superaddito, sed noctua ut videat Solem indiget augmento, & confortatione potentie visuæ; ergo à pari &c.

28. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Visio, qua cæcus illuminatus videt colores, est supernaturalis solum per accidens, extrinsecè, & quoad modum: at visio, qua beati vident Deum, est supernaturalis per se, intrinsecè, & quoad substantiam; ergo aliter est supernaturalis visio, qua beati vident Deum, ac visio, qua cæcus illuminatus videt colores. Explicatur. Supernaturale per se, intrinsecè, & quoad substantiam, est quod propter magnitudinem perfectionis intrinsecè non potest esse debitum naturæ creatæ non eleuatæ per dona gratiæ; sed visio Dei propter magnitudinem perfectionis intrinsecè non potest esse debita naturæ creatæ non eleuatæ per dona gratiæ; ergo. Supernaturale per accidens, extrinsecè, & quoad modum est, quod licet ex se possit esse debitum naturæ creatæ non eleuatæ, tamen propter aliquod accidens de facto non potest esse debitum naturæ, nisi circa illam fiat aliquid miraculosum, & supernaturale; sed visio, qua cæcus illuminatus videt colores, potuisset esse debita illi homini, si non esset cæcus, & solum quia per accidens est cæcus, non potest illi esse debita nisi supernaturaliter, & miraculosè liberetur a cæcitate; ergo est supernaturalis solum per accidens, extrinsecè, & quoad modum.

29. Ad 3. nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: ideo intellectus secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, quia vtrumque infinitè distat à Deo, nego maiorem; quia ita infinitè distat, ut sit in ordine purè naturali, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Ideo intellectus secundum se est improporcionatus ad videndum Deum, quia ita infinitè distat à Deo, ut sit in ordine purè naturali; sed intellectus habens lumen gloriæ ita infinitè distat à Deo, ut sit in ordine gratiæ, & eleuationis; ergo &c.

QVÆSTIO XXVII.

Verum lumen gloriæ concurrat ad visionem beatam, ut totalis, vel solum ut partialis ratio agendi?

S. Th. q. 12. art. 3.

1. **V**idetur lumen gloriæ, non esse partialis, sed totalis ratio agendi, ita ut ad visionem Dei non concurrat immediatè, & actiue intellectus creatus: primo quia eatenus deberet concurrere intellectus, quatenus lumen cum non sit potentia vitalis, non posset dare visioni vitalitatem, sed solam supernaturalitatem, ac proinde vitalitas deberet dari visioni ab intellectu, qui est potentia vitalis; sed lumen est potentia vitalis simul, & intentionalis; ergo &c. Probatur minor: nam visio habet vitalitatem identificatam cum supernaturalitate; ergo debet procedere à potentia habente vitalitatem identificatam cum supernaturalitate.

2. Secundò si intellectus concurreret partialiter ad visionem, qua beatificatur, partialiter beatificaret se ipsum, quod est absurdum.

3. Tertiò si intellectus per suam potentiam naturalem concurreret ad videndum Deum, haberet potentiam naturalem videndi Deum; sed non habet; ergo &c. Probatur minor: nam nulla potentia naturalis est etiam partialiter ad aliquid supernaturale; sed visio Dei est supernaturalis; ergo.

4. Quartò, ut obijcit Ioannes à S. Thoma 1. part. quæst. 12. disput. 14. art. 2. Ad hoc, ut intellectus posset per suam virtutem naturalem concurrere partialiter ad videndum Deum, deberet dare visioni vitalitatem, vel aliquod aliud prædicatum, ac proinde deberet illud præcontinere in se; sed intellectus non præcontinet vitalitatem, neque aliud prædicatum visionis; ergo &c. Probatur minor: virtus enim naturalis non continet vllum prædicatum supernaturale; sed vitalitas, & omnia prædicata visionis beatæ sunt supernaturalia, ac nullum prædicatum visionis est naturale; ergo &c.

5. Quintò, ut idem obijcit: lumen gloriæ est tota ratio proportionans intellectum ad visionem Dei; ergo intellectus antecedenter ad lumen nullam habet proportionem cum visione Dei; ergo nullam habet virtutem, ne partialem quidem, siquidem omnis virtus includit aliquam proportionem cum eo, ad quod est virtus.

6. Respondeo recentiores Thomistas vnanimiter asserere lumen gloriæ esse totalem, & adæquatam virtutem, seu rationem agendi, & producendi visionem beatificam, ita ut intellectus in visionem beatificam non influat immediatè per virtutem suam sibi essentia-

lem, & identificatam, sed solum per virtutem luminis gloriæ sibi à Deo infusam, proportionaliter, ac in Philosophia dicunt substantiam non esse per se immediatè operatiuam, sed quicquid agit, per potentias sibi superadditas agere.

7. Dicendum contra hanc opinionem, cum sententia communi auctorum Societatis, lumen gloriæ non esse totalem, sed solum partialem rationem agendi, ita ut ad visionem Dei simul cum lumine gloriæ concurrat actiue immediatè etiam intellectus, immo ipsa substantia animæ.

8. Probatur primò auctoritate S. Thomæ, & Sancti Augustini. Primò S. Thomas 1. part. quæst. 12. in corpore dicit. *Dicendum igitur, quod ad videndam Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visive potentie, scilicet lumen gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; sed non confortatur, & adiuuatur ad agendum, qui nihil immediatè agit cum eo, quod confortat, & adiuuat; ergo S. Thomas existimat intellectum immediatè concurrere simul cum lumine ad visionem Dei.*

9. Secundò idem S. Thomas eadem qu. 12. art. 5. in corpore dicit: *Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi, & hoc augmentum virtutis intellectus illuminationem vocamus &c.* sed augmentum virtutis ad videndum non est tota virtus, & ineptè tota virtus videndi diceretur esse augmentum virtutis intellectus ad videndum; ergo. Tertiò eodem artic. 5. ad 1. dicit, quod lumen gloriæ est necessarium ad videndum Deum, *Ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum; sed habitus non est tota virtus agendi respectu potentie; ergo lumen gloriæ ex S. Thoma non est tota virtus agendi respectu intellectus.* Quartò S. Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 5. ponit hanc regulam: *Adiutor enim noster Deus dicitur, nec adiuvare potest, nisi qui aliquid spontè conatur, quia non sicut in lapidibus insensatis salutem nostram Deus operatur in nobis; sed Deus per lumen gloriæ adiuuat intellectum nostrum ad videndum Deum; ergo intellectus aliquid conatur, & immediatè concurrat ad visionem.* Quintò idem Augustinus paulo post eodem cap. ad explicandum id, quod dixerat, affert exemplum, dicens: *Sicut enim corporis oculus non adiuuatur à luce, ut ab eadem luce aversus discedat, ut autem videat, adiuuatur ab ea, neque hoc omnino, nisi adiuvante potest: ita Deus, qui est lux hominis interioris, adiuvat nostre mentis obtutum, ut boni aliquid operetur; sed lux ita adiuuat oculum, ut oculus immediatè concurrat ad videndum; ergo Deus per lumen gloriæ, per habitus supernaturales, & per auxilia gratiæ ita adiuvat intellectum, & alias potentias, ut immediatè concurrant ad actus supernaturales videndi, & ad alios actus supernaturales.*

10. Pro-

10. Probatur secundo conclusio ratione desumpta ex allatis verbis Augustini. Potentiæ enim vitales adiuuari non possunt, ad vitaliter agendum, nisi adhibeant immediatè aliquem conatum, & influxum ad actus vitales, ad quos adiuuantur: sed Deus per lumen gloriæ, & per habitus, & auxilia gratiæ adiuuat nostrum intellectum, & voluntatem, quæ sunt potentiæ vitales, ad exercendos actus vitales Deum videndi, amandi &c; ergo ita adiuuat, vt intellectus adhibeat immediatè aliquem conatum, & influxum immediatum ad visionem Dei; voluntas adhibeat influxum, & conatum immediatum ad amorem Dei, & ad alios actus supernaturales. Maior probatur tum ex allatis verbis Augustini, tum quia de ratione potentiæ vitalis est, vt non possit viuere per actus, ad quos immediatè non influit; siquidem viuere in actu secundo est immediatè influere in actum, quo potentia viuunt, & est se agere, & mouere per talem actum; sed intellectus eleuatur ad visionem Dei, qua viuunt in actu secundo; ergo adiuuatur ita, vt immediatè influat in visionem.

11. Probatur tertio conclusio. Si enim lumen gloriæ esset tota ratio agendi respectu visionis, ita vt intellectus immediatè ad illam non concurreret, etiam habitus caritatis, & alij habitus, & auxilia supernaturalia essent tota ratio agendi respectu actus caritatis, & aliorum actuum supernaturalium, ita vt voluntas immediatè ad illos non concurreret; est enim eadem ratio; consequens est absurdum: ergo &c. Probatur minor: potentia enim libera debet immediatè concurrere ad actum formaliter liberum, cum debeat illum determinare; sed potentia libera ad eliciendos actus supernaturales voluntatis non est habitus, vel auxilium, sed voluntas, vel anima; ergo voluntas, vel anima debet immediatè influere ad actus supernaturales voluntatis. Probatur minor: potentia enim libera est, quæ potest determinare actum, vel oppositum actus, & potest habitu uti, vel non uti; sed habitus caritatis non potest determinare omissionem actus caritatis, præsertim cum talis omisso est peccaminosa; multo minus potest determinare odium Dei contrarium actui caritatis; sola autem voluntas potest se determinare ad actum caritatis, vtendo habitu caritatis, vel ad negationem actus caritatis, aut ad odium Dei, non vtendo habitu caritatis; ergo &c.

12. Probatur quartò: vt enim dixi in Philosophia lib. 5. quæst. 11. de Anima in 5. argumento, eiusque solutione, potentiæ animæ non sunt tota virtus agendi vitalitèr, sed ipsa anima immediatè influit ad omnes suos actus vitales, & nisi immediatè influeret, per ipsos non viueret; ergo à fortiori lumen gloriæ non est tota virtus agendi respectu intellectus, & animæ, ac proinde ad visionem influit immediatè tum intellectus, tum ipsa substantia animæ, & si non influeret, anima per visionem non viueret.

13. Quæres, vtum lumen gloriæ sit virtus non solum intrinseca intellectui, & animæ, sed etiam vitalis?

14. Respondeo Thomistas asserentes lumen gloriæ esse totam rationem, & virtutem agendi, affirmare lumen gloriæ esse virtutem vitalem supernaturalem, qua anima videt Deum. Si enim non esset virtus vitalis, sequeretur, quod cum ad visionem concurrat immediatè solum lumen gloriæ, ad actum vitalem non concurreret immediatè vlla virtus vitalis, quod repugnat. Alij negantes lumen gloriæ esse totam virtutem agendi, satis communiter negant lumen gloriæ esse virtutem vitalem. Fundamentum est, quia potentiæ vitales debent profluere ab intrinseco; sed lumen gloriæ non profluit ab intrinseco, sed merè ab extrinseco, hoc est à Deo infundente lumen gloriæ supra exigentiam subiecti; ergo lumen gloriæ non est virtus vitalis.

15. Probabilius censeo lumen gloriæ esse virtutem vitalem, licet non sit totalis, sed partialis virtus producendi visionem beatificam. Ratio est, quia vires naturales animæ non sunt vitaliter completæ ad producendam visionem Dei, & alios actus vitales supernaturales; ergo debent compleri per additionem virtutis vitalis supernaturalis, ac proinde lumen gloriæ, & alij habitus infusi sunt virtutes vitales. Neque ex hoc sequitur lumen gloriæ esse intellectum supernaturalem, sed solum esse complementum vitale intellectus, quo eleuatur ad hoc, vt possit intelligere intellectionem supernaturalem. Ad fundamentum oppositæ sententiæ dico de ratione potentiæ vitalis esse quidem, vt sit intrinseca viuenti, non autem vt profluat ab ipso viuente. Patet: nam in sententiâ dicente intellectum, & voluntatem non distingui ab anima, intellectus, & voluntas sunt potentiæ vitales, & tamen non profluunt ab ipsa anima, siquidem anima non est à se, sed profluunt extrinsecè à Deo; ergo licet de ratione actus vitalis sit, vt profluat ab intrinseco, ideoque non possit identificari cum natura creata, quæ non est à se, tamen potentiæ vitales possunt esse merè ab extrinseco. Confirmatur: nam in sententiâ distinguente intellectum, & voluntatem ab anima, probabilius est ipsam substantiam animæ esse virtutem vitalem immediatè influentem ad actus vitales intelligendi, & volendi, & tamen talis virtus non profluit intrinsecè ab anima, quæ non est à se, sed merè extrinsecè à Deo; ergo non est de ratione virtutis vitalis, vt profluat ab intrinseco ab ipsa substantia viuente; ergo dari possunt virtutes vitales supernaturales vitaliter augentes, complentes, & eleuantes virtutes vitales naturales.

16. Ad 1. nego maiorem. Sicut enim licet intellectus sit potentia vitalis naturalis, tamen ad hoc, vt anima intelligat, & viuat, debet immediatè per se ipsam concurrere ad intellectionem, ac proinde intellectus non debet esse

esse tota ratio agendi, & intelligendi; sic licet lumen gloriæ esset potentia vitalis supernaturalis, tamen ad hoc, vt anima per visionem beatificam viuatur, debet immediatè concurrere ad visionem simul cum lumine, adeoque lumen gloriæ non debet esse tota ratio agendi, seu videndi Deum.

17. Ad 2. Distinguo sequelam: sequeretur, quod intellectus partialiter beatificaret se ipsum improprie, ac vt causa efficiens minus principalis, Deo supernaturaliter eleuante, concedo; proprie, ac Deo non eleuante, nego. Absurdum est, quod intellectus proprie beatificet se ipsum vt obiectum beatificum, vel Deo ipsum non eleuante ad hoc, vt concurrat ad suam beatitudinem: at non est absurdum, quod improprie seipsum beatificet, non vt obiectum beatificum, sed vt causa efficiens minus principalis suæ beatitudinis eleuata à Deo ad hoc, vt concurrat partialiter ad suam beatitudinem. Porro hoc ipsum debent dicere aduersarij, qui licet negent intellectum esse principium quo beatitudinis, tamen concedunt intellectum esse principium quod beatitudinis, adeoque potest contra ipsos inferri, intellectum partialiter beatificare se ipsum, vt principium quod.

18. Ad 3. distinguo maiorem. Si intellectus per suam virtutem naturalem concurreret partialiter ad visionem Dei, haberet potentiam naturalem partialem, & inchoatam videndi Deum supernaturaliter, & obedientialiter, concedo; haberet potentiam naturalem totalem videndi Deum naturaliter, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Intellectus habet potentiam naturalem, partialem, & inchoatam videndi Deum supernaturaliter, & obedientialiter, hoc est ita, vt ad videndum eleuari debeat auxilio, & concursu supernaturali: at non habet potentiam naturalem videndi Deum naturaliter, hoc est ita, vt ad videndum non indigeat auxilio, & concursu supernaturali. Quia verò potentia dicitur naturalis solum relatè ad effectus, quos potest naturaliter causare, relatè verò ad effectus, quos potest solum supernaturaliter causare, dicitur obedientialis, ideo absolute loquendo, intellectus habet solum potentiam obedientialem, non autem naturalem videndi Deum.

19. Dices: nulla potentia naturalis est etiam partialiter ad aliquid supernaturale; sed visio Dei est supernaturalis; ergo potentia naturalis intellectus neque partialiter est ad videndum Deum.

20. Respondeo, distinguo maiorem: nulla virtus naturalis est partialiter ad aliquid supernaturale non contentum sub specificatiuo adæquato talis virtutis, concedo: contentum sub specificatiuo adæquato talis virtutis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Omnis naturalis virtus habet aliquod specificatum adæquatum, per ordinem ad quod definitur, & est saltem partialiter ad

omnia etiam supernaturalia, quæ continentur in tali specificatiuo, vt ex professo dicam infra in Tractatu de Creatione; sed intellectus est virtus naturalis intelligendi, ac specificatur adæquatè per rationem communem intellectus, ergo intellectus est virtus saltè partialis producendi etiam intellectiones supernaturales, ac proinde visionem Dei, quæ est intellectio supernaturalis.

21. Quæres, quam potentiam obedientialem concedamus, aut negemus?

22. Respondeo, quod concedimus potentiam obedientialem, per quam naturæ, & potentia possint eleuari ad actiones, & obiecta, quæ continentur in specificatiuis, seu generibus, quibus commensurantur naturæ, & potentia; at negamus potentiam obedientialem, per quam possint eleuari ad operationes, & obiecta, quæ non continentur in generibus, quibus commensurantur. Exempli gratia, quia potentia auditiva commensuratur auditionibus, & sonis, potest eleuari ad auditiones supernaturales sonorum supernaturalium; at non potest eleuari ad videndum, vel ad audiendum colores. In casu nostro, quia intellectus commensuratur intellectibus entis, prout ens est, potest eleuari ad visionem Dei, quæ est intellectio supernaturalis.

23. Ad 4. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: virtus naturalis non continet vllum prædicatum supernaturale secundum rationem abstrahentem à supernaturalitate, nego; secundum rationem contractam ad supernaturalitatem, concedo; & nego consequentiam. Vt causa contineat aliquod prædicatum effectus continentia sufficienti ad influxum partialem, sufficit, vt ab effectu sit abstrahibile aliquod prædicatum, quod possit prædicari de causis; sed à visione beatifica possunt abstrahi prædicata vitalitatis, intellectiuitatis, & alia multa, quæ possunt prædicari de intellectu: siquidem intellectus est quædam vitalitas, intellectiuitas &c: ergo intellectus continet plura prædicata visionis, ac proinde potest partialiter cum lumine gloriæ concurrere ad visionem. Concedo igitur, quod physice loquendo, omnia prædicata visionis sunt supernaturalia, ac nullum est naturale. Nihilominus ad hoc, vt intellectus contineat aliqua prædicata visionis, sufficit, vt talia prædicata possint abstrahi à supernaturalitate, & secundum illam rationem abstractam possint prædicari de intellectu. Explicatur exemplo. Lupus, & canis generant Lyciscam, & concurrunt partialiter ad lyciscam. In lycisca nullum est prædicatum canis, quod realiter non sit identificatum, & sic contractum cum aliquo prædicato lupi, ac proinde nullum prædicatum lyciscæ vt contractum per prædicata lupi inuenitur in cane. Quia tamen multa prædicata lyciscæ sunt abstrahibilia à prædicatis lupi, & sub hac abstractione possunt prædicari de lupo, ideo multa prædicata lyciscæ ita præcontinen-

L

tur

tur in cane, vt canis possit cum lupo partialiter concurrere ad generationem lyciæ. Proportionaliter licet vitalitas, & omnia prædicata visionis realiter contrahantur per supernaturalitatem, tamen quia possunt abstrahi à supernaturalitate, & sub hac abstractione possunt prædicari de intellectu, intellectus ita continet multa prædicata visionis supernaturalis, vt possit cum lumine gloriæ partialiter concurrere ad visionem.

24. Debet aduerti, quod cum dicitur intellectum concurrere ad visionem partialiter, non asseritur, quod concurrat partialiter partialitate effectus, ita vt concurrat ad aliquod prædicatum visionis, ad quod non concurrat lumen. Cum enim prædicata visionis realiter identificentur inter se, intellectus non potest concurrere ad vnum prædicatum visionis, & non concurrere ad aliud, puta non potest concurrere ad vitalitatem, quin concurrat ad supernaturalitatem identificatam cum vitalitate. Solum igitur asseritur, quod intellectus concurrat partialiter partialitate causæ, ita vt intellectus sit causa solum partialis visionis, & lumen sit alia causa partialis eiusdem visionis, ex quibus completur vna causa totalis.

25. Ad 5. distinguo maiorem: lumen gloriæ est tota ratio vltimò proportionans intellectum ad visionem Dei, concedo: inchoatiue proportionans, nego; & distinguo eodem pacto primum consequens; & nego secundam, consequentiam. Intellectus antecedenter ad visionem, est inchoatiue proportionatus ad videndum Deum, in quantum commensuratur specificatiue, sub quo continetur visio Dei; ergo lumen gloriæ est quidem tota ratio vltimò proportionans intellectum visioni, sed non est tota ratio proportionans intellectum visioni; ergo lumen non est tota virtus ad videndum, sed solum est totum vltimum complementum virtutis ad videndum Deum. Confirmatur: nam etiam per Aduersarios sensus materialis est ita improporionatus ad videndum Deum, vt neque per lumen gloriæ possit proportionari ad Deum videndum: intellectus è conuerso potest per lumen gloriæ proportionari ad videndum Deum; ergo intellectus habet aliquam proportionem inchoatam ad videndum Deum, qua caret sensus. Ideo S. Thomas in 4. dist. 49. q. 2. art. 1. Ad 7. videtur admittere intellectum habere aliquam proportionem ad videndum Deum, qua proportionem careat sensus.

QVAESTIO XXVIII.

Virum de potentia absoluta intellectus creatus possit eleuari ad videndum Deum sine lumine gloriæ per Omnipotentiam diuinam extrinsecus illi assistentem?

1. **V**idetur non posse; primò quia Deus neque de potentia absoluta potest sup-

plere defectui causæ formalis in ordine ad effectum formalem; sed si Deus suppleret defectui luminis gloriæ, suppleret defectui causæ formalis in ordine ad effectum formalem; ergo &c. Probatur minor: effectus enim formalis luminis gloriæ est eleuare intellectum, illumque reddere proximè potentem ad videndum Deum; sed Deus per suam Omnipotentiam suppleret hunc effectum, ac formaliter eleuaret intellectum, illumque redderet proximè potentem ad videndum Deum; ergo &c.

2. Secundò sicut intellectus per se ipsum, præcisè est incompletus physicè, sic est incompletus vitaliter ad videndum Deum; ergo sicut repugnat, vt videat Deum, absque eo quod compleatur physicè, sic repugnat, vt videat Deum, absque eo quod compleatur vitaliter ad videndum Deum; sed per omnipotentiam extrinsecè assistentem potest quidem compleri physicè; nam complementum purè physicum potest esse extrinsecum; sed non potest compleri vitaliter; nam, complementum vitale non potest esse extrinsecum, sed debet esse intrinsecum viuenti; ergo &c.

3. Tertiò, vt obijcit Ioannes à Sancto Thoma 1. part. quaest. 12. disp. 14. art. 2. Vt intellectus eleuetur ad videndum Deum, debet proportionari visioni; sed per assistentiam extrinsecam diuinæ Omnipotentiae non potest proportionari visioni; ergo &c. Probatur minor: nam proportionari visioni est denominatio intrinseca intellectui, & est intellectum reddi potentem intrinsecè ad videndum Deum; sed Omnipotentia extrinsecus assistens intellectui non potest illi dare formaliter denominationem intrinsecam, nec potest intellectum reddere intrinsecè potentem ad videndum Deum; ergo.

4. Quartò si intellectus per omnipotentiam extrinsecè assistentem proportionatur solum extrinsecè visioni, remanet improporionatus intrinsecè, sicut erat ante; sed intellectus remanens intrinsecè improporionatus ad videndum Deum, non potest Deum videre; ergo &c. Probatur minor: si enim intellectus intrinsecè improporionatus ad videndum Deum, posset extrinsecè proportionari ad videndum, non esset ratio, quare etiam oculus materialis non posset extrinsecè eleuari, & proportionari ad videndum Deum; ergo &c. Probatur antecedens: ideò enim oculus non potest extrinsecè eleuari, & proportionari ad videndum Deum, quia est intrinsecè improporionatus ad videndum Deum; sed intellectus, licet intrinsecè improporionatus, potest extrinsecè proportionari, & eleuari ad videndum Deum; ergo.

5. Respondeo recentiores Thomistas dicentes lumen gloriæ esse totalem rationem, & virtutem agendi, & producendi visionem, beatificam, consequenter asserere, implicare contradictionem, vt intellectus carens lumine glo-

gloriæ intrinseco, per solam diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem eleuetur ad videndum Deum. Ratio est, quia implicat, vt intellectus videat Deum, absque eo quod habeat virtutem vitalem, adeoque intrinsecam ad videndum Deum; sed lumen gloriæ est tota virtus vitalis videndi Deum, iuxta recentiores Thomistas, omnipotentia autem diuina extrinsecè assistens intellectui non potest esse virtus vitalis intellectus; ergo &c. E conuerso qui dicunt intellectum esse virtutem vitalem, licet ex se insufficientem, vitaliter tamen, & immediatè influentem ad visionem, satis communiter dicunt non implicare contradictionem, vt intellectus carens lumine, Deo per suam omnipotentiam supplente concursum luminis, videat Deum; & hanc opinionem secuti sunt omnes penè Auctores Societatis: nimirum Suarez de Deo, lib. 2. cap. 16. Vasquez 1. part. disp. 46. cap. 2. Molina 1. part. quæst. 12. disp. 1. art. 5. Valentia 1. parte, & alij. Eandem sententiam docet Scotus in 4. dist. 49. quæst. 10. & omnes Scotistæ.

6. Dicendum: Deus de potentia absoluta potest sine lumine gloriæ intrinseco eleuare intellectum ad videndum Deum per suam omnipotentiam extrinsecè illi assistentem.

7. Probatur primò ex S. Thoma in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 7. in corpore, vbi ait *Contingit aliquando diuina virtute, quod aliqua res miraculose perducatur in aliquid, in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inherentes, sicut quod Virgo pariat, quod ignis in aqua comburat: & similiter miraculose fieri potest diuina virtute, quod aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viæ, eleuetur ad videndum per essentiam; sed lumen gloriæ non est dispositio viæ; ergo S. Thomas docet intellectum sine lumine gloriæ posse diuina virtute eleuari ad videndum Deum.*

8. Respondent Thomistæ S. Thomam nomine dispositionum viæ comprehendere etiam lumen infusum transiens eleuans ad videndum Deum transeunter, cum solum lumen permanens sit dispositio patriæ.

9. Sed contrà, nam S. Thomas ibidem dicit per omnes dispositiones viæ simul sumptas non posse intellectum cognoscere, nisi eas, quæ intelliguntur per species abstractas à sensibus; ergo nomine dispositionum viæ non comprehendit lumen gloriæ, quo possit diuina essentia immediatè videri.

10. Idem S. Thomas quæst. 10. de Veritate art. 11. dicit. *Sicut Diuina Omnipotentia subiecta sunt corpora, ita & mentes. Vnde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in ipsis non inuenitur, sicut Petrum fecit super aquas ambulare sine hoc, quod ei dotem agilitatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere, vt diuina essentia vniatur in statu viæ modo illo, quo vniatur sibi in patria sine hoc, quod à lumine gloriæ perfundatur.*

11. Probatur secundò ratione desumpta ex citatis verbis S. Thomæ. Posito enim, quod aliqua causa habeat vires naturales insufficientes, & incompletas ad aliquem effectum, Deus dupliciter potest eleuare talem causam ad producendum illum effectum: primò augendo vires intrinsecas causæ; secundò non augendo vires intrinsecas causæ, sed per suam omnipotentiam extrinsecus assistendo tali causæ: ex. gr. posito, quod habeam vires inadæquatas, & insufficientes ad montem mouendum, Deus dupliciter potest me eleuare ad montem mouendum; primò augendo in me vires intrinsecas, ita vt euadant sufficientes cum concursu generali Dei ad montem mouendum; secundò non augendo meas vires intrinsecas, sed assistendo mihi extrinsecè per suam omnipotentiam, ita vt ego cum Deo extrinsecus adiuuante moueam montem, proportionaliter, ac ego cum alijs centum hominibus extrinsecus assistentibus, & adiuuantibus possum mouere nauim; sed intellectus creatus habet vires naturales insufficientes, & incompletas ad producendam visionem Dei; ergo Deus potest dupliciter intellectum eleuare ad producendam visionem Dei: primò augendo vires intrinsecas intellectus per lumen gloriæ; secundò non augendo vires intrinsecas intellectus, sed assistendo illi extrinsecus per suam omnipotentiam, & per concursum extraordinarium, ita vt intellectus, diuina omnipotentia extrinsecus adiuuante, possit Deum videre, proportionaliter ac ego, diuina omnipotentia extrinsecus adiuuante, possum mouere montem.

12. Probatur tertio conclusio: vel enim, supponimus lumen gloriæ addere intellectui vires vitales, vt diximus quæstione 27. num. 15. vel addere vires non vitales; quidquid dicatur, Deus potest per suam omnipotentiam extrinsecè assistentem supplere defectum luminis; ergo &c. Probatur minor. Si enim lumen supra intellectum addit vires non vitales, cum Deus contineat totam virtutem luminis, & infinitè maiorem, non est, cur non possit supplere defectum luminis, sicut potest supplere defectum virium intrinsecarum ad montem mouendum: si verò lumen gloriæ supra intellectum addit vires vitales, effectus, qui producit cum maioribus viribus vitalibus, potest etiam produci cum minoribus viribus vitalibus, & tunc procedet minus vitaliter, & minus ab intrinseco, sed adhuc procedet vitaliter, & ab intrinseco.

13. Probatur quartò conclusio: nam nulla est implicantia in hoc, quod intellectus eleuetur ad videndum Deum sine lumine gloriæ per diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem, vt patebit ex solutione argumentorum; ergo potest sic eleuari.

14. Ad 1. distingo maiorem: Deus non potest supplere defectum causæ formalis in ordine ad effectum eundem specie infima, concedo: in ordine ad effectum formalem eundem

dem genericè, vel analogicè, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus non potest supplere defectum causæ formalis in ordine ad effectum formalem eundem specie infima, sed potest supplere in ordine ad effectum formalem eundem genere, vel analogicè. Ex. gr. effectus formalis substantiæ creatæ est reddere naturam creatam substantentem propria personalitate: Deus non potest supplere defectum substantiæ creatæ in ordine ad effectum formalem eiusdem speciei infimæ, ac non potest per substantentiam increatam reddere naturam creatam formaliter substantentem personalitate creatæ: sed potest supplere defectum substantiæ creatæ in ordine ad effectum formalem genericè, vel analogicè, ac de facto in Christo reddit naturam humanam formaliter substantentem, ac sic tribuit eundem effectum formalem genericum substantendi. In casu nostro lumen gloriæ tribuit intellectui effectum formalem proximè potentis producere visionem Dei, concurrente lumine creato intrinseco. Hunc specificè effectum formalem Deus non potest intellectui dare per omnipotentiam extrinsecè assistentem. Potest nihilominus tribuere effectum formalem genericè eundem potentis producere visionem Dei. Confirmatur: nam vires creatæ supernaturales intrinsecè mihi possunt me constituere proximè potentem mouere montem; sed etiam Deus per suam omnipotentiam extrinsecè assistentem potest me constituere proximè potentem mouere montem; ergo Deus potest supplere defectum causæ formalis in ordine ad effectum formalem genericè, vel analogicè eundem.

15. Ad 2. distinguo antecedens: sicut intellectus est incompletus physicè, sic est incompletus vitaliter ad videndum Deum, ita ut *ly sicut* significet omnimodam paritatem, nego; ita ut *ly sicut* non significet omnimodam paritatem, concedo; & nego consequentiam. Intellectus per se ipsum præcisè est incompletus tum physicè, tum vitaliter ad videndum Deum: sed alio modo est incompletus physicè, ac sit incompletus vitaliter. Nam ita est incompletus physicè, ut implicet, quod producat visionem, nisi adiuvetur aliquo principio physicè concurrente ad visionem; at ita est incompletus vitaliter, ut non implicet, quod producat visionem, absque eo quod adiuvetur alio principio vitaliter concurrente ad visionem. Confirmatur solutio: nam simili argumento potest probari non posse hominem sine augmento virium intrinsecarum per solam diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem eleuari ad mouendum montem, sic arguendo. Sicut homo per proprias vires est incompletus physicè, sic est incompletus intrinsecè ad mouendum montem; ergo sicut repugnat, ut moueat montem, absque eo quod compleatur physicè, sic repugnat, ut moueat montem, absque eo quod compleatur in-

trinsecè ad mouendum montem; ergo sicut hoc argumentum soluendum est ab aduersariis concedentibus posse hominem eleuari per omnipotentiam Dei extrinsecè assistentem, ad mouendum montem, sic potest solui a nobis.

16. Ad 3. distinguo maiorem: ut intellectus eleuetur ad videndum Deum, debet proportionari visioni intrinsecè, vel extrinsecè, concedo: debet proportionari intrinsecè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ut intellectus eleuetur ad videndum Deum, debet proportionari visioni intrinsecè, vel extrinsecè; sed per assistentiam extrinsecam diuinæ omnipotentiae proportionatur extrinsecè visioni; ergo &c. Nego igitur, quod proportionari visioni sit denominatio adæquatè intrinseca intellectui, ac dico, quod est partim intrinseca, & partim extrinseca: nego etiam, quod intellectum proportionari visioni est illum reddi adæquatè intrinsecè potentem ad videndum, ac dico, quod est reddi potentem potentia partim intrinseca, partim extrinseca per denominationem à viribus extrinsecè assistentibus, ut explicari potest exemplo mouentis nauim.

17. Ad 4. distinguo maiorem: intellectus remanet intrinsecè improporcionatus, sicut erat ante, hoc est remanet non habens adæquatam proportionem intrinsecam, concedo; hoc est remanet nullam habens proportionem intrinsecam partialem, & inchoatam, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Intellectus ex se sicut habet potentiam partialem, & inchoatam ad videndum Deum, sic habet partialem, & inchoatam proportionem cum visione Dei: sicut autem per omnipotentiam diuinam assistentem constituitur adæquatè potens videre Deum, sic constituitur adæquatè proportionatus visioni. Ideo dum opponitur, quod etiam oculus posset extrinsecè proportionari, & eleuari ad Deum videndum, nego sequelam. Ideo enim intellectus potest per omnipotentiam diuinam extrinsecè eleuari, & proportionari visioni, quia habet potentiam partialem ad videndum, & partialem proportionem cum visione, quæ continetur in adæquato specificatio intellectus; sed oculus nullam habet potentiam, & proportionem ne partialem quidem, & inchoatam ad videndum Deum; ergo oculus non potest extrinsecè eleuari ad videndum Deum. Imò retorquetur argumentum. Si enim intellectus nullam habens proportionem cum visione, posset per lumen gloriæ, quod sit tota ratio agendi, & proportionandi, eleuari ad videndum Deum; etiam oculus corporeus, quamuis ex se nullam habeat proportionem cum visione, posset per aliud quod lumen, quod esset tota ratio agendi, & proportionandi, eleuari ad Deum videndum, quod non admittitur à Thomistis, cum quibus disputamus.

QVA.

QVÆSTIO XXIX.

Virum Beati videant, vel saltem videre possint Deum visione increata, vel intellectu in creato?

1. **P**rimò videtur Deus videri debere à beatis visione increata. Repugnat enim, vt obiectum immateriale videatur visione materialis; ergo repugnat, vt Deus, qui est summè immaterialis, videatur visione creata, quæ proinde non est summè immaterialis; ergo Deus videri debet visione increata.

2. Secundò videtur Deus saltem de potentia absoluta videri posse visione increata. Humanitas enim Christi ita vnitur substantiæ Verbi diuini, vt ab ipsa accipiat effectum formalem subsistendi, & de facto subsistat per substantiam Verbi; ergo anima Christi, & beatorum potest ita vniri intellecti in increata, vt ab ea accipiat effectum formalem intelligendi, & videndi Deum.

3. Respondeo, ac dico primò: visio actualis, qua beati vident Deum, est creata, & repugnat, vt Deum videant, & intelligant visione, atque intellectu increata.

4. Probatur: nam actus vitalis definitur motus ab intrinseco, ideoque debet esse à viuente per talem actum; sed visio est actus vitalis beati; ergo debet esse ab ipso beato; sed visio, & intellectus increata Dei, cum sit ipse Deus, est à se, & nullo pacto potest esse à beato; alioquin Deus posset esse ab aliqua creatura; ergo repugnat, vt beati Deum videant visione, & intellectu increata; ergo vident Deum visione creata, & producta ab ipsis beatis.

5. Dicendum secundò: potentia, qua beati vident Deum, est intellectus creatus perfectus creato lumine gloriæ, ac repugnat, vt Deum videant intellectu increato.

6. Probatur: nam beati vident Deum potentia intellectiua, quæ perficitur, & constituitur in actu secundo videndi per visionem, quæ vt dictum est conclusione prima, debet esse creata; sed intellectus diuinus increatus, cum sit actus purus, & ipsa actualis intellectus, non potest perfici, & constitui in actu secundo videndi per visionem creatam, qua beati vident Deum; ergo &c.

7. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ex dictis quæst. 24. num. 6. implicat, vt actus attingat obiecta non contenta in generibus, quibus tales actus commensurantur; sed actus materiales commensurantur solis entibus materialibus; ergo implicat, vt attingant entia immaterialia. At actus immateriales creati commensurantur enti vt enti; sed Deus, licet sit

summè immaterialis, est ens; ergo actus immateriales creati etiam purè naturales possunt Deum attingere, ac de facto Deum naturaliter cognoscimus cognitione abstractiua; ergo non est mirum, quod actus immateriales creati supernaturales possint Deum cognoscere intuitiue.

8. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad hoc, vt humanitas subsistat per substantiam Verbi, sufficit, vt habeat substantiam Verbi sibi unitam; sed humanitas Christi habet substantiam Verbi sibi unitam; ergo &c. E conuerso vt anima intelligat, non sufficit, vt habeat intellectiorem sibi unitam, sed debet illam habere vitaliter, ita vt intellectus producat, vel sit ab ipsa anima; sed licet anima Christi habeat intellectiorem increatam sibi unitam, tamen non potest illam habere vitaliter, ita vt sit ab anima Christi; ergo &c.

QVÆSTIO XXX.

Virum de potentia absoluta Deus possit videri, & quidditatiue cognosci in aliqua creatura, tanquam in medio cognito, & in obiecto formali?

S.Th. 1. p. q. 12. art. 2.

1. **V**idetur, quod possit: primò quia accidens est inferioris ordinis, ac substantia, & tamen accidens potest esse similitudo perfecta, in qua tanquam in obiecto formali, & in medio cognito cognoscatur quidditatiue substantia; ergo creatura licet sit inferioris ordinis, ac Deus, potest esse similitudo perfecta, in qua tanquam in obiecto formali, & in medio cognito quidditatiue cognoscatur Deus. Probatur antecedens: nam cognitio comprehensiuæ substantiæ Angeli ex.gr. est accidens, & tamen est similitudo Angeli ita perfecta, vt in ea tanquam in obiecto formali Angelus possit quidditatiue cognosci.

2. Secundò beati in diuina essentia tanquam in obiecto formali cognoscunt quidditatiue, immò etiam comprehensiuè plures creaturas possibiles; ergo in creaturis possunt Deum quidditatiue cognoscere.

3. Respondeo, quod Deus videtur à beatis in se ipso, & per Dei essentiam, tanquam per adequatum obiectum formale, ac repugnat, vt videatur, & quidditatiue cognoscatur in aliqua creatura, tanquam in medio cognito, & tanquam in obiecto formali.

4. Probatur ex doctrina Sancti Thomæ 1. parte quæst. 12. art. 2. communiter recepta, ac desumpta ex S. Dionysio libro de Diuinis nominibus, cap. 1. Repugnat enim, vt per obiectum formale, & per medium cognitum in-

se-

ferioris ordinis, finitum in genere entis, ac minus immateriale, cognoscatur quidditatiuè res superioris ordinis, magis immaterialis, & infinita in genere entis; sed omnis creatura est inferioris ordinis, & finita in genere entis, & cum non sit totum esse, est minus immaterialis, quam Deus, qui est actus purus, ac totum esse; ergo. Maior probatur primo inductione. Nam quia Angeli sunt in ordine superiori, corpora sunt in ordine inferiori, licet quis comprehendat aliquod corpus etiam nobilissimum, puta Solem, non potest per tale corpus, tanquam per obiectum formale, & medium cognitum cognoscere Angelum quidditatiuè, sed solum abstractiuè: imò vnica ratio, cur in hac vita cognoscimus entia immaterialia non quidditatiuè, sed abstractiuè, est, quia illa cognoscimus per entia materialia, & corporea; ergo &c.

5. Probatur secundò eadem maior ratione naturali. Ad hoc, vt obiectum cognoscatur quidditatiuè, debet cognosci, vel in sua essentia, seu quidditate, vel in similitudine physice, aut intentionaliter perfecta talis quidditatis; eo autem ipso, quod cognoscatur in similitudine physice, & intentionaliter imperfecta quidditatis, cognoscitur abstractiuè; sed obiectum creatum, ac proinde inferioris ordinis, finitum in genere entis, & minus immateriale non potest esse similitudo physice, neque intentionaliter perfecta diuinæ essentiae, quæ est superioris ordinis, infinita in genere entis, & summè immaterialis; ergo per obiectum creatum non potest quidditatiuè cognosci Deus.

6. Ad 1. transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, nam cognitio comprehensiuæ Angeli, licet quia est accedens, in genere physico sit inferioris ordinis, ac substantia Angeli, tamen quia est comprehensiuæ, & adequat cognoscibilitatem Angeli, in genere intentionali est similitudo non inferioris, sed eiusdem ordinis, ac substantia Angeli, ideoque potest per ipsam Angelus quidditatiuè cognosci. At quælibet creatura tum in genere intentionali, tum in genere physico est similitudo Dei imperfecta, & in vtroque genere infinitè degenerans ab exemplari; ergo in nulla creatura tanquam in obiecto formali Deus potest quidditatiuè cognosci.

7. Hinc infertur, quod etiam si beati comprehenderent visionem, qua Deum vident, tamen in tali visione, tanquam in obiecto formali cognoscerent Deum non quidditatiuè, sed solum abstractiuè, quia cognoscerent in imagine etiam in genere intentionali, & in ratione imaginis infinitè degenerante ab exemplari.

8. Ad 2. nego consequentiam. Disparitas est, quia res potest cognosci quidditatiuè, & comprehensiuè non solum in se ipsa, sed etiam in similitudine perfecta, & adequata sui; sed

diuina essentia, tum in genere physico, tum in genere intentionali est perfectissima, & adequatissima similitudo, & exemplar, ad cuius imitationem fiunt omnes creaturæ; ergo omnes creaturæ possunt quidditatiuè, imò & comprehensiuè cognosci in diuina essentia. At res in similitudine inadæquata, & imperfecta non potest cognosci quidditatiuè, sed solum abstractiuè; sed omnes creaturæ sunt similitudines Dei inadæquatae, & infinitè degenerantes, tum in genere physico, tum in genere intentionali; ergo &c.

9. Infertur primò cognitionem quidditatiuam, imò etiam comprehensiuam creaturarum posse non esse intuitiuam; at cognitionem quidditatiuam Dei non posse non esse intuitiuam. Ratio est, quia ad cognitionem intuitiuam requiritur, vt res cognoscatur prout existens; sed creaturæ merè possibiles possunt in diuina essentia, tanquam in perfectissima similitudine cognosci quidditatiuè, & comprehensiuè, abstrahendo ab hoc, quod existant, vel non existant, & de facto sic ab ipso Deo cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ; ergo &c. E conuerso cognitio habens pro obiecto formali ipsam existentiam rei vt exercitè in actu secundo existentem, est intuitiuæ; sed omnis cognitio quidditatiuæ Dei habet pro obiecto formali ipsam essentiam Dei, quæ est ipsum existere exercitè in actu secundo; ergo:

10. Ad vitandas æquiocationes debet aduerti cognitionem dici abstractiuam dupliciter. Primò cognitio abstractiuæ dicitur, quæ non est intuitiuæ, & cognoscit rem, abstrahendo ab hoc, quod existat, vel non existat. In hoc sensu cognitio, quia beati cognoscunt possibilia in Deo, abstrahendo ab hoc, quod existant, vel non existant, est quidditatiuæ simul, & abstractiuæ. Secundò cognitio abstractiuæ dicitur, quæ non est quidditatiuæ, sed cognoscit res non in sua essentia, neque in aliqua similitudine perfecta, sed in similitudine imperfecta. In hoc sensu omnis cognitio, qua Deus cognoscitur per creaturas, est abstractiuæ, & ab Apostolo 1. ad Corint. 12. dicitur *per speculum, & in enigmate*, cum cognitio, qua Deus cognoscitur in se ipso, dicatur *facie ad faciem*.

11. Infertur secundò, quid dicendum sit ad quæstionem, in qua quæritur, vtrum beati videndo Deum, producant speciem expressam, & verbum Dei, quem vident. Dicendum, quod si nomine speciei expressæ, & verbi intelligatur aliquid, in quo tanquam in obiecto formali Deus videatur, aut possit quidditatiuè cognosci, & videri, non producant speciem expressam, neque verbum, vt patet ex dictis. Si verò nomine speciei expressæ, & verbi intelligatur id, quo Deus formaliter videtur prout est in se, producant speciem expressam, & verbum, hoc est visionem ipsam, qua Deū formaliter vident, prout est in se.

12. In-

12. Inferitur tertiò, quod sicut cum visione sensibili videmus colorem e. g. ipse color est obiectum formale mouens potentiam visiuam ad talem visionem, sic cum beati visione intellectualem vident diuinam essentiam, ipsa diuina essentia est obiectum formale mouens potentiam intellectualem ad talem visionem.

13. Sed dubitatur, vtrum sicut color, vt moueat ad visionem sensibilem, debet esse illuminatus aliquo lumine corporeo distincto à colore, quod lumen vocatur medium, sub quo colores videntur, sic diuina essentia, vt moueat ad visionem intellectualem, debeat esse illuminata aliqua luce incorporea distincta.

14. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia eatenus color vt moueat ad visionem, debet esse illuminatus, quatenus per se ipsum non habet completam visibilitatem, & perfectam vim mouendi ad visionem, ideoque debet compleri visibilitate luminis; sed diuina essentia per se ipsam habet perfectissimam, & infinitam intelligibilitatem, cum sit ipsa summa lux intelligibilis; ergo non debet illuminari alia luce. Essentia igitur diuina est visibilis, non vt color, qui vt videatur, debet illuminari, sed vt ipsa lux Solis, quæ vt videatur, non debet illuminari alia luce. Hinc sequitur lumen gloriæ non requiri ad hoc, vt per ipsum Deus compleatur in ratione visibilis, sed requiri, vt intellectus creatus compleatur in ratione visui, vt dictum est quæst. 26. num. 27.

QVÆSTIO XXXI.

Vtrum sit necessaria, vel saltem detur, aut sit possibilis species impressa creata, per quam Deus videatur prout est in se?

1. **V**idetur esse necessaria: primò sicut vt Deus sit obiectum formale amoris, non sufficit, vt moueat ad amorem motione physica, sed debet mouere motione intentionali, & obiectiua, sic vt sit obiectum formale visionis, non sufficit, vt moueat ad visionem motione physica, sed debet ad illam mouere motione intentionali, & obiectiua; sed non potest mouere ad amorem motione intentionali, & obiectiua, nisi prius natura sit intentionaliter præsens per cognitionem, seu speciem expressam intrinsecam ei, qui mouetur; ergo non potest ad visionem mouere motione intentionali, & obiectiua, nisi prius natura sit intentionaliter præsens intellectui per speciem impressam intrinsecam intellectui.

2. Secundò si Deus determinaret intellectum ad visionem sui per modum principij extrinsecè assistentis, non determinaret obiectiue, & intentionaliter, sed solum physicè,

& efficienter: sed vt sit obiectum formale visionis, non sufficit, vt intellectum determinet physicè, & efficienter, sed requiritur, vt determinet obiectiue, & intentionaliter: ergo. Probatur maior: nam Deus per modum principij extrinsecè assistentis potest determinare intellectum etiam ad cognoscendum Angelum: sed tunc non determinaret intentionaliter, & obiectiue, neque vt obiectum formale; ergo ad hoc, vt Deus determinet intentionaliter, & obiectiue, non sufficit, vt determinet per modum principij efficientis extrinsecè assistentis.

3. Tertiò videtur species impressa Dei saltem esse possibilis. Nam non minus distat species expressa à Deo, quam species impressa; nec minus vna, quam altera est limitata in representando; nec minus vna, quam altera debet esse in eodem ordine: sed his prædicatis stantibus, & non obstantibus, possibilis est species expressa Dei, hoc est visio beatifica representans Deum, prout est in se: ergo ipsidem prædicatis stantibus, & non obstantibus, possibilis est species impressa Dei.

4. Quartò videtur, quod si possibilis est species impressa Dei, detur de facto. Nam, etiamsi possibile sit intellectum eleuari à Deo per Omnipotentiam suam, vt dictum est quæstione 28. tamen de facto eleuatur per virtutem deriuatam ab Omnipotentia, hoc est per lumen gloriæ intrinsecum intellectui, vt dictum est quæstione 26; ergo licet possibile esset intellectum eleuari à Deo in genere obiectiuo per diuinam intelligibilitatem immediatè, tamen de facto eleuatur per speciem intrinsecam intellectui, quæ sit virtus deriuata à diuina intelligibilitate.

5. Quintò visio beata, & vniuersum omnis cognitio producitur à simili iuxta doctrinam Aristotelis 1. de anima tex. 26. vbi statuit hoc axioma, quod simile cognoscitur simili: sed intellectus non constituitur Deo intentionaliter similis per assistentiam extrinsecam Dei, sed per speciem intrinsecam intellectui; ergo visio Dei saltem connaturaliter postulat produci ab intellectu prius natura habente speciem impressam Dei. Probatur minor: vt enim docet Aristoteles 3. de anima text. 14. intellectus antequam recipiat speciem intelligibilem, est sicut tabula rasa, in qua nulla imago est depicta, ideoque quia nulli obiecto est similis, nullum obiectum potest intelligere: ergo intellectus sit similis obiecto per receptionem speciei intelligibilis.

6. Sextò videtur ipsum lumen gloriæ esse species impressa Dei. Species enim impressa nihil aliud est, quam similitudo obiecti inherens potentia cognoscitiua, eamque determinans, & constituens in actu primo proximo ad hoc, vt cognoscat obiectum; sed lumen gloriæ datur, & est talis similitudo Dei; ergo.

7. Septimò intellectus non potest compleri in ordine ad intelligendum per aliquid, quod

quod non sit species intelligibilis; sed completur per lumen gloriæ; ergo.

8. Octavo id, per quod obiectum ex se indeterminatum ad causandam visionem perfectiorem, vel minus perfectam, connaturaliter determinatur ad causandam visionem tantæ perfectionis, est species: sed essentia diuina est ex se indeterminata ad causandam visionem perfectiorem, & perfectiorem in infinitum, & per lumen gloriæ connaturaliter determinatur ad causandam visionem commensuratam ipsi luminis; ergo lumen gloriæ est species.

9. Respondeo, quod per propositam questionem dubitatur, vtrum sicut iuxta doctrinam, quæ communiter traditur in libris de animâ, colores moueat ad visionem sensibilem per aliquam speciem, seu similitudinem propagatam in aere intermedio, & receptam in potentia visua, quæ species dicitur impressa, & non videtur, sed est medium, quo colores videntur; sic essentia diuina de facto moueat, vel saltem mouere possit ad visionem intellectualem sui per aliquam speciem, & similitudinem creatam, quæ non sit obiectum formale, neque medium *sub quo*, vel *in quo* Deus videatur: (impossibile enim est tale medium vt dictum est quæst. 30.) sed sit purum medium, quo videatur.

10. Quatuor sunt sententiæ. Prima, pro qua refertur Aureolus in 4. dist. 49. quæst. 5. docet de facto dari speciem impressam creatam, per quam beati vident Deum, eamque distingui à lumine gloriæ. Secunda Vasquez 1. par. disp. 38. & aliorum docet talem speciem dari de facto, & identificari cum lumine gloriæ. Tertia Suarj lib. 2. de Deo, cap. 12. docet talem speciem non dari de facto, sed esse possibilem. Quarta Caietani, & Thomistarum communiter, nec non Durandi in 4. dist. 49. quæst. 2. num. 13. Granado 1. par. disp. 5. Arrubalis, & aliorum docet hanc speciem nec dari de facto, nec esse possibilem.

11. Dicendum primò: etiamsi esset possibile, ac daretur de facto species impressa Dei, quæ solum gereret munus speciei, tamen ad videndum Deum requireretur lumen gloriæ distinctum à tali specie. Hæc conclusio est contra aliquos recentiores docentes intellectum creatum ad videndum Deum non indigere alio principio, quam specie Dei, purè gerente munus speciei.

12. Probatur primò conclusio: potentia enim, quæ ad obiectum percipiendum non alio indiget, quam specie, est completa in ratione potentia: ex. g. potentia visua noctu est completa in ratione potentia visua, licet ex defectu luminis, & specierum non possit videre vllum obiectum: sed intellectus creatus per sua naturalia est incompletus in ratione potentia intuitiua Dei, & vix est semipotentia in ordine ad Deum videndum; ergo in-

tellectus ad videndum Deum non solum indiget specie, sed etiam lumine gloriæ.

13. Confirmatur primò: nam intellectus ad videndum Deum est magis incompletus, quàm potentia visua noctu ad videndum lumen Solis; sed potentia visua noctu est incompleta ad videndum lumen Solis, non ex defectu speciei, (siquidem species æqualis est in oculo noctuæ, & in oculo Aquilæ;) sed ex defectu potentia visua: ideoque vt noctu eleuetur ad perfectè intuendum lumen Solis, non debet in ea augeri species, sed debet intrinsecè confortari, & augeri potentia visua; ergo intellectus creatus est incompletus ad videndum Deum, non ex solo defectu speciei, sed ex defectu potentia visua; ideoque vt eleuetur ad videndum Deum, non solum debet in eo poni species, sed debet in eo augeri, & confortari potentia visua per lumen gloriæ.

14. Probatur secundò conclusio: nam sicut ad generationem filij requiritur pater, & mater, sic ad productionem cognitionis requiritur tum potentia cognoscitiua, tum obiectum cognoscibile, ideoque communiter dicitur, quod ex potentia, & obiecto paritur notitia; & sicut ad generationem filij tum virtus patris, tum virtus matris debet esse perfecta, & completa in sua linea, sic ad productionem cognitionis, tum potentia cognoscitiua debet esse perfecta, & completa in linea cognoscitiui, tum obiectum cognoscibile debet esse perfectum, & completum in linea cognoscibilis, ac diuersum est complementum in linea cognoscibilis à complemento in linea cognoscitiui; sed intellectus creatus per sua naturalia est incompletus in linea cognoscitiui in ordine ad Deum intuendum; ergo vt Deum videat, non sufficit species, per quam obiectum completur in ratione cognoscibilis, ac redditur proximè cognoscibile, & visibile in sua linea, sed requiritur habitus luminis gloriæ complens intellectum in linea cognoscitiui, & visui Dei.

15. Probatur tertio conclusio: nam minus intellectus per sua naturalia est incompletus ad Deum videndum visione beatifica, quàm voluntas sit incompleta ad Deum amandum amore beatifico; sed vt voluntas Deum amet amore beatifico, non sufficit, vt obiectum amabile sit intentionaliter præsens voluntati per visionem, quæ est species expressa Dei, sed requiritur, vt voluntas ad amandum Deum eleuetur per habitum charitatis; ergo vt intellectus videat Deum, non sufficit, vt Deus sit intentionaliter præsens intellectui per speciem, sed requiritur, vt eleuetur, & confortetur ad videndum Deum per habitum luminis gloriæ.

16. Probatur quartò conclusio: nam in via ad credendum fide supernaturali non sufficiunt species abstractiuae supernaturales, sed requiritur habitus fidei infusus distinctus à speciebus; ergo in patria ad Deum videndum non

non sufficit species intuitiva supernaturalis, sed requiritur habitus luminis gloriæ complens intellectum in linea intellectui.

17. Inferitur primò sententiam, quam impugnauimus, re ipsa coincidere cum sententia Durandi communiter reiecta, quæ docet intellectum ad videndum Deum sufficienter eleuari per concursum supernaturalem obiectiui Dei, nec indigere, vt eleuetur per lumen gloriæ complens potentiam intellectuiam in linea potentie intellectiue. Nam concursus speciei reducitur ad concursum obiectiui: sed isti Auctores dicunt intellectum sufficienter eleuari per speciem, & eius concursum; ergo dicunt sufficere eleuationem per concursum obiectiui, adeoque quo ad hoc conueniunt cum Durando.

18. Inferitur secundò opinionem, quam impugnauimus, re ipsa differe ab opinione P. Vasquez, qui vt dictum est num. 10. docet, speciem identificari cum lumine gloriæ. Vasquez enim concedit intellectui ad videndum Deum non sufficere speciem purè gerentem munus speciei, hoc est complementis intelligibilitatem obiecti, sed requiri ulterius lumen gloriæ complens virtutem intellectuiam potentie, sed dicit vnam, qualitatem simplicem præstare vtrumque munus, ac proinde esse simul habitum complementem intellectuiuitatem potentie, & speciem complementem intelligibilitatem obiecti. At Auctores, quos impugnauimus, dicunt sufficere speciem, quæ solum gerat munus speciei.

19. Sed potest quæri primò, vtrum si species impressa Dei est possibilis, & datur de facto, possit, ac debeat identificari cum lumine gloriæ, & fungi munere tum speciei, tum habitus, vt docet Vasquez; an debeat distingui à lumine gloriæ?

20. Respondeo probabilius esse, quod debeat distingui. Ratio est, quia sicut species naturales complementes intelligibilitatem obiectorum distinguuntur ab habitibus naturalibus complementibus, & perfectiuntibus ipsum intellectum in linea potentie intellectiue, sic species supernaturalis Dei constituens Deum, proximè intelligibilem, debet distingui ab habitu supernaturali luminis gloriæ, per quem intellectus creatus constituitur proximè intellectuius Dei. Addo, quod quia prædicata speciei, & prædicata luminis gloriæ ex sua ratione formali non opponuntur, probabile est, quod possint identificari, eo pacto, quo prædicatum animalis, & prædicatum intellectui, quia ex sua ratione formali non opponuntur, identificantur in homine, qui est simul animal, & intellectuius, licet in brutis, & in Angelis distinguantur.

21. Potest quæri secundò, vtrum species impressa Dei, si datur, possit vocari lumen gloriæ?

22. Respondeo speciem posse vocari lumen gloriæ obiectiui, habitum posse vocari lumen gloriæ formale. Ratio est, quia

virtus naturalis intelligendi dicitur lumen naturale; ergo habitus supernaturalis complens, & augens virtutem intelligendi, eamque eleuans ad videndum visione, qua glorificetur, potest vocari lumen gloriæ supernaturale, & formale. Rursus species, qua obiectum manifestatur, & redditur proximè visibile, potest dici lumen obiectiui; ergo species impressa Dei potest vocari lumen gloriæ obiectiui.

23. Dicendum secundò cum auctoribus relatis num. 10. Deus à Beatis videtur per diuinam essentiam, tanquam per adequatam speciem intelligibilem, ac repugnat species intelligibilis creata, per quam Deus videatur, & quidditatiue cognoscatur prout est in se.

24. Probatur primò ratione intinuatà à S. Thoma hac quæst. 12. art. 2. ad 3. & desumpta ex infinita perfectione diuinæ intelligibilitatis. Proportionaliter species se habet ad intelligibilitatem obiecti formalis, ac habitus intellectuius se habet ad intellectuiuitatem potentie intellectiue; sed habitus ex sua ratione est complementum, & perfectio intellectuiuitatis potentie intellectiue; ergo species ex sua ratione est complementum, & perfectio intelligibilitatis obiecti formalis; sed quia habitus est complementum, & perfectio intellectuiuitatis potentie, si potentia per se ipsam sit intellectuiuitas infinita, & vltimo perfecta, est incapax habitus intellectui, ideoque repugnat habitus respectu potentie habentis per se ipsam intellectuiuitatem infinitam, & vltimo perfectam; ergo quia species est complementum, & perfectio intelligibilitatis obiecti formalis, si obiectum formale per se ipsum habet intellectuiuitatem infinitam, & vltimo perfectam, est incapax speciei intelligibilis distinctæ, ac proinde repugnat species obiecti habentis per se ipsum intelligibilitatem infinitam, & vltimo perfectam; sed Deus per se ipsum, & per suam essentiam sicut habet intellectuiuitatem infinitam, & vltimo perfectam, sic habet intelligibilitatem infinitam, & vltimo perfectam; ergo repugnat species creata impressa Dei, & diuinæ essentie vt obiecti formalis: nam ipsa diuina essentia est species intelligibilis sui ipsius, vt dicitur infra Tractatu 4. de intellectu, & scientia Dei.

25. Contra hanc rationem plura possunt opponi. Primò potest opponi, quod gratis assumitur speciem intelligibilem ex suo conceptu esse complementum, & perfectionem intelligibilitatis obiecti.

26. Respondeo definitiones rerum recenseri inter prima principia, quæ proinde non probantur syllogismo, sed solum suadentur inductione, explicatione, exemplis, & communi hominum sensu, vt docet Aristoteles. In casu nostro ex sensu communi species intelligibilis est, qua obiectum constituitur vltimo intelligibile. Quid autem aliud est obiectum constitui vltimo intelligibile, quam compleri, & perfici in ratione intelligibilis? Rursus species visibiles sunt, quibus colores

M

con-

constituntur ultimò visibiles, hoc est potentes mouere ad visionem, ac proinde complentur, ac perficiuntur in ratione visibilis; idemque dic de alijs speciebus; ergo inductione etiam, & exemplis ostenditur speciem intelligibilem esse, qua obiectum constituitur ultimò intelligibile, & completum in ratione intelligibilis. Demum hoc idem suadet ex proportionem, qua ita se habet species intelligibilis ad intelligibilitatem obiecti, sicut habitus intellectiuius ad intellectiuitatem potentia.

27. Opponi potest secundò: Deus non minus per suam Omnipotentiam est infinitè perfectus, & completus in genere principij effectiui, quam per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in genere principij obiectiui, seu in genere obiecti intelligibilis; sed licet Deus per suam Omnipotentiam sit infinitè perfectus, & completus in genere principij effectiui, tamen potest concurrere effectiue ad visionem Dei, non solum per suam Omnipotentiam, sed per lumen gloriæ creatum; ergo licet Deus per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in genere principij obiectiui, seu obiecti intelligibilis, tamen potest concurrere obiectiue ad visionem Dei, non solum per suam essentiam, sed etiam per speciem intelligibilem creatam.

28. Respondeo, concedo maiorem, & minorem, ac nego consequentiam. Principium infinitè perfectum, & completum in aliquo genere non potest ad producendum effectum vti alio vt completiuo, & perfectiuo sui in tali genere; sed species intelligibilis ex sua ratione est complementum, & perfectio intelligibilitatis obiecti intelligibilis; ergo diuina essentia, cum sit infinitè perfecta, & completa in genere intelligibilis, non potest vti specie creata ad causandam obiectiue visionem diuinæ essentia. At principium infinitè completum, & perfectum in aliquo genere potest alteri communicare partialiter suam virtutem, eoque vti vt principio participatio suæ virtutis ad causandum effectum; sed causæ secundæ concurrentes cum diuina Omnipotentia ad effectus creatos ex sua ratione non sunt complementa diuinæ Omnipotentia, sed sunt solum inadæquata, & finita participationes diuinæ Omnipotentia; ergo potest diuina Omnipotentia, attemperando suum concursum, vti causis secundis vt principijs participatiuis diuinæ virtutis ad producendos effectus. In casu nostro habitus luminis gloriæ non est complementum, sed est pura participatio diuinæ Omnipotentia in ordine ad causandam effectiue visionem; ergo potest diuina Omnipotentia vti habitu luminis gloriæ ad causandam effectiue visionem. Species è conuerso ex sua ratione est complementum intelligibilitatis obiecti ad causandam obiectiue intellectiionem; ergo obiectum infinitè perfectum, & completum in ratione intelligibilis non potest vti specie ad causandam obiectiue visionem,

proportionaliter, ac intellectus infinitè perfectus, & completus in ratione intellectiui non posset vti habitu luminis gloriæ ad videndum Deum, quia habitus luminis gloriæ ex sua ratione est complementum, & perfectio intellectiuitatis potentia, vt explicatum est.

29. Opponi potest tertio. Non minus Deus per suam essentiam est infinitè perfectus, & completus in ratione boni, & amabilis, quam per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in ratione veri, & intelligibilis; sed licet Deus per suam essentiam sit infinitè bonus, & amabilis, tamen potest, ac debet ad amorem sui mouere obiectiue voluntatem per speciem expressam, hoc est per cognitionem, qua sit intentionaliter præsens voluntati; ergo licet Deus per suam essentiam sit infinitè perfectus, & completus in ratione intelligibilis, tamen potest, ac debet ad visionem sui mouere per speciem impressam, per quam sit intentionaliter præsens intellectui.

30. Respondeo, distinguo maiorem; non minus Deus per suam essentiam est infinitè perfectus, & completus in ratione boni, & amabilis ultimò applicati, quam per suam essentiam sit infinitè completus, & perfectus in ratione veri, & intelligibilis ultimò applicati, nego: non ultimò applicati, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus per suam essentiam non solum est infinitè perfectus, & completus in ratione veri, & intelligibilis, sed etiam est infinitè, & ultimò applicatus cuilibet intellectui, ideoque etiam est infinitè completus in ratione infinitè applicati; sed species intelligibilis est complementum obiecti in ratione intelligibilis, vel in ratione applicati intellectui; ergo cum Deus per suam essentiam non solum sit obiectum infinitè intelligibile, sed etiam infinitè applicatum intellectui, non potest dari species Dei, proportionaliter ac non possit dari habitus potentia per se ipsam, infinitè perfectus in ratione intellectui. E conuerso Deus est quidem per suam essentiam infinitè perfectus, & completus in ratione boni, & amabilis, sed non est ultimò applicatus voluntati creatæ; siquidem bonum applicatur voluntati per cognitionem, & Deus per suam essentiam non cognoscitur à creatura, sed cognosci debet cognitione creata, vt dictum est quæst. 29. num. 3; sed bonum, quod per se ipsum non est ultimò applicatum, debet applicari per aliquid distinctum; ergo Deus debet applicari voluntati per cognitionem, seu speciem expressam distinctam.

31. Dices: eatenus Deus per suam essentiam est ultimò applicatus intellectui in ratione intelligibilis, quatenus per suam essentiam est immensus, & per suam immensitatem, qua est iutimè præsens intellectui, ultimò illi applicatur in ratione intelligibilis, ita vt proximè possit mouere ad intellectiionem; sed sicut Deus per suam immensitatem non ultimò appli-

applicatur in ratione amabilis, ita ut proximè possit mouere ad amorem, sed debet applicari intentionaliter per cognitionem, seu speciem expressam, sic per suam immensitatem non vltimò applicatur in ratione intelligibilis, sed debet applicari intentionaliter per speciem impressam; ergo requiritur, & est possibilis species impressa Dei.

32. Respondeo, negando minorem. Hæc est differentia inter intellectum, & voluntatem, quod voluntas est secunda potentia intentionalis, quæ non potest constituere obiectum sibi vitaliter, & intentionaliter præsens, sed supposito, quod habeat obiectum vitaliter, & intentionaliter præsens per cognitionem, potest ad illud intentionaliter moueri per amorem, & alios actus. Intellectus è conuerso est prima potentia intentionalis, quæ potest constituere sibi obiectum vitaliter, & intentionaliter præsens per cognitionem; sed prima potentia intentionalis habens vim constituendi obiectum sibi vitaliter præsens, non debet supponere sibi obiectum intentionaliter præsens, sed solum præsens physicè; ergo intellectus non debet supponere obiectum sibi intentionaliter præsens, sed solum præsens physicè; ergo si obiectum sit per suam essentiam infinite intelligibile, & infinite præsens physicè intellectui, potest proximè mouere intellectum ad intellectionem immediatam sui, ac proinde nec requiritur, nec est possibilis species impressa talis obiecti; sed Deus per suam essentiam, & immensitatem est infinite intelligibilis, & infinite præsens intellectui; ergo est impossibilis species impressa Dei. Confirmatur: nam de ratione primæ potentie intentionalis est, ut possit dare obiecto primum esse intentionale, & ut possit illud constituere sibi præsens prima præsentia intentionalis; sed si intellectus non posset tendere in obiectum, quod prius natura non esset illi intentionaliter præsens per speciem intelligibilem, non posset dare obiecto primum esse intentionale, nec posset illud constituere sibi præsens prima præsentia intentionalis; ergo intellectus potest tendere in obiectum, quod prius natura non sit illi intentionaliter, sed solum physicè præsens, ac non est neganda intellectui hæc perfectio, ut possit dare obiecto primum esse intentionale.

33. Opponi potest quartò: colores illuminati sunt completè visibiles se ipsis ut illuminati, & tamen datur species colorum; ergo à pari.

Respondeo, negando colores illuminatos esse completè visibiles se ipsis. Ut enim obiectum formale sit completè cognoscibile, debet esse intimè præsens potentie, & non debet esse ita materiale, ut si potentiam tangat, impediatur cognitionem; sed colores illuminati distant à potentia visua, adeoque non sunt illi intimè præsentès, & sunt ita materiales, ut si tangant potentiam visua, eiusque organum, impediatur visionem, immò excæcent,

ac potentiam visua destruant; ergo colores illuminati non sunt se ipsis completè visibiles, sed possunt, ac debent compleri per species magis immateriales, & intimè præsentès potentie visue. At diuina essentia, cum sit essentialiter immensa, & summè immaterialis, est obiectum formale intimè præsens cuilibet intellectui, adeoque per se ipsum completissimè cognoscibile.

34. Opponi potest quintò: Angeli per se ipsos sunt completè intelligibiles à se ipsis, cum sint intimè præsentès suo intellectui, & tamen cognoscunt, vel saltem possunt se ipsos intuitiue cognoscere per species distinctas; ergo à pari.

35. Respondeo, negando Angelos per se ipsos esse ita completè intelligibiles à se ipsis, ut non possint vltius compleri in ratione intelligibilis. Ratio est, quia sicut Angeli secundum esse reale non sunt actus puri, sed sunt realiter complebiles actibus distinctis, sic secundum esse intelligibile non sunt actus puri, sed habent intelligibilitatem vltius complebilem alio distincto. Diuina essentia è conuerso est actus purus, ideoque neque secundum esse reale, neque secundum esse intelligibile compleri potest alio distincto.

36. Opponi potest sextò: species intelligibilis debet esse intrinseca intellectui; sed essentia diuina est quidem intrinseca intellectui diuino, sed non est intrinseca intellectui creato; ergo &c.

37. Respondeo, negando maiorem, ac dico, quod cum species intelligibilis ex suo abstractissimo conceptu comparatur ad intellectum, sicut mouens ad mobile, non exigit esse intrinseca intellectui, ut forma subiecto, sed sufficit, ut sit intimè præsens, ut mouens mobili; sed essentia diuina, cum sit immensa, est intimè præsens cuilibet intellectui creato, eumque tangit contactu virtutis; ergo &c. At species intelligibilis creata, quia est accidens intellectus, debet esse intrinseca intellectui, ut forma subiecto. Aliqui dicunt, quod sicut Personalitas Verbi diuini intrinsecè vnitur humanitati Christi per vnionem hypostaticam substantialem, sic essentia diuina per modum speciei intelligibilis intrinsecè vnitur intellectui beati per lumen gloriæ, vel per aliam vnionem accidentalem. Sed hæc opinio caret sufficienti fundamento auctoritatis, & rationis.

38. Probatur secundò conclusio: nam species quoad immaterialitatem debet esse eiusdem, vel superioris ordinis, ac obiectum formale; sed repugnat, quod obiectum formale visionis beatæ sit ordinis creati, ut dictum est quæst. 30. num. 3; ergo repugnat etiam, ut species intelligibilis, per quam beati videant Deum, sit ordinis creati. Probatur maior: nam species comparatur ad obiectum formale, tanquam vltimum eius complementum, & vltimus actus, quo constituitur proximè intelligibile; sed actus debet esse in eodem, vel

in superiori ordine immaterialitatis cum eo, cuius est actus; ergo. Confirmatur inductione: nam quia colores sunt obiectum formale, potentia visuæ, species visibiles non sunt minus, sed magis immateriales, quam colores. Rursus implicat, ut obiectum formale immateriale moueat ad cognitionem sui per speciem materiale.

39. Probatur tertio conclusio: eatenus enim obiectum potest intuituè cognosci per speciem sui, quatenus in tali specie existit intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter, co pacto, quo color existit intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in specie intuitiva coloris, Angelus existit intentionaliter, & æquivalenter in specie intuitiva Angeli; sed Deus non potest existere intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in vlla specie creata; ergo &c. Probatur minor: ut enim obiectum existat intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in specie, requiritur, ut esse intentionale, quod obiectum habet in specie, sit æquale, vel saltem non infinitè degeneret ab esse reali, quod obiectum habet in se ipso: e. g. Angelus existit intentionaliter, virtualiter, & æquivalenter in specie intuitiva sui, quia esse intentionale, quod habet Angelus in specie intuitiva Angeli, est æquale, vel pene æquale, ac saltem non infinitè degenerat ab esse reali, quod Angelus habet in se ipso; sed esse intentionale, quod Deus habet in specie creata, non solum non potest esse æquale, sed neque potest non degenerare infinitè ab esse reali, quod Deus habet in se ipso; ergo &c.

40. Confirmatur primò: nam imago exprimens exemplar, prout prius existens in imagine infinitè degenerante ab exemplari, non potest exprimere exemplar, prout est in se; sed visio Dei esset imago exprimens Deum ut exemplar, prout prius existens in specie creata, hoc est in imagine infinitè degenerante ab exemplari; ergo non posset exprimere Deum prout est in se.

41. Confirmatur secundò: nam debemus de diuina visione dignissimè sentire; sed dignius de diuina visione sentimus, si dicamus, quod sicut Deum cognoscit per obiectum formale increatum, hoc est per diuinam essentiam, sic Deum cognoscit per speciem intelligibilem increatam, hoc est per eandem diuinam essentiam, quæ est species intelligibilis sui ipsius; ergo &c. Addo, quod visio Dei, prout ponitur à nobis, non solum est perfectior, & magis immediata, (siquidem inter ipsam, & diuinam essentiam nullum creatum mediat, ne species quidem creata,) sed etiam est altioris ordinis. Sicut enim visio, qua Deus videtur per diuinam essentiam, tanquam per obiectum formale, est altioris ordinis, quam visio, qua videtur per obiectum formale creatum; sic visio, qua Deus videtur per suam essentiam, tanquam per speciem intelligibilem, est altioris ordinis, quam visio, qua videretur per speciem intelligibilem creatam.

42. Ad 1. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ex dictis ideo diuina bonitas non potest mouere voluntatem ad amorem motione intentionali, & obiectiua, nisi prius natura sit illi intentionaliter præsens per visionem, quia motio intentionalis, & obiectiua ad amorem est motio ad secundum actum intentionalem; sed motio, qua intelligibile mouet intentionaliter, & obiectiue ad visionem, est motio ad primum actum intentionalem; ergo potest diuina intelligibilitas intentionaliter, & obiectiue mouere intellectum ad visionem, qua primo sit illi præsens intentionaliter, absque eo quod prius natura sit illi præsens intentionaliter.

43. Ad 2. nego maiorem, ac dico, quod etiam si Deus determinet intellectum ad visionem sui per modum principij extrinsecè assentientis, nihilominus determinat non solum physicè, & efficienter, sed etiam obiectiue, & intentionaliter. Sed explicandū, quid sit mouere obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem, vel amorem. Dico, quod mouere obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem est cognosci propter se; mouere obiectiue, & intentionaliter ad amorem, est amari propter se, ideoque ly *propter* significat motionem obiectiuam, & intentionalem. Explicatur. Cum agrotus amat sanitatem propter se, & medicinam propter ipsam sanitatem, sanitas amatur propter se, medicina amatur non propter se, sed propter aliud, ideoque medicina solum terminat amorem, sanitas non solum amatur, ac terminat amorem, sed etiam propter se amatur, ideoque mouet obiectiue, & intentionaliter ad amorem. Proportionaliter cum assentimur conclusioni propter principia per se nota, principijs assentimur propter se, conclusioni assentimur non propter se, sed propter principia, ideoque conclusio solum terminat assensum, principia non solum terminant, sed etiam obiectiue, & intentionaliter mouent ad assensum. Similiter cum Deum intelligimus per creaturas iuxta illud ad Rom. 1. *Intelligibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, creaturæ intelliguntur propter se, ideoque non solum terminant, sed mouent obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem. Si verò quæretur, quid sit cognoscere, vel amare obiectum propter se, vel propter aliud? Respondeo, quod est quidam modus tendendi cognitionis, & amoris in obiectum, qui cadit sub experientiam, & hic modus tendendi est ipsa motio obiectiua, & intentionalis, qua obiectum propter se cognitum, vel amatum, mouet ad cognitionem, vel amorem.

44. Potest quæri, vtrum ad hoc, ut obiectum moueat obiectiue, & intentionaliter ad cognitionem, vel amorem, sufficiat, ut propter se cognoscatur, vel ametur, an requiratur etiam, ut per se ipsum, aut per speciem impressam, vel expressam sui efficienter concurrat ad cognitionem, vel amorem?

45. Re-

45. Respondeo aliquos negare, & asserere, quod ad causalitatem, & motionem intentionalem, & obiectiuam merè per accidens se habet influxus causæ efficientis, ita ut etiam si obiectum neque per se, neque per speciem sui concurrat efficienter, saluari possit motio intentionalis, & obiectiua. Ego existimo cum sententia satis communiorum, motionem intentionalem, & obiectiuam includere influxum causæ efficientis, & esse speciem motionis efficientis. Probat: nam mouere ad effectum, assimilando illum sibi, est proprium efficientis; sed obiectum dum mouet ad cognitionem, assimilatur cognitionem sibi, siquidem cognitio est ipsa similitudo obiecti; ergo concurrat efficienter ad cognitionem. Confirmatur, nam cognitio est conceptus, & proles potentie ut matris, & obiecti ut patris; ergo sicut pater concurrat effectiue ad prolem per se, vel per semen sui, sic obiectiua formale concurrat effectiue ad cognitionem, vel per se, vel per speciem sui, quæ species nihil aliud est, quam semen, quo obiectum propagat se ipsum secundum esse intentionale. Proportionaliter obiectum per speciem expressam sui, hoc est per cognitionem, concurrat efficienter ad amorem, cum amor assimiletur cognitioni in pluribus prædicatis. Causa igitur obiectiua, & intentionalis est species efficientis, & consistit in hoc, ut obiectum per se ipsum, vel per speciem impressam, aut expressam sui ita moueat ad cognitionem, ut cognoscatur, & ametur propter se, ideoque *ly cognosci, & amari propter se* exprimit differentiam causæ obiectiue, & intentionalis ab alijs causis efficientibus, quæ non sunt simul obiectiue, & intentionales. Falsum igitur est, quod causa obiectiua, & intentionalis moueat solum, in quantum per speciem impressam, vel expressam sui potentiam informat, & purè determinat etiam sine influxu effectiui. Nam & requiritur, ut moueat cum influxu effectiui, & non requiritur, ut potentiam informet per speciem sui, sed sufficit, ut sit illi iarinè præsens per assistentiam etiam sine informatione, ut dictum est num. 37.

46. Quæri potest, utrum solius Dei proprium sit posse mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta, an etiam aliqua substantia creata possit mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta?

47. Respondeo saltem substantias materiales non posse mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta. Ratio est, quia nullum ens materiale per suum esse materiale potest mouere ens immateriale, in eoque causare effectum immaterialem; sed intellectus est immaterialis; ergo nullum ens materiale potest per suum esse materiale mouere intellectum ad intelligendum, in eoque causare intellectionem immaterialem; ergo ut entia materialia moueant intellectum ad intelligendum, mouere debent per speciem intelligibilem spirituales.

48. Hoc posito, dubitatur utrum substantiæ immateriales, puta Angeli, possint se ipsos, quibus sunt intinè præsentis per identitatem, mouere ad intellectionem intuitiuam sui sine specie distincta, & idem quæritur de anima rationali. Sed hoc dubium spectat ad Tractatum de Angelis.

49. Ad 3. nego maiorem quo ad vltimam partem, in qua dicitur, quod non minus species expressa, quam species impressa debet esse in eodem ordine immaterialitatis cum obiecto formali. Ut enim dictum est num. 39. species impressa comparatur ad obiectum formale, tanquam vltimum eius complementum, & tanquam vltimus actus, quo constituitur proximè intelligibile: sed actus debet esse in eodem, vel in superiori ordine immaterialitatis cum eo, cuius est actus; ergo species impressa secundum immaterialitatem debet esse eiusdem, vel superioris ordinis, ac obiectum formale; sed species creata non potest esse in eodem ordine immaterialitatis cum Deo; ergo implicat species impressa Dei. E conuerso species expressa non est actus complens intelligibilitatem obiecti formalis, sed est effectus intentionalis, & imago intelligibilitatis: effectus autem non debet esse in eodem ordine immaterialitatis cum causa, & imago non debet esse in eodem ordine immaterialitatis cum exemplari, ac proinde non repugnat visio, seu species expressa Dei. Confirmatur: nam visio, seu species expressa constituit obiectum formaliter visum; at species impressa constituit obiectum formale vltimè cognoscibile, & visibile; sed Deus est completissimè, & vltimè visibilis per suam increatam essentiam, ideoque non potest per vllum creatum compleri in ratione cognoscibilis, & visibilis: at non est formaliter visus à creatura per suam essentiam, ideoque potest per visionem creatam constitui formaliter visus, proportionaliter ac Deus per actionem creatam constituitur formaliter creans Mundum, at implicat, ut per aliquid creatum constituatur creatiuus, seu potens creare Mundum.

50. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem, concedo maiorem, & nego minorem. Intellectio vitalis perfectissima, qualis est visio, connaturaliter exigit procedere ab intellectu vitali intrinsecè completa; sed intellectu vitalis intrinsecè completur per lumen gloriæ, non autem potest intrinsecè compleri per diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem; ergo visio Dei exigit procedere ab intellectu vitali intrinsecè completa per lumen gloriæ, non autem ab intellectu vitali extrinsecè solum completa per diuinam omnipotentiam extrinsecè assistentem. At intellectio vitalis non exigit procedere ab intelligibilitate intrinseca potentie, sed potest procedere ab intelligibilitate extrinseca, dummodo sit intinè præsens potentie, & potentiam sibi perfecte subijciat; sed diuina intelligibilitas per se ipsam est intinè

mè præfens intellectui, eumque sibi perfectè subiicit; ergò per se ipsam potest mouere intentionaliter, & obiectiue intellectum ad visionem. Confirmatur: nam imago immediata exemplaris exigit procedere immediatè potius ab ipso exemplari, quam ab imagine talis exemplaris, præsertim infinitè degenerante ab exemplari; sed visio immediata Dei est imago immediata diuinæ essentia; ergo.

51. Ad 5. distinguo maiorem: visio Dei, & vniuersim omnis cognitio producitur à simili physicè, concedo; à simili intentionaliter, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Non est de ratione cognitionis, vt producat à potentia prius natura intentionaliter simili, sed solum vt producat à potentia prius natura physicè simili obiecto. Ratio est, quia ex dictis numero 32. cognitio potest esse prima similitudo intentionalis, & primum esse intentionale obiecti; ergo de ratione cognitionis est, vt procedat à potentia, quam supponat solum physicè, non autem intentionaliter similem obiecto; sed potentia cognoscitiua completa in ratione potentia, etiam si non habeat speciem obiecti, est in suo genere physicè similis obiecto, ideoque dicitur esse aliquo pacto suum obiectum, puta potentia visua completa dicitur esse quodammodo obiectum visibile, intellectus dicitur quodammodo omne intelligibile, & omne ens; ergo vt cognitio procedat à simili, sufficit, vt procedat à potentia completa in ratione potentia; sed eo ipso, quod visio beata procedat ab intellectu cum lumine gloriæ, procedit à potentia completa in ratione potentia; ergo procedit à potentia physicè simili per lumen gloriæ, per quod intellectus à S. Dionysio, & alijs Patribus dicitur effici Deiformis, vt explicatum est quest. 26. num. 11, ac proinde saluatur axioma Aristotelicum, quod *simile cognoscitur simili*. Addo, quod cum cognitio sit intentionaliter similis obiecto, immò sit ipsa similitudo intentionalis obiecti, eo ipso, quod obiectum cognoscitur cognitione, simile cognoscitur simili, & in hoc etiam sensu debet intelligi axioma Aristotelicum. Idem Aristoteles tertio de Anima text. 14. docet quidem intellectum secundum se, antequam recipiat species impressas, vel expressas, esse veluti tabulam rasam, in qua nulla imago est depicta; sed non dicit, quod vt intelligat, & recipiat speciem expressam obiecti, debet prius recipere speciem impressam obiecti. Nam si obiectum per se ipsum sit perfectè intelligibile, & intimè applicatum intellectui, potest illi immediatè imprimere speciem expressam sui, absque eo quod prius imprimat speciem impressam, vt explicatum est.

52. Dices: est axioma satis receptum, quod vt intellectus intelligat, debet fieri vnum cum obiecto intelligibili: sed non fit vnum, nisi recipiendo speciem impressam; ergo &c.

53. Respondeo, nego minorem, ac dico,

quod cum plures causæ extrinsecè vniuntur in ordine ad eundem effectum, sunt vnum in ordine ad illum effectum causandum: e. gr. plures remiges extrinsecè vnitæ in ordine ad mouendam nauim, sunt vnum in ratione motoris; sed diuina essentia per assistentiam extrinsecè vnitur intellectui in ordine ad causandam visionem; ergo fit vnum cum intellectu in ordine ad causandam visionem, & sic saluatur axioma assumptum.

54. Ad 6. distinguo maiorem: species impressa nil aliud est, quam similitudo, per quam obiectum formale completur in ratione cognoscibilis, concedo maiorem; per quam potentia completur in ratione cognoscitiui, nego maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad speciem non sufficit, vt sit similitudo complens in ratione cognoscitiui, sed requiritur, vt sit similitudo complens obiectum formale in ratione cognoscibilis; sed lumen gloriæ complet solum intellectum in ratione visui, non autem obiectum formale, hoc est essentiam diuinam in ratione visibilis, vt ostensum est num. 24. ergo lumen gloriæ non est species, sicut lumen fidei non est species, & sicut non esset species qualitas, qua potentia visua vesperilionis confortaretur, ita vt posset videre lumen Solis.

55. Ad 7. nego maiorem. Existimo enim intellectum de facto naturaliter compleri in ordine ad intelligendum per habitus distinctos à speciebus, ac supernaturaliter compleri per habitum luminis fidei, qui habitus non est species; ergo in patria completur per habitum luminis gloriæ, qui non est species.

56. Ad 8. nego maiorem. Idem enim obiectum formale per eandem speciem, potentiam præditam, perfectiori lumine visuo mouet ad visionem perfectiorem, potentiam præditam imperfectiori lumine visuo mouet ad visionem minus perfectam: e. gr. idem color in eadem distantia, & per eandem speciem ad perfectiorem visionem mouet potentiam visua iuuenis, quam senis; ergo eadem essentia diuina per se ipsam, tanquam per speciem intelligibilem, ad perfectiorem visionem connaturaliter mouet intellectum præditum perfectiori lumine gloriæ; intellectum autem præditum imperfectiori lumine mouet ad visionem minus perfectam, adeoque ex hoc, quod lumen gloriæ determinet quantitatem visionis, non sequitur lumen gloriæ esse speciem intelligibilem.

QVÆSTIO XXXII.

*Virum beati inæqualiter videant Deum,
& sint inæqualiter beati?*

S. Th. q. 12. a. 6.

1. **V**idetur, quod omnes beati æqualiter videant Deum, ac sint æqualiter beati: pri-

primò quia si inæqualiter viderent, qui videret Deum visione minus perfecta, non esset contentus, sed desideraret visionem perfectiorem.

2. Secundò omnes visiones Dei propter unitatem obiecti formalis sunt eiusdem speciei infimæ, vt docent communiter Theologi; sed quæ sunt eiusdem speciei infimæ, sunt æqualia in perfectione; ergo &c.

3. Tertiò 1. Io. 3. dicitur: *Videbimus Deum sicuti est*; sed Deus vno modo est; ergo vno modo videbitur, ac proinde vnus non videbit perfectius, quam alter.

4. Quartò Augustinus lib. 83. quæst. 33. dicit, quod *vnam rem non potest vnus alio plus intelligere*; sed essentia Dei est vna res summè simplex; ergo vnus non potest diuinam essentiam plus, aut melius intelligere, quam alius.

5. Respondeo, quod Iouinianus Hæretica, vt refert Sanctus Hieronymus lib. 2. contra ipsum, ex principiis Stoicorum docuit omnia merita, & omnia præmia beatorum esse æqualia, ac proinde Deum non videri perfectius ab vno beato, quam ab alio. Hæc hæresis confutata fuit à Sancto Hieronymo lib. citato, à S. Augustino lib. de Sacra Virginitate, & ex recentioribus ab Alphonso de Castro lib. aduersus hæreses, verbo *Beatitudo*, hæresi 7. & in Concilio Florentino sessione vltima in litteris vnionis definitum est iuxta meritum distinctionem essentiam diuinam variè à beatis videri.

6. Probatur primò hæc veritas ex Scripturis. 1. ad Corint. 13. *vnusquisque propriam mercedem recipiet secundum suum laborem*; 2. ad Corint. 9. *qui parce seminat, parce & metet*; 1. ad Corint. 15. *alia claritas Solis, alia claritas Lune, alia claritas Stellarum. Stella enim differt à Stella in claritate*; sic erit resurrectio mortuorum.

7. Probatur secundò ratione fundata in Scriptura. Nam beatitudo confertur vt corona, præmium, & merces, ideoque Apostolus 2. ad Timot. 4. dixit: *reposita est mihi corona iustitiæ*; sed in dando præmio, & mercede, seruanda est iustitia distributiva, vt pro æqualibus meritis conferatur præmium æquale, pro inæqualibus inæquale; ergo &c. Confirmatur; nam inæqualia peccata puniuntur in inferno inæquali pæna, ideoque Apocalyp. 18. dicitur *Quantum glorificauit se, & in delicijs fuit, date illi tormentum, & luctum*; sed Deus non minus seruat iustitiam distributivam in præmijs, quam in pænis; ergo &c. Hinc sequitur, quod qui sunt æquales in meritis, & in gratia, sunt etiam æquales in visione, & qui sunt inæquales in meritis, sunt inæquales in visione.

8. Obijciebat Iouinianus: Matth. 70. licet operarij inæqualiter in vinea laborassent, acceperunt æqualem mercedem, hoc est singuli singulos denarios; ergo &c. Hoc eodem argumento vtuntur recentiores hæretici ad probandum visionem Dei non dari vt mercedem iustitiæ, sed pro voluntate Dei omnibus æqualiter dari per Christum.

9. Respondeo primò ex S. Thoma 1. 2. quæst. 5. art. 2. ad primum, quod vnitas denarii significat unitatem beatitudinis obiectiue, at diuersitas mansionum Io. 4. significat diuersitatem beatitudinis formalis. Omnes igitur accipiunt vnus denarium, quia accipiunt vnus, & idem summum bonum; at accipiunt diuersas mansiones, & possessiones summi boni. Secundò responderi potest ex Chrysostomo, Nazianzeno, & alijs, quos refert Vasquez 1. parte disp. 48. cap. 43. per parabolam significari, quod multi breuiori tempore laborantes, quia intensius operantur, æquè merentur, & acquirunt æquale præmium, ac alij, qui longiori tempore laborant, iuxta illud Sapientie 4. *Consummatus in breui expleuit tempora multa*. Tertiò responderi potest cum Lyrano, & alijs, quod parabola significat Iudæos, qui prius vocati sunt ad laborandum in vinea Domini, quam Gentiles, & magis, quam Gentiles laborarunt, vt se disposerent ad gratiam Euangelij, tamen postquam venit Christus, non magis receperunt gratiam Euangelij, quam Gentiles, immò prius Gentiles, quam Iudæi acceperunt gratiam Euangelij; siquidem Iudæi conuertentur in fine Mundi, postquam plenitudo gentium intrauerit, vt docet Apostolus ad Rom. 10. ideoque Iudæis murmurantibus dicitur, *Tolle quod tuum est, & vade: volo autem & huic nouissimo dare, sicut & tibi*.

10. Quæritur, quo pacto cum essentia diuina sit simplex, ideoque ab omnibus beatis videatur tota, possit ab vno videri melius, & clarius, quam ab alio?

11. Respondeo, quod sicut tota albedo ab oculo perfectiori videtur perfectius, ab imperfectiori imperfectius, sic tota essentia diuina ab vno intellectu videtur perfectius, ab alio imperfectius. Addo, quod quia diuina cognoscibilitas infinitè excedit quamlibet cognitionem, & cognoscibilitatem creatam, potest videri perfectius, & perfectius in infinitum.

12. Ad 1. nego sequelam, ac dico, quod omnes beati sunt contenti, & qui habet minorem beatitudinem non desiderat maiorem beatitudinem, & visionem. Ratio est, quia qui possidet summum bonum possessione sibi proportionata, eo ipso satiatur, & non potest desiderare maiorem possessionem; sed omnes beati possident summum bonum possessione, & visione sibi proportionata; ergo &c. Probatur minor; nam vnique beato proportionata est tanta visio, quanta est gratia, quantum est lumen gloriæ, & quanta sunt merita, quæ habet; sed vnusquisque habet tantam visionem, quantam gratiam; ergo &c. Confirmatur primò: nam cum ex Augustino lib. 13. de Trinitate, cap. 4. & 5. *Beatus sit, qui nihil malè vult, & habet omnia, quæ vult*, beatitudo excludit omnem appetitum irrationalem, ac proinde malum, & satiat appetitum rectum, & rationabilem; sed appetitus, quo beatus vellet videre Deum visione excedente gratiam, quam habet,

bet, effect irrationalis; ergo beatitudo excludit talem appetitum, & satiat appetitum rectum, & rationalem habendi visionem proportionatam gratiæ. Confirmatur secundo: nam in quolibet beato satiatur, tum appetitus naturalis fundatus in natura, tum supernaturalis fundatus in gratia, quæ à Theologis vocatur natura, quædam supernaturalis; ergo quilibet beatus est perfecte contentus. Probatur antecedens: nam appetitus minoris boni satiatur perfecte, obtento bono incomparabiliter maiori, & continente bonum minus cum incomparabili excessu: ex. gr. appetitus, quo avarus appetit decem lulios, satiatur, dando illi decem milliones aureorum; sed per appetitum fundatum in natura appetimus beatitudinem naturalem consistentem in cognitione abstractiva Dei; ergo appetitus fundatus in natura satiatur, dando beatis beatitudinem supernaturalem consistentem in cognitione intuitiva, quæ continet totam perfectionem cognitionis abstractivæ cum incomparabili excessu, & illam magis excedit, quam decem milliones aureorum excedant decem lulios. Rursus per appetitum fundatum in gratia appetimus beatitudinem supernaturalem proportionatam gratiæ, quam habemus; sed unusquisque accipiet beatitudinem supernaturalem proportionatam gratiæ, quam habet; ergo &c.

13. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem; quæ sunt eiusdem speciei sunt equalia in perfectione, si sint æquè intensa, transeat: si sint inæqualiter intensa, nego minorem; & nego consequentiam. Calor ut octo, & calor ut unum sunt eiusdem speciei, & tamen calor ut octo est perfectior; ergo visio magis intensa, licet sit eiusdem speciei, est perfectior. In quo consistat intensio actuum vitalium, adeoque etiam visionis beaticæ, est quæstio purè philosophica, & explicata est à me in Philosophia lib. 3. quæst. 27. & lib. 1. quæst. 40. ad 4.

14. Ad 3. distinguo maiorem: videbimus Deum sicuti est, ly sicut se tenente ex parte obiecti, ita ut significet, videbimus Deum esse eo modo, quo est: concedo: ly sicut se tenente ex parte cognitionis, ita ut significet, quod ita in nobis erit perfectus modus cognoscendi, sicut in Deo est perfectus modus essendi, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Deus videbitur esse eo modo, quo est: sed quia modus, & perfectio videndi non adæquabit modum, & perfectionem essendi, quo Deus est, ideo videbitur diverso modo videndi. Deus enim est infinito modo essendi, videbitur autem à beatis finito modo videndi, & ab vno videbitur modo perfectiori, ab alio modo minus perfecto.

15. Ad 4. distinguo eodem pacto maiorem: vnam rem non potest vnus alio plus intelligere, inæqualitate se tenente ex parte rei, concedo; inæqualitate se tenente ex parte intellectus, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Non po-

test vnus intelligere Deum habere plus de esse, & perfectione, alius intelligere Deum habere minus de esse, & perfectione, sed omnes debent intelligere, quod Deus habet idem infinitum esse, & eandem infinitam perfectionem. At hoc ipsum infinitum esse, & perfectionem, vnus beatus videt perfectius, alius videt minus perfecte.

QVÆSTIO XXXIII.

Virum inæqualitas visionis beatifica oriatur ex inæqualitate solius luminis gloriæ, an etiam ex inæqualitate intellectus?

1. **V**idetur, quod inæqualitas visionis non solum defumatur ex inæqualitate luminis gloriæ, & speciei intelligibilis, si datur, sed etiam ex inæqualitate intellectus, ita ut intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine supernaturali, & æquali specie intelligibili melius videat Deum: primo quia ut obijcit Caietanus, visus acutior, cæteris paribus, melius videt: sed intellectus perfectior est visus intellectivus acutior; ergo.

2. Secundo causa perfectior producit effectum perfectiorem; sed sicut idem intellectus cum lumine ut quatuor constituit causam perfectiorem, quam cum lumine ut tria, sic idem lumen cum intellectu angelico ex. gr. perfecto ut quatuor constituit causam perfectiorem, quam cum intellectu humano perfecto ut tria; ergo &c.

3. Tertiò licet ad generationem equi e. g. concurrat equus ut causa specifica, & particularis, & Sol ut causa generica, tamen potest contingere, ut propter maiorem concursum Solis existentis in signo potentiori producatur equus perfectior; ergo licet intellectus sit causa generica visionis, & lumen gloriæ sit causa specifica, propter maiorem concursum intellectus perfectioris potest produci visio perfectior ab eodem lumine.

4. Quarto eadem causa principalis cum meliori instrumento perfectius operatur: e. g. idem pictor cum perfectiori penicillo melius pingit: rursus perfectior causa principalis cum æquali instrumento perfectius operatur: ex. gr. melior pictor cum eodem, vel æquali penicillo melius pingit, quam pictor deterior; ergo melior intellectus, seu sit causa principalis utens lumine gloriæ ut instrumento, seu sit instrumentum luminis ut causæ principalis, perfectius videbit Deum cum æquali lumine.

5. Quintò sicut eadem potentia visiva cum meliori specie melius videt, sic melior potentia visiva cum æquali, vel eadem specie melius videt: ergo sicut idem intellectus cum meliori lumine gloriæ melius videt Deum, sic melior intellectus cum eodem, vel æquali lumine gloriæ melius videt Deum. Nec dicas hoc non valere, quia lumen gloriæ non

non est species, sed habitus. Nam melior potentia non solum cum aequali specie, sed etiam cum aequali habitu melius, & perfectius operatur.

6. Sexto si dicatur hoc valere solum in habitu naturali, non in supernaturali, contra est: nam habitus supernaturalis fidei, prudentiæ, & theologiæ eleuat intellectum iuxta proportionem naturalem, & excessum unius intellectus supra alium; ergo etiam habitus luminis gloriæ eleuat intellectum iuxta proportionem naturalem, & excessum unius intellectus supra alium. Probatur antecedens: nam cum eodem, vel aequali habitu fidei intellectus docti Theologi, puta S. Thomæ, vel Scoti, perfectiorem, & clariorem elicit cognitionem de Trinitate, de vnione hypostatica, de resurrectione mortuorum &c. quam intellectus rusticus. Similiter homo naturaliter prudens cum eodem, vel aequali habitu prudentiæ infuse perfectiorem actum prudentiæ supernaturalis elicit, quam alius naturaliter minus prudens, ut patet experientia, qua constat minus Sanctos, ac proinde habentes imperfectiorem habitum prudentiæ infuse aliquando prudentius de supernaturalibus indicare, quā sanctiores: demū intellectus acutior cum eodem habitu theologiæ supernaturalis, perfectius de conclusionibus supernaturalibus discurrit, quam alter hebes, & obtusus.

7. Septimò species naturales meliores, & clariiores in representando cum aequali lumine supernaturali determinant ad actum fidei meliorem, & perfectiorem; ergo etiam intellectus naturaliter perfectior cum aequali habitu luminis gloriæ determinabitur ad eliciendā visionem Dei clariorem, & perfectiorem.

8. Respondeo duas esse sententias: Prima Scoti, & Scotistarum in 4. dist. 10. quæst. 6. Durandi in 4. dist. 14. quæst. 1. ad ultimam, Caietani 3. parte quæst. 10. art. 4. Ricchardi, & aliorum docet inæqualitatem visionis oriri non solum ex inæqualitate luminis, sed etiam ex inæqualitate intellectus, adeoque intellectum perfectiorem, puta Angelicum, cum aequali lumine gloriæ melius videre Deum, quam intellectus imperfectior, puta humanus.

9. Dicendum cum secunda sententia, quam satis clarè insinuat S. Thomas quæst. 12. art. 6. in corpore, & ad 3. & quam sequuntur Ferrariensis 3. contra gentes cap. 55. & 58. Sotus in 4. dist. 49. quæst. 3. art. 2. Medina prima secundæ, quæst. 3. art. 2. & recentiores Thomistæ communiter, nec non Suarius lib. 2. de Deo, cap. 21. Vasquez 1. parte, disp. 46. cap. 6. & alij: Inæqualitas visionis oritur ex sola inæqualitate luminis gloriæ, adeoque intellectus inæquales cum aequali lumine gloriæ æqualiter vident Deum.

10. Probatur primò conclusio auctoritate Sancti Thomæ, qui 1. parte quæst. 12. art. 6. ad 3. dicit: *Ad tertium dicendum, quod diuersitas*

videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus presentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diuersa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est; ergo Sanctus Thomas docet diuersitatem visionis non oriri ex diuersitate obiecti, siquidem eadem diuina essentia est obiectum omnium beatorum; non ex diuersitate similitudinis, seu speciei, qua idem obiectum intentionaliter fiat præsens intellectui, siquidem Deus fit præsens intellectui per suam essentiam, & non per similitudinem, aut speciem intelligibilem; sed oritur ex diuersitate facultatis ad intelligendum, non quidem naturali, sed gloriosa, hoc est ex diuersitate luminis gloriæ; ac proinde docet totam nostram sententiam, quo ad lumen gloriæ, speciem intelligibilem, & inæqualitatem visionis vnice desumptam, non ex diuersitate naturali intellectus, sed ex diuersitate supernaturali luminis gloriæ.

11. Obijciunt aliqui recentiores: S. Thomas 1. parte quæst. 62. art. 6. in corpore docet rationabile esse, quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis, & postquam id probauit argumento desumpto ex parte Dei eleuantis, probat argumento desumpto ex parte ipsius Angeli eleuati, dicens. *Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diuersis naturis, ut inclinatio vnus naturæ impetum alterius impediatur, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectus partis, aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitiuæ. Quando autem non est aliquid, quod retardet, aut impediatur, natura in id seculum totam suam virtutem mouetur. Et ideo rationabile est, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius, & efficacius ad Deum sint conuersi. Hoc autem etiam in hominibus contingit. Quia secundum intensiorem conuersionis in Deum datur maior gratia, & gloria. Unde videtur, quod Angelis, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia, & gloria; ergo S. Thomas docet Angelos motos, & conuersos fuisse ad Deum secundum totam suam virtutem, & quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, fortius, & efficacius sunt conuersi; ergo docet, vel supponit, quod qui meliorem naturam habuerunt, cum æquali gratia operantes secundum totam suam virtutem, potuerunt fortius, & efficacius conuerti, ac proinde potuerunt elicere perfectiorem actum caritatis, quo conuersi sunt ad Deum.*

12. Respondet Bannez in illum locum, quod S. Thomas docet Angelos, qui meliorem naturam habuerunt, conuersos fuisse ad Deum perfectiori conuersione naturali, non autem supernaturali; ergo non sequitur, quod qui meliorem naturam habuerunt, cum æquali gratia potuerunt elicere perfectiorem actum supernaturalem, sed naturalem: quod ultra concedimus.

13. Sed contra: nam Sanctus Thomas loquitur de illa conuersione, qua se disposue-

N

runt

runt ad gratiam sanctificantem, & gloriam : sed ad gratiam, & gloriam se disposuerunt, non per conuersionem naturalem, sed per supernaturalem; ergo S. Thomas loquitur non de conuersione naturali, sed de supernaturali. Respondeo igitur, quod Sanctus Thomas docet quidem rationabile esse, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius, & efficacius ad Deum sint conuersi conuersione supernaturali, sed non dicit, quod efficacius sunt conuersi cum æquali gratia, ut patet legenti, sed supponit Angelos perfectiores præuentos fuisse maiori gratia sanctificante, & auxiliante, ac proinde cum maiori gratia perfectius fuisse conuersos. Quod hoc supponat, probatur, explicando discursum, & rationem S. Thomæ. Initio corporis ponit conclusionem, quæ est: *Rationabile est, quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis.* Dona gratiarum data Angelis sunt in duplici genere. In primo genere sunt dona gratiæ præuenientia bonum vsum eorum liberi arbitrii. In secundo genere sunt dona gratiæ, & beatitudinis consequentia bonum vsum eorum liberi arbitrii; ergo S. Thomas affert duo argumenta, quorum primum probat præcipue de donis præuenientibus; secundum supponens primum, probat de consequentibus. Primum ergo argumentum desumptum ex parte Dei est. *Sicut natura Angelica facta est à Deo ad gratiam, & beatitudinem consequendam, ita etiam gradus natura Angelice ad diuersos gradus gratiæ, & gloriæ ordinari videntur; ergo videtur, quod Deus Angelos, quos altioris natura fecit, ad maiora gratiarum dona, & maiorem beatitudinem ordinauerit.* Hæc ratio, ut patet, præcipue probat, quod Deus liberum arbitrium Angelorum perfectiorum præuenierit per maiora dona gratiarum. Quia verò poterat opponi, quod licet Angeli naturaliter perfectiores præuenti fuerint per maiora dona gratiarum, tamen Angeli naturaliter imperfectiores minori gratia præueniente melius videntes conuersi sint ad Deum per actum charitatis perfectiorem, & sic meruerint maiorem gratiam sanctificantem, & beatitudinem maiorem, quam Angeli perfectiores, qui maiori gratia præueniente minus bene videntes conuersi sint ad Deum per imperfectiorem actum charitatis, ac proinde meruerint minorem gratiam sanctificantem, & minorem beatitudinem; ideo Sanctus Thomas ad hanc responsionem excludendam addit secundum argumentum desumptum ex natura ipsius Angeli, dicens, *Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diuersis naturis, ut inclinatio vnius naturæ impetum alterius impediat) aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectiue partis, aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ.* Hæc ratio, ut patet, supponens Angelos perfectiores præuentos fuisse maioribus donis gratiarum, probat eos conuersos fuisse ad Deum, actibus perfectioribus, ac proinde meruisse, & obtinuisse maiora dona gratiæ consequentis

merita, & maiorem beatitudinem; ergo Sanctus Thomas non docet Angelos perfectiores cum æquali gratia perfectius fuisse ad Deum conuersos conuersione supernaturali, sed docet illos cum maiori gratia præueniente perfectius fuisse ad Deum conuersos.

14. Probatur secundò conclusio à posteriori. Nam Angelus, & homo, ac duo Angeli inæquales, si habuerint æqualia merita, debent habere æquale præmium; sed hoc esset connaturaliter impossibile, si intellectus perfectior cum æquali lumine gloriæ melius videret Deum, quam imperfectior; ergo &c. Probatur minor. Ponatur, quod Michael, & Gabriel sint æquales in meritis, & quod Michael habeat intellectum perfectiorem, quam Gabriel: vel Michael, & Gabriel accipiunt lumen gloriæ æquale, vel inæquale; si accipiunt æquale; ergo Michael perfectiori intellectu præditus, cum æquali lumine gloriæ melius Deum videbit, quam Gabriel, adeoque licet sit æqualis in merito, habebit maiorem beatitudinem: si accipiunt lumen proportionaliter inæquale; ergo Gabriel licet in merito sit æqualis Michaeli, tamen accipiet maius præmium, hoc est æqualem visionem, & maius lumen gloriæ, quod lumen est pars præmij, & est ornamentum supernaturale beati.

15. Respondent, quod Angelus, & homo habentes æqualia merita, & æqualem gratiam, accipiunt lumen gloriæ arithmetice inæquale, geometricè autem æquale; sed lumen geometricè æquale, licet sit arithmetice inæquale, in ratione præmij substantialis est æquale, quæuis in ratione præmij accidentalis sit inæquale; ergo Angelus, & homo æquales in meritis, & gratia sanctificante accipiunt præmium substantialiter æquale, ac solum accidentaliter inæquale: quod non est inconueniens; ergo &c. Explicatur responsio. Præmium substantiale ad æquatum est sola beatitudo consistens in visione, vel amore fructiuo Dei iuxta varias sententias; ergo lumen gloriæ, ac habitus charitatis determinans ad æqualem visionem, & amorem fructiuum, est præmium, æquale geometricè in ratione præmij substantialis, & si in intellectu imperfectiori sit intensius, quam in perfectiori, est inæquale solum arithmetice, & in ratione præmij accidentalis.

16. Reijcitur hæc doctrina, & responsio, primo quia est inconueniens, quod Deus hominem, & Angelum omnino æquales in meritis non possit connaturaliter præmiari æquali præmio substantiali, quin præmiatur inæquali præmio accidentali; sed hoc sequitur; nam Deus non potest connaturaliter dare homini, & Angelo æqualem beatitudinem, ac proinde æquale præmium substantiale, quin det homini maiorem arithmetice habitum luminis gloriæ, & charitatis, ac proinde maius præmium accidentale; ergo &c. Confirmatur, nam sequitur, quod Angeli habentes æqualia merita, & æqualem gratiam sanctificantem, quo

sunt

sunt perfectiores; & perfectiores in natura, eo debeant recipere habitus luminis gloriæ, & charitatis arithmetice minores, & minores in infinitum, ac proinde præmium accidentale minus, & minus, quod est absurdum.

17. Reijcitur secundo: nam in beatis gratia sanctificans, visio beatifica, & amor beatificus debent esse arithmetice æquales, ita ut gratia ut octo correspondeat visio, & amor ut octo; gratia ut septem correspondeat visio, & amor ut septem; ergo etiam gratia, & habitus luminis gloriæ, & charitatis debent esse arithmetice æquales; sed iuxta sententiam adversariorum habitus luminis gloriæ, & charitatis non possunt in omnibus beatis esse arithmetice æquales gratiæ; ergo &c.

18. Reijcitur tertio: nam repugnat, ut ex eadem, vel æquali radice physica emanent habitus arithmetice imperfectiores, ac minus intensi propter hoc, quia talis radix ponitur in subiecto naturaliter perfectiori, & eo emanent habitus arithmetice imperfectiores, ac minus intensi, quo ponuntur in subiecto naturaliter perfectiori, & perfectiori; sed hoc sequitur; ergo &c. Probatur minor: nam gratia sanctificans est radix physica, ex qua ut proprietates emanant habitus supernaturales charitatis, & virtutum moralium per se infusarum, ideoque dicitur natura quædam supernaturalis, quia sicut ex natura animæ e.g. emanant ut proprietates intellectus, & voluntas, quæ sunt potentia naturales, sic ex gratia sanctificante emanant ut proprietates habitus charitatis, & virtutum moralium, quæ sunt quædam potentia supernaturales; sed ex gratia sanctificante ut octo posita in homine emanarent habitus charitatis, & virtutum moralium intensi ut octo, ex eadem, vel æquali gratia sanctificante posita in infimo Angelo emanaret habitus charitatis minus intensus, puta ut septem, & quo poneretur in Angelo perfectiori, & perfectiori, eo emanarent habitus charitatis, & virtutum moralium arithmetice imperfectiores, & minus intensi; ergo &c.

16. Probatur tertio conclusio à priori. Nam ultima potentia actiua æqualis, cuilibet subiecto capaci, seu perfectiori, seu minus perfectiori, dat posse æqualiter agere; sed lumen gloriæ est potentia supernaturalis videndi Deum; ergo in quocunque intellectu, seu perfectiori, seu minus perfectiori, ponatur æquale lumen gloriæ, dat illi posse æqualiter videre Deum. Maior probatur primo inductione: nam quia calor est potentia calefaciendi, in quocunque corpore, seu perfectiori, seu imperfectiori, ponatur calor omnino æqualis, dabit illi posse æqualiter calefacere. Nec dicas ideo hoc accidere, quia calor est totalis ratio calefaciendi. Nam licet potentia visiva non sit totalis ratio videndi, siquidem ad visionem, quæ est actus vitalis, concurrunt etiam substantia viuens, ut dictum est quæst. 27. num. 12. tamen æqualis potentia visiva, seu ponatur in homine, qui est perfectior, seu in cane, qui

est imperfectior, constituet æquè potentem videre; idemque dic de potentia auditiva, & alijs potentijs vitalibus; ergo procedit inductio, atque idem dicendum de lumine gloriæ.

20. Probatur secundo eadem maior ratione. Nam omnis potentia actiua tribuit subiecto capaci totum effectum formalem, per quæ definitur talis potentia: e.g. quia potentia visiva definitur per hoc, quod sit potentia videndi, tribuit subiecto hunc effectum formalem, ut per illam possit videre; sed ex Aristotele primo de Cælo text. 116. potentia definitur per ultimum, quod possunt; e.g. potentia eleuandi pondus definitur per ultimum, & maximum pondus, quod potest eleuare, & si maximum pondus sit mille librarum, definitur potentia eleuandi mille libras; ergo omnis potentia tribuit subiecto hunc effectum formalem, ut per illam possit ultimum, & maximum, ad quod extenditur talis potentia; ergo si perfectissima visio, quæ potest effici per lumen gloriæ ut quatuor, sit visio ut quatuor, lumen ut quatuor omnem intellectum, seu perfectiorem, seu imperfectiorem efficiet potentem videre Deum visione ut quatuor, adeoque cuilibet intellectui, tum perfectiori, tum imperfectiori dabit æquale potetiam videndi.

21. Dices primo: lumen gloriæ non est potentia, sed habitus, adeoque ratio allata fundatur in falso supposito, quod lumen gloriæ sit potentia supernaturalis videndi Deum.

22. Respondeo, negando antecedens, ac dico lumen gloriæ ita esse habitum, quia est perfectio superaddita potentia intellectiua, ut sit simul quædam potentia supernaturalis. Ratio est, quia omnis qualitas instituta principaliter ad hoc, ut constituat subiectum potens exercere aliquam speciem operationum, quas ex se non potest exercere, est propriissima potentia; sed lumen gloriæ est qualitas instituta principaliter ad hoc, ut intellectus, qui ex se non potest videre Deum, constituatur potens videre Deum: ergo est propriissima potentia; & ex proportionali ratione, fides, spes, & charitas, & alij habitus per se infusi ita sunt habitus, ut sint etiam propriissimæ potentia, ut docent Theologi satis communiter. Ex opposita ratione habitus acquisiti propriè non sunt potentia, quia non dant simpliciter posse, sed solum dant facile posse: e.g. habitus acquisitus iustitiæ, cum acquiratur per actus iustitiæ factos antecedenter ad habitum, est institutus non ad hoc, ut voluntas possit exercere actus iustitiæ, sed ut voluntas, quæ præsupponitur ex se posse exercere actus iustitiæ, inclinetur, & facilitetur ad illos exercendos.

23. Dices secundo: ideo æqualis potentia visiva, seu ponatur in subiecto perfectiori, puta in homine, seu ponatur in subiecto minus perfectiori, puta in cane, constituit æquè potentem videre, quia est potentia adæquata in ratione potentia; sed lumen gloriæ in ratione potentia ad eliciendam visionem Dei est

potentia inadæquata, & cum intellectu constituit potentiam adæquatam; ergo.

24. Sed contra: nam ideo lumen gloriæ est potentia solum inadæquata eliciendi visionem Dei, quia ad visionem Dei simul cum lumine gloriæ concurrunt vitaliter etiam intellectus; sed ad visionem ocularem cum potentia visiva accidentali concurrunt vitaliter ipsa substantia viuens; ergo etiam potentia visiva ocularis est inadæquata in ratione potentia, & cum substantia viuente constituit potentiam visivam adæquatam; sed licet potentia visiva sit inadæquata in ratione potentia, tamen quia est ultima potentia, si sit æqualis, seu ponatur in homine perfectiori, & sic constituat potentiam visivam adæquatam materialiter perfectiorem, seu ponatur in cane minus perfecto, & sic constituat potentiam adæquatam materialiter minus perfectam, constituit æquæ potentem, ergo à pari.

25. Confirmatur primò: nam ideo aduersarii dicunt, quod intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine perfectius videt, quia intellectus perfectior cum æquali lumine constituit potentiam adæquatam simpliciter perfectiorem; sed intellectus naturaliter imperfectior cum maiori lumine supernaturali constituit potentiam adæquatam simpliciter perfectiorem; ergo intellectus imperfectior cum maiori lumine deberet perfectius videre. Probatur minor: nam vnus gradus luminis supernaturalis, cum sit ordinis superioris, in ordine ad videndum Deum præualeat cuilibet gradui luminis naturalis, non aliter ac vnus gradus visionis beatæ præualeat cuilibet gradui cognitionis naturalis abstractiue Dei.

26. Confirmatur secundò: nam debemus dicere, quod vel maior perfectio luminis naturalis, vel maior perfectio supernaturalis luminis gloriæ, materialiter se habet ad melius videndum Deum: sed hoc posito, rationabilius dicitur, quod in ordine ad melius videndum visione supernaturali, materialiter se habeat maior perfectio luminis naturalis, quam luminis supernaturalis; ergo debemus hoc dicere.

27. Addo, quod etiam in naturalibus constat inductione, quod cum potentia vltima, & determinatiua est æqualis, maior perfectio potentia non vltima, ac determinabilis materialiter se habet in ordine ad perfectiorem effectum: e. g. quia potentia visiva accidentalis est potentia vltima ad videndum; substantia autem viuens hominis, & canis, licet concurrat vitaliter ad visionem, concurrunt vt potentia determinabilis per potentiam visivam accidentalem: maior perfectio substantia viuentis, puta hominis, aut canis, materialiter se habet ad perfectius videndum, ideoque homo, & canis cum æquali potentia visiva accidentali æqualiter vident; sed intellectus in ordine ad videndum Deum se habet vt potentia incompleta non vltima, & determinabilis; ergo maior intellectus materialiter se habet ad me-

lius videndum, ac proinde intellectus materialiter perfectior cum æquali lumine æqualiter videt. Inconueniens autem est, quod maior perfectio luminis materialiter se habeat ad videndum Deum, ac proinde quod intellectus imperfectior cum maiori lumine æqualiter, imò etiam imperfectius videat, vt aduersarii concedunt, qui consequenter ad sua principia admittunt, quod est possibilis Angelus naturaliter ita perfectus, vt cum vno gradu luminis perfectius videret Deum, quam de facto videat anima Christi cum lumine ferè incomparabiliter maiori.

28. Confirmatur tertio: nam vel lumen gloriæ vt quatuor e. g. ita ex se est determinatum ad eleuandum ad visionem vt quatuor, vt quemlibet intellectum eleuet ad visionem vt quatuor, & non ad maiorem, neque ad minorem, & si hoc dicatur, quilibet intellectus seu perfectior, seu imperfectior cum lumine vt quatuor, videbit Deum visione vt quatuor, non maiori, neque minori, ac proinde æqualiter videbit, quod est contra aduersarios: vel lumen gloriæ vt quatuor est determinatum ad visionem vt quatuor tamquam ad maximum vt sit, ita vt nullum intellectum etiam perfectissimum possit eleuare ad visionem maiorem, quam vt quatuor, licet intellectus imperfectiores, & imperfectiores possit eleuare ad visiones minores, & minores in infinitum visione vt quatuor; & etiam ex hoc sequitur, quod si intellectus Angeli supremi cum lumine gloriæ vt quatuor videbit Deum solum visione vt quatuor, intellectus possibiles perfectiores, & perfectiores in infinitum Angelo, qui de facto est supremus, cum æquali lumine gloriæ vt quatuor videbunt Deum visione solum vt quatuor, ac proinde visione æquali, quod pariter est contra aduersarios; ergo aduersarii tenentur dicere, quod lumen gloriæ arithmetice vt quatuor ex se non eleuat ad vllum determinatum gradum visionis, sed intellectus naturaliter perfectiores, & perfectiores in infinitum potest eleuare ad visiones perfectiores, & perfectiores in infinitum, puta ad visionem vt quatuor, vt quinque, vt centum, vt mille, & sic in infinitum; intellectus verò imperfectiores, & imperfectiores in infinitum, si sunt possibiles, potest eleuare ad visiones imperfectiores, & imperfectiores in infinitum, puta ad visionem vt vnum, vt dimidium, & sic in infinitum; sed est absurdum, quod determinatum lumen gloriæ ex se non eleuet ad vllum determinatum gradum visionis, tanquam ad maximum quod sit; ergo intellectus inæquales cum æquali lumine æqualiter vident. Probatur assumptum: nam vt nu. 20. ex Aristotele 1. de Cælo text. 116. dictum est, vltima potentia definitur per maximum quod potest; sed lumen gloriæ est vltima potentia in ordine ad videndum Deum; ergo lumen gloriæ definitur per hoc, quod tantum lumen sit potentia tantæ visionis vt maximæ, ad quam possit concurrere.

29. Con-

29. Confirmatur quartò: nam omnis determinata, & vltima eleuatio ad videndum debet definiri per hoc, quod sit eleuatio ad tantum gradum visionis: e. g. eleuatio arithmetice vt octo debet definiri per hoc, quod sit eleuatio ad visionem vt octo, eleuatio vt vnum, per hoc, quod sit eleuatio ad visionem vt vnum; sed per aduersarios determinata eleuatio non potest definiri per hoc, quod sit ad determinatum gradum visionis, sed debet dici, quod quilibet eleuatio respectu diuersorum intellectuum est ad quemlibet gradum visionis, puta quod lumen gloriæ vt vnum, seu eleuatio vt vnum, respectu vnius intellectus est eleuatio ad visionem vt vnum, respectu alterius perfectioris, & perfectioris in infinitum est ad visionem vt duo, vt tria, vt centum, vt mille, & sic in infinitum; ergo &c.

30. Hinc vltius sequitur naturalem perfectionem intellectus in ordine ad perfectius videndum Deum posse æquivalere cuilibet lumini gloriæ, puta lumini vt centum, vt mille, & sic in infinitum. Patet. Ponamus enim, quod anima Christi cum lumine gloriæ vt mille, videat Deum visione intensa vt mille: potest dari Angelus ita perfectus, vt cum lumine vt vnum videat visionem vt mille; ergo naturalis perfectio illius Angeli in ordine ad videndum visionem vt mille, æquiualeat 999 gradibus luminis: & eodem argumento potest ostendi esse possibilem intellectum, qui æquiualeat lumini gloriæ intensiori, & intensiori in infinitum; sed hoc est absurdum, & contra communem sensum; docent enim communiter Theologi, quod licet ad visionem Dei concurrat indiuisum intellectus, & lumen, tamen præcipuæ partes sunt luminis, secundariæ sunt intellectus, proportionaliter ac licet ad actus honestos supernaturales concurrat indiuisum gratia, & liberum arbitrium, præcipuæ partes sunt gratia, secundariæ sunt liberi arbitrij, ideoque liberum arbitrium vix intelligitur agere, vt docet Augustinus lib. de gestis pelagij, circa secundam eius propositionem dicens: *Qui agitur, agere ipse vix intelligitur*, ac Tridentinum sess. 6. cap. 5. vt explicet quam parum agat liberum arbitrium comparatione gratia, dicit, quod *Homo ipse non nihil omnino agit*. Quomodo autem hæc verificarentur, si intellectus æquiualeat mille gradibus luminis in ordine ad perfectius videndum? ergo &c. Cum igitur hæc sint absurda, & contra communem sensum, dicendum, quod sicut gratia vt quatuor definitur per hoc, quod subiectum capax sanctificaret vt quatuor, ideoque quodlibet subiectum capax seu perfectius, seu imperfectius æqualiter sanctificat, hoc est vt quatuor: sicut visio beata vt quatuor definitur per hoc, quod subiectum capax constituat videns vt quatuor, ideoque quemlibet intellectum seu perfectiorem, seu imperfectiorem constituit videntem vt quatuor: sic lumen gloriæ arithmetice vt quatuor definitur per hoc, quod subiectum capax constituat vltimò

potens videre Deum visione vt quatuor, ideoque quemlibet intellectum seu perfectiorem, seu imperfectiorem constituit potentem æqualiter videre, hoc est visione vt quatuor.

31. Infertur, quod si Angelus, & homo habeant æquale lumen gloriæ, æqualiter vident Deum, adeoque maior perfectio intellectus Angelici non facit, vt Angelus melius videat, eo pacto, quo si homo, & canis habeant æqualem potentiam visiuam, æqualiter vident, ac maior perfectio hominis non facit, vt melius videat.

32. Dices: ergo maior perfectio intellectus Angelici supra humanum esset otiosa in patria.

33. Respondetur, negando consequentiam. Sicut licet homo cum æquali potentia visiva non melius videat, quam canis, tamen maior perfectio hominis non est otiosa, quia confert ad hoc, vt homo exerceat multas alias operationes perfectiores illis, quas exercet canis; sic in patria maior perfectio intellectus Angelici non est otiosa, quia Angelus cum æquali lumine exercet operationes naturales perfectiores, quam exerceat homo. Adde, quod tota perfectio intellectus Angelici concurret ad visionem, ideoque etiam ex hoc capite non est otiosa.

34. Ad 1. distingo maiorem: visus acutior, cæteris paribus, melius videt obiecta, in ordine ad quæ est formaliter acutior, concedo; in ordine ad quæ non est formaliter acutior, nego; & distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Lumen gloriæ sicut est vltima potentia eleuans intellectum ad videndum Deum, sic est acumen intellectus in ordine ad Deum videndum; ergo quilibet intellectus habens æquale lumen est æquè acutus in ordine ad videndum Deum, & maius acumen naturale materialiter se habet in ordine ad videndum Deum, & solum confert in ordine ad acutius cognoscendum cognitione naturali.

35. Dices: perfectior potentia vitalis cognoscitiua, cæteris paribus, perfectius cognoscit; sed intellectus perfectior est perfectior potentia vitalis cognoscitiua; ergo.

36. Respondeo primò simile argumentum soluendum esse ab aduersarijs. Possumus enim sic arguere. Perfectior natura cognoscitiua, cæteris paribus, perfectius cognoscit: sed homo habet naturam cognoscitiuam perfectiorem, quam canis; ergo homo, cæteris paribus, perfectius cognoscit, quam canis; ac proinde homo cum æquali potentia visiva accidentali perfectius videt, cum æquali potentia auditiva perfectius audit, quod ab Aduersarijs negatur.

37. Respondeo secundò directè, distingo maiorem: perfectior potentia vitalis cognoscitiua, cæteris paribus, perfectius cognoscit obiecta, in ordine ad quæ per se ipsam est vltima potentia completa, ac proinde in ordine ad quæ est perfectior, concedo: perfectius cognoscit

gnoscat obiecta, in ordine ad quæ est solum semipotentia complebilis per ultimam potentiam, cum compleretur per ultimam potentiam æquæ perfectam, nego maiorem: concedo minorem: & nego consequentiam. Perfectior potentia vitalis cognoscitiva perfectius cognoscit obiecta, in ordine ad quæ est ultima potentia completa, ac proinde in ordine ad quæ est formaliter perfectior; sed intellectus per se ipsum est ultima potentia completa in ordine ad obiecta naturalia cognoscenda cognitione naturali; ergo intellectus perfectior, cæteris paribus, obiecta naturalia cognoscit perfectiori cognitione naturali. At perfectior potentia cognoscitiva, si in ordine ab aliqua obiecta non sit potentia completa, sed sit solum semipotentia, & in ordine ad illa compleatur per ultimam potentiam æquæ perfectam, talia obiecta æqualiter cognoscit, & in ordine ad illa est formaliter æquæ perfecta: proportionaliter, ac quia natura cognoscitiva hominis, & natura cognoscitiva canis, licet concurrat vitaliter ad visionem, & sit potentia quædam vitalis substantialis, tamen quia in ordine ad videndum completur per potentiam visivam accidentalem, tanquam per ultimam potentiam videndi, si compleatur per æqualem potentiam visivam accidentalem, æqualiter videt; sed intellectus in ordine ad videndum Deum non est potentia completa, sed est semipotentia complebilis per lumen gloriæ, tanquam per ultimam potentiam; ergo intellectus perfectior cum æquali lumine, ac proinde cum æquali ultima potentia æqualiter videt, ideoque maior perfectio intellectus cum æquali lumine materialiter se habet ad melius videndum Deum: proportionaliter, ac maior perfectio cognoscitiva hominis cum æquali potentia visiva accidentali materialiter se habet in ordine ad videndum.

38. Ad 2. distinguo maiorem; causa perfectior producit perfectiorem effectum, si agat per ultimam potentiam perfectiorem, concedo; si agat per ultimam potentiam imperfectiorem, vel æquæ perfectam, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Causa perfectior, si agat per potentiam perfectiorem, producit effectum perfectiorem: si agat per potentiam æqualem, producit effectum æqualem; si per imperfectiorem, producit effectum imperfectiorem: e. g. homo semper est causa perfectior cane; & tamen homo si videat per potentiam visivam æquæ perfectam, producit visionem æquæ perfectam, ac canis; & si videat per potentiam visivam imperfectiorem, producit visionem imperfectiorem, quam canis; ergo à pari in casu nostro.

39. Dices: actio, cæteris paribus, propter hoc præcisè, quod est à perfectiori agente, est perfectior; ergo etiam si Angelus, & homo videant Deum æquæ benè, tamen visio Angeli propter hoc præcisè, quod est ab Angelo, est perfectior.

40. Respondeo primò, transeat antecedens,

& nego consequentiam. Visio enim, & alij actus vitales iuxta mea principia philosophica sunt qualitates productæ per actionem distinctam; ergo licet actio, qua Angelus producit visionem, sit perfectior, non sequitur, quod ipsa qualitas visionis sit perfectior. Si supponatur visionem, & alios actus vitales non produci per actionem distinctam: Respondeo secundò, transeat antecedens, & distinguo consequens; ergo visio Angelica est perfectior præcisè sub ratione actionis pendens ab agente, transeat; sub ratione representantis obiectum, nego. Quæstio est, utrum intellectus perfectior cum æquali lumine producat visionem perfectiorem in hoc, quod melius representet Deum, non autem utrum producat visionem perfectiorem præcisè ex eo, quod licet æquæ benè representet Deum, sit ab agente perfectiori. Respondeo tertio, negando antecedens. Existimo enim actiones in sua perfectione mensurari, non ab agente, sed à termino, adeoque actionem, qua producit terminum æquæ perfectum, etiam si sit ab agente imperfectiori, esse æquæ perfectam: e. g. actio, qua calor ut duo producit à Sole, qui est perfectior, cæteris paribus, est æquæ perfecta, ac actio, qua calor ut duo producit ab igne, qui est imperfectior Sole. Ratio est, quia agens dat actioni, non tantam perfectionem, quantum habet ipsum, sed quanta præcisè requiritur ad hoc, ut per actionem producat talis terminus; ergo si terminus productus est æqualis, actio est æqualis.

41. Ad 3. & 4. Respondeo, concedo antecedens, nego consequentiam. Disparitas est, quia intellectus comparatur ad lumen gloriæ, ut subiectum ad potentiam supernaturalem: effectus autem potentie æqualis non est perfectior ex eo præcisè, quod subiectum sit perfectius, ut ostensum est; at effectus causæ specificæ potest fieri perfectior ex eo præcisè, quod causa generica sit perfectior, & magis concurrat: effectus causæ principalis potest esse perfectior ex eo, quod instrumentum sit perfectius, & effectus instrumenti potest esse perfectior ex eo, quod causa principalis sit perfectior, & perfectiori modo moueat instrumentum, ut patet exemplis allatis in argumento.

42. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam, & retorqueo argumentum. Licet melior potentia visiva cum eadem specie melius videat, eo pacto, quo potentia visiva iuuenis in eadem distantia, & cum eadem specie melius videt, quam imperfectior potentia visiva senis; tamen perfectius subiectum cum æquali potentia visiva non melius videt, ut ostensum est; sed lumen gloriæ comparatur ad intellectum, non ut species ad potentiam, sed ut potentia supernaturalis ad subiectum elevatum, ut dictum est num. 21. 22. & 23. ergo perfectior intellectus cum æquali lumine non melius videt. Argumentum fortasse habet vim contra Vasquez, & alios, qui censent

consent lumen gloriæ esse speciem intelligibilem.

43. Dum vrgetur: melior potentia non solum cū equali specie, sed etiam cum equali habitu perfectius operatur: ergo &c.

44. Respondeo primò, negando antecedens. Probabile enim est, quod si voluntas imperfectior, & perfectior habeant equalem habitum acquisitum iustitiæ, putà intensum, ut quatuor, & utraque per talem habitum agat quantum potest, facient actum iustitiæ æquè perfectum, hoc est intensum ut quatuor; ergo à pari; & sic argumentum retorquetur, cum omnes intellectus cum lumine gloriæ agant quantum possunt.

45. Respondeo secundò, distinguo antecedens: melior potentia cum equali habitu acquisito, ac supponente simpliciter posse, potest perfectius operari, transeat; cum equali habitu non supponente, sed dante simpliciter posse, nego antecedens: & nego consequentiam. Melior potentia etiam sine habitu dante solum facile potest facere actum perfectiorem, quam potentia imperfectior; ergo non est mirum, quod equali habitu possit uti ad faciendum actum perfectiorem, qui non potest fieri à potentia imperfectiori; at melior potentia sine habitu dante simpliciter posse, non potest facere actum talis habitus: e. g. intellectus Angelicus sine lumine gloriæ non potest videre Deum; ergo si habeat equale lumen, hoc est equalem potentiam videndi Deum, potest solum equaliter videre.

46. Ad 6. distinguo antecedens: ad probationem, distinguo antecedens: intellectus Theologi cum equali habitu fidei clariorem, & perfectiorem cognitionem elicit de Trinitate &c. quam intellectus rustici, si hæc mysteria proponantur per æquales species, & equalia phantasmata, nego; si proponantur per meliores species, & meliora phantasmata, concedo; & nego consequentiam. Intellectus Theologi, & rustici cum equali habitu fidei equaliter eliciet cognitionem de Trinitate, & alijs mysterijs, si proponantur equaliter, hoc est per æquales species, & equalia phantasmata: si autem proponantur inæqualiter, eliciet cognitionem proportionaliter inæqualem; ergo à pari intellectus perfectior, & imperfectior cum equali lumine gloriæ divinam essentiam equaliter propositam, putà per equalē speciem intelligibilem iuxta opinionem admittentium speciem intelligibilem creatam Dei, equaliter videbunt: si autem proponatur inæqualiter, putà per inæqualem speciem intelligibilem, videbunt inæqualiter, quod ultro concedimus. Theologus ergo ideo cum equali habitu fidei clarius cognoscit mysteria fidei, quam rusticus, quia cognoscit illa per clariore species, & phantasmata; si autem ponamus, quod rusticus cognoscat per æquales species, & phantasmata, cognoscet æquè clare ac Theologus; & si ponamus, quod rusticus cognoscat per meliores species, & melio-

ra phantasmata, cognoscet melius, quam Theologus. Proportionaliter homo naturaliter prudens cum eodem, vel equali habitu prudentiæ infusæ ideo prudentius iudicat de rebus supernaturalibus, quam alius naturaliter minus prudens, quia iudicat de rebus supernaturalibus per meliores species, & meliora phantasmata. Si autem ponamus, quod homo naturaliter minus prudens iudicet per æquales species, & equalia phantasmata, iudicabit æquè prudenter. Intellectus acutior cum eodem habitu Theologiæ supernaturalis ideo perfectius discurret de conclusionibus, quia discurret per meliores species, & meliora phantasmata; si autem ponamus, quod intellectus minus acutus discurret per æquales species, & phantasmata equalia, æquè benè discurret; sed intellectus inæquales cum maiori lumine vident Deum, vel per eandem speciem intelligibilem divinæ essentiæ præstantem equalē concursum obiectivum, vel vident eum equali specie creata, iuxta varias sententias; ergo equaliter vident, & argumenta allata retorquentur. Addo Theologum cum equali habitu fidei, & cum clarioribus speciebus, & phantasmatibus, si agat quantum potest, & toto conatu, elicere quidem actum fidei clariorem, ac proinde perfectiorem in ratione intelligentiæ, sed non elicere actum fidei firmiorem, & perfectiorem in ratione assensus; & quia perfectio formalis fidei consistit non in claritate intelligentiæ, sed in firmitate assensus, ideo eliciet actum fidei solum materialiter, non autem formaliter perfectiorem, quam rusticus, qui cum equali habitu fidei, & obscurioribus speciebus, & phantasmatibus toto conatu eliciat actum fidei minus quidem clarum, sed non minus firmum.

47. Debet adverti, quod habitus infusi Fidei, Spei, & Charitatis, quos habemus in via, in aliquo conveniunt, & in aliquo differunt ab habitibus luminis gloriæ, & Charitatis in patria. Conveniunt in hoc, quod omnibus subiectis dant equalē potentiam faciendi æquales actus circa obiecta equaliter proposita: e. g. si homo, & Angelus habeant equalē habitum Charitatis, & uterque amet quantum potest, equaliter amant; differunt quod in patria per lumen gloriæ, & habitum charitatis equalē semper equaliter Deus videtur, & amatur; ac in via potest contingere, ut per equalē habitum Fidei, Spei, Charitatis, cæterorumque habituum Deus inæqualiter ametur, ac Deo inæqualiter credatur. Ratio est, quia habitus in patria necessitant beatos ad faciendum ultimum, quod possunt, hoc est ad Deum videndum, amandum, & ex toto corde diligendum quantum possunt; ergo necesse est, ut in patria qui habent æquales habitus videndi, & amandi, equaliter videant, & ament: qui habeat habitus inæquales, videant, & ament inæqualiter. At viatoribus liberum est habitibus fidei &c.

vti, vel non vti, & vti ad actum perfectiorem, vel minus perfectum, & ideo ex duobus habentibus habitum fidei vt septem, alter potest facere actum fidei vt quinque, alter vt quatuor, ita tamen vt vterque habeat æqualem potentiam, adeoque si vterque faciat vltimum quod potest, faciant actus æquales, hoc est intensos vt septem.

48. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia eadem potentia cum meliori specie clariùs cognoscit: e.g. idem oculus cum meliori specie clariùs videt, ideoque clariorem elicit visionem de obiecto propinquiori, quia obiectum propinquius videt cum specie clariori, obiectum remotius videt cum specie minus clara, & minus perfecta; ergo non est mirum, quod idem intellectus cum clariori specie naturali eliciat actum fidei clariorem, & materialiter perfectiorem, vt explicatum est num. 42. At subiectum perfectius cum equali potentia vltima cæteris paribus, non melius videt, ideoque homo, & canis cum equali potentia vltima accidentali æqualiter vident; sed intellectus cum equali lumine est idem subiectum, cum equali potentia vltima; ergo &c.

49. Potest quæri, vtrum ad actus supernaturales fidei, prudentiæ, ac Theologiæ supernaturalis, concurrant, & sufficiant species naturales, vel requirantur species supernaturales?

50. Respondeo certum est primo ex Concilio Arausicano 2. Can. 5. ad assensum supernaturalem fidei, eademque est ratio de alijs assensibus supernaturalibus, requiri supernaturalem illuminationem Spiritus Sancti, quæ illuminatio consistit in præuijs quibusdam apprehensionibus supernaturalibus. Quia verò apprehensiones connaturaliter causantur à speciebus proportionatis; ideo probabile mihi est, quod Deus regulariter apprehensiones istas supernaturales, per quas nos illuminat, & mouet ad assensum supernaturales, causet per aliquas species supernaturales. Hoc posito, potest quæri, vtrum ad assensum supernaturales fidei, prudentiæ, & Theologiæ supernaturalis concurrant simul cum apprehensionibus supernaturalibus apprehensiones etiam naturales causatæ per naturales species, & naturalia phantasmata. Probabilis mihi est pars affirmatiua. Ratio est, quia in talibus assensibus supernaturalibus elucet etiam claritas specierum, & phantasmatum naturalium, ideoque vnusquisque etiam per actus supernaturales concipit obiecta modo accommodato suo naturali modo intelligendi; ergo probabile est, quod ad assensum supernaturales vltra apprehensiones, & species supernaturales, concurrant etiam apprehensiones, & species naturales, ac naturalia phantasmata. Sed hæc spectant ad Tractatum de Fide.

QVÆSTIO XXXIV.

Virum aliquis intellectus creatus possit de potentia absoluta eleuari ad Deum comprehendendum?

S. Tb. q. 12. art. 7.

1. Videtur posse, primo quia ex Augustino Epist. 112. ad Paulinam *Illud comprehenditur, quod nã totum videtur, vt nihil eius lateat videntem*; sed Deus cum sit omnino simplex, dum videtur prout est in se, videtur ita, vt nihil Dei lateat videntem; ergo comprehenditur.

2. Secundò Apostolus ad Philipp. 3. dicit: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*; sed non frustra sequebatur, siquidem 1. ad Cor. 9. de se ipso dicit: *Non sic curro quasi in incertum*; ergo peruenit ad hoc, vt Deum comprehenderet, ideoque alios etiam ad Deum comprehendendum inuitabat, dicens: *Sic currite, vt comprehendatis*.

3. Respondeo, quod ex errore circa comprehensionem ortæ sunt duæ contrariæ hereses. Eunomius, & Anomæi, qui putarunt ad comprehensionem obiecti sufficere, vt totum cognoscat; Deus autem vt potè simplex totus à nobis cognoscitur; dixerunt Deum, etiam in hac vita à nobis comprehendi, & vt refert Theodoretus l. 4. hæreticarum fabularum, asseruerunt se non minus perfectè cognoscere Deum, quam ipse Deus cognoscat se ipsum. Armeni, eorumque sectatores, quia censuerunt ad comprehensionem Dei non sufficere, vt totus cognoscat; abstraxerunt, sed requiri, & sufficere, vt totus videatur in se ipso; Deus autem vt potè simplex non potest videri in se ipso, quin totus videatur; intulerunt Deum non posse videri in se ipso, quin comprehendatur; & quia impossibile est Deum comprehendi ab intellectu creato, docuerunt impossibile esse Deum ab intellectu creato videri in se ipso. Vtraque hæresis corrui, proposita vera definitione comprehensionis.

4. Dicendum igitur cum Sancto Thoma 1. par. quæst. 12. art. 7. Comprehensio est, per quam res cognoscitur quantum est cognoscibilis, ita vt cognitio adæquet totam cognoscibilitatem saltem intrinsecam obiecti. Pater: nam quia hæc veritas e. g. *Quodlibet triangulum habet tres angulos æquales duobus rectis*, est cognoscibilis per euentem demonstrationem, si cognoscat; cognitione purè probabili, licet tota cognoscat; tamen non comprehenditur, & non ex alia ratione, nisi quia non cognoscitur quantum est cognoscibilis; ergo ad comprehensionem requiritur, vt obiectum cognoscat; quantum est cognoscibile.

5. Ex hac definitione inferitur primò cum Sancto Thoma loco citato contra Eunomium, & Anomæos, Deum non posse comprehendì ab illo intellectu creato. Probat; nam vt Deus

Deus comprehenderetur deberet, cognosci cognitione adequante diuinam cognoscibilitatem; sed hoc est impossibile; ergo &c. Probatur minor: nam tanta est cognoscibilitas rei, quanta est ipsius entitas, actualitas, & perfectio: sed Deus habet entitatem, actualitatem, & perfectionem in omni genere infinitam; ergo habet cognoscibilitatem infinitam; sed ad quandam infinitam cognoscibilitatem requiritur infinita virtus cognoscitiua, atque infinitum lumen intellectuale; intellectus autem creatus, sicut non potest habere entitatem, perfectionem, & actualitatem infinitam, sic non potest habere infinitam vim cognoscitiuam; ergo &c. Idcirco Ier. 32. Deus dicitur: *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*; & Concilium Lateranense sub Innocentio III. relatu cap. firmiter, dicit: *Firmiter credimus, quod unus solus sit Deus aternus, immensus, incomprehensibilis*.

6. Ad 1. distinguo maiorem: illud comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem pure ex parte obiecti, nego maiorem; ex parte modi cognoscendi, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad comprehensionem requiritur, vt obiectum cognoscatur ita, vt nullo pacto lateat ex parte modi cognoscendi; sed cum obiectum non cognoscitur quantum est cognoscibile, eo ipso latet aliquo pacto ex parte modi cognoscendi: e. g. cum veritas cognoscibilis euidenter cognoscitur solum probabiliter, aliquo pacto latet; ergo Deus cum non videatur quantum est visibilis, ita videtur, vt aliquo pacto lateat, adeoque non comprehenditur.

7. Ad 2. distinguo consequens; ergo possumus Deum comprehendere comprehensione opposita insecutioni, concedo; comprehensione inclusionis, nego consequentiam. Duplex est comprehensio. Prima opponitur insecutioni, & consistit in hoc, vt perueniamus ad tenendum id, quod sequebamur; & in hoc sensu Deus comprehenditur à beatis, quia perueniunt ad Deum tenendum, & possidendum iuxta illud Cant. 3. *Tenui eum, nec dimittam*. Secunda est comprehensio inclusionis, per quam includens adequatur incluso, vel etiam excedit; & tali comprehensione Deus non potest cognitione creata comprehendi, vt explicatum est. Vide S. Thomam hic q. 12. art. 7. Responsione ad primum.

QVÆSTIO XXXV.

Virum intellectus creatus possit ita perfecte videre Deum, ut in eo videat, & comprehendat omnia possibilia?

S. Th. q. 12. art. 8.

1. Videtur, quod possit, primò, quia intellectus omnia illa, quæ potest videre, &

comprehendere in se ipsis, potest etiam videre, & comprehendere in diuina essentia; sed intellectus creatus potest in se ipsis videre, & comprehendere omnes creaturas possibiles, & existentes; ergo potest illas videre, & comprehendere etiam in diuina essentia. Probatur minor: nam perfectior est cognitio videns Deum in se ipso, quam cognitio videns, & comprehendens vno intuitu omnes creaturas possibiles in se ipsis; sed intellectus potens habere cognitionem perfectiorem, potest etiam habere cognitionem minus perfectam, ideoque 3. de anima text. 7. dicitur, quod qui potest intelligere maius, potest etiam intelligere minima; ergo intellectus creatus, qui potest habere cognitionem perfectiorem, qua videat diuinam essentiam in se ipsa, potest etiam habere cognitionem imperfectiorem, qua videat, & comprehendat omnes creaturas existentes, & possibiles in se ipsis.

3. Secundò intellectus creatus naturaliter desiderat scire omnia; sed per visionem Dei intellectus creatus beatur, ac proinde quietatur eius naturale desiderium; ergo intellectus creatus potest in Deo videre omnia, immo illa videt de facto; ideoque Gregorius lib. 4. Dialog. dicit: *Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident?*

3. Respondeo Magistrum sententiarum in 4. dist. 14. docuisse, animam Christi de facto videre in Deo omnia possibilia, & existentia, ac proinde non repugnare visionem creatam, in Deo videntem omnes creaturas possibiles, & existentes; & hanc opinionem secuti sunt plures Doctores, qui tamen non explicant, vtrum loquantur de cognitione, qua omnes creaturæ non solum viderentur, sed etiam comprehenderentur, an solum de cognitione, qua solum viderentur, sed non comprehenderentur.

4. Dicendum cum sententia communi iuxta Doctrinam S. Thomæ hoc artic. 8. qu. 12. Repugnat cognitio creata omnes creaturas possibiles, & existentes comprehendens in se ipsis, vel in essentia diuina.

5. Probatur primò: nam vt cognitio creata cognosceret comprehensiuè omnes creaturas possibiles, deberet adequare cognoscibilitatem omnium creaturarum possibilium; sed hoc repugnat; ergo &c. Probatur minor: nam cognoscitiuitas creata, quæ non solum non includit omnes cognoscitiuitates creatas, sed in linea cognoscitiuitatis creatæ est ita deficiens, vt possit dari cognoscitiuitas creatæ maior, & maior in infinitum, non potest adequare cognoscibilitatem creatam includentem omnes cognoscibilitates creatas maiores, & maiores in infinitum, ac qua proinde non potest dari cognoscibilitas creata maior; sed quælibet singularis cognitio creata non continet omnem cognoscitiuitatem creatam, sed habet supra se alias cognoscitiuitates creatas maiores, & maiores in infinitum; cognoscibilitas autem omnium creaturarum possibilium, & exi-

& existentium continet omnes cognoscibiles creatas, etiam maiores, & maiores in infinitum, ideoque non habet supra se maiorem cognoscibilitatem creatam; ergo. Probatur prima pars minoris, quod nimirum quælibet singularis cognoscitivitas creata habeat supra se maiorem, & maiorem cognoscibilitatem creatam; nam quælibet cognoscitivitas creata infinite distat à diuina cognoscitivitate; ergo potest dari cognoscitivitas maior, & maior, ac magis, & magis participans de diuina cognoscitivitate. Cum igitur quælibet singularis cognitio creata habeat cognoscitivitatem, quæ potest dari maior, & maior in infinitum, non potest adæquare cognoscibilitatē omnium creaturarum possibilem, & quæ non potest dari maior cognoscibilitas in linea cognoscibilitatis creata; ac proinde cognitio creata non potest comprehendere omnes creaturas posibles, & existentes.

6. Confirmatur primò; nam ut cognitio creata comprehenderet omnia possiblem creatura, deberet comprehendere omnes visiones posibles diuinæ essentia perfectiores, & perfectiores in infinitum; sed hoc repugnat; ergo &c. Probatur minor; vel enim talis cognitio videret Deum immediatè, vel non; sed seu videret immediatè, seu non, non posset comprehendere omnes visiones posibles diuinæ essentia; ergo &c. Probatur minor; nam cognitio, quæ imperfectius cognoscit aliquod obiectum, non potest comprehendere cognitionem, quæ perfectius cognoscit idem obiectum; sed quælibet cognitio non videns Deum in se ipso, imperfectius cognoscit Deum, quam visio beata, quæ Deum videt in se ipso; ergo cognitio, quæ non videt Deum in se ipso, non potest comprehendere ullam visionem beatam, quæ Deus videatur in se ipso, ac multo minus potest comprehendere omnes visiones beatas perfectiores, & perfectiores in infinitum. Rursus visio immediata Dei videns Deum imperfectius non potest comprehendere aliam visionem beatam, quæ videat Deum perfectius; sed quælibet visio creata ita videt Deum, ut sint posibles visiones perfectiores, & perfectiores in infinitum, ac proinde videntes Deum perfectius, & perfectius in infinitum; ergo quælibet visio creata ita videt Deum, ut non possit comprehendere visiones Dei perfectiores, & perfectiores in infinitum, ac proinde multo minus potest comprehendere omnes simul. Probatur maior; nam cum essentia visionis Dei consistat in hoc, quod videat Deum, tanta est essentia, & perfectio visionis, quanta est cognoscitivitas, quæ Deum cognoscit, & videt; sed quanta est entitas, & perfectio visionis, tanta est eiusdem cognoscibilitas; ergo tanta est cognoscibilitas cognitionis, quanta est eiusdem cognoscitivitas; nam quæ sunt æqualia eidem tertio, sunt æqualia inter se; sed visio videns Deum imperfectius non potest adæquare cognoscitivitatem visionis videntis Deum perfectius; ergo nec potest adæquare eiusdem cognoscibi-

litem, ac proinde non potest eam comprehendere. Confirmatur; nam videtur per se notum, quod si discipulus non potest aliquod obiectum cognoscere perfectè, sicut cognoscitur à magistro, non potest comprehendere scientiam, & cognitionem magistri de tali obiecto; ergo visio inferior non potens videre Deum ita perfectè, sicut videtur per visionem superiorem, non potest comprehendere visionem superiorem.

7. Ex dictis tria inferuntur. Primum est: visio videns Deum in se non potest comprehendere, nisi per aliam visionem videntem Deum in se. Ratio est, quia ut comprehendatur, debet comprehendere per cognitionem cognoscentem Deum non minus perfectè, quam cognoscatur per visionem Dei in se; sed nulla cognitio non videns Deum in se potest Deum videre ita perfectè, sicut videtur per visionem, quæ videtur in se; ergo &c.

8. Secundum, quod inferitur, est: visio videns Deum in se ipso non potest comprehendere in se ipsa, sed solum potest comprehendere in diuina essentia, tanquam in obiecto formali. Ratio est, quia ex modo dictis visio videns Deum in se ipso non potest comprehendere, nisi per aliam visionem, quæ Deus videatur in se ipso; sed visio videns visionem in se ipsa tanquam in obiecto formali non potest videre Deum prout est in se, ut dictum est quæst. 30. num. 7. ergo.

9. Tertium est: visio videns Deum in se ipso non potest comprehendere per ullam visionem inferiorem, sed solum per visionem æqualem, vel superiorem, & perfectiorem. Ratio est, quia ex dictis num. 6. visio videns Deum imperfectius non potest comprehendere visionem, quæ videat Deum perfectius.

10. Probatur tertio conclusio; nam non potest dari creatura, quæ sit physice æqualis omnibus alijs creaturis possibilem, & existentibus, ita ut adæquet perfectionem omnium creaturarum possibilem, & existentium; ergo neque potest dari creatura, quæ sit intentionaliter æqualis omnibus alijs creaturis possibilem, & existentibus, ita ut per suam cognoscitivitatem adæquet cognoscibilitatem omnium creaturarum possibilem, & existentium; sed ut cognitio creata comprehenderet omnes creaturas posibles, & existentes, per suam cognoscitivitatem deberet adæquare cognoscibilitatem omnium creaturarum possibilem, & existentium; ergo non potest dari cognitio creata comprehendens omnes creaturas posibles, & existentes. Probatur primum antecedens; nam data quacunque creatura, cum infinite distat à Deo, potest dari creatura perfectior, & perfectior in infinitum, ac magis participans de diuina perfectione, ac proinde talis creatura non adæquat perfectionem omnium creaturarum possibilem, & existentium. Probatur iam consequentia. Nam sicut creatura posibles, quia sunt perfectiores, & perfectiores in infinitum, non possunt adæ-

adæquari physicè ab vlla determinata creatura, sic quia habent cognoscibilitatem maiorem, & maiorem in infinitum, non possunt adæquari ab vlla determinata, & singulari cognoscitivitate creata.

11. Concluditur ex dictis omnes creaturas possibiles non posse comprehendere, neque in se ipsis, neque in essentia diuina.

12. Quæres, vtrum intellectus creatus possit distinctè cognoscere omnia possibilia saltem cognitione non comprehensua?

13. Respondeo, quod in Physica quæst. 35. agens de infinito in resp. ad 4. dixi non possit dari cognitionem creatam distinctè cognoscens infinita; sed possibilia sunt infinita; ergo non potest dari cognitio creata distinctè cognoscens omnia possibilia. Sed quæstio est philosophica.

14. Ad 1. distinguo maiorem: perfectior ex vno capite est cognitio videns Deum in se ipso, quam cognitio comprehendens omnes creaturas in se ipsis, sed ita, vt ex alio capite sit etiam imperfectior, concedo; sed ita, vt non sit etiam imperfectior, nego; & distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quelibet visio Dei propter infinitam excellentiam obiecti formalis est perfectior cognitione comprehensua omnium creaturarum; sed ex alio capite cognitio comprehensua omnium creaturarum possibilium, cum comprehenderet omnes visiones Dei perfectiores, & perfectiores in infinitum, esset perfectior singulis visionibus Dei, ac proinde repugnat. Ex eo autem, quod intellectus possit habere visionem Dei perfectiorem, non sequitur, quod possit habere cognitionem comprehensiuam omnium creaturarum, quæ esset simul perfectior, & imperfectior qualibet visione Dei, ac proinde repugnat, & implicat contradictionem.

15. Ad 2. distinguo maiorem: intellectus creatus naturaliter desiderat scire omnia secundum rationes vniuersales, specificas, & genericas, concedo; secundum individua, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Beati in Deo vident omnia secundum aliquas rationes vniuersales, & communes, non autem secundum rationes singulares, & individuas, ideoque non vident, nec videre possunt omnia possibilia, distinctè, & comprehensiuè. Videri potest Sanctus Thomas hęc q. 12. art. 8. ad resp. ad 4.

QVÆSTIO XXXVI.

Vtrum qui videret in Deo quidquid est formaliter, & simul quidquid est eminenter in Deo, hoc est omnes creaturas possibiles, eo ipso comprehenderet Deum?

S. Th. q. 12. art. 8.

1. Videtur, quod non comprehenderet, primò, quia aliud est cognoscere totum

cognoscibile, aliud est cognoscere totum cognoscibile, quantum est cognoscibile, hoc est adæquando eius cognoscibilitatem: & quidem istæ duæ rationes ex suo conceptu formaliter abstrahissimis sunt separabiles; ergo nisi sit aliqua specialis repugnantia ratione materiæ, potest per visionem Dei videri quidquid est cognoscibile in Deo, hoc est quidquid est formaliter, & eminenter in Deo, absque eo quod cognoscatur, quantum est cognoscibile; sed nulla est repugnantia ratione materiæ, vt per visionem Dei videatur quidquid est formaliter, & eminenter in Deo, absque eo quod videatur tota claritate, qua est vtilitatis, & qua videtur ab ipso Deo; ergo. Probatum primum antecedens: nam qui dicit, *Deus qui est Trinus in Personis, & Vnus in essentia, potest facere omnia*, cognoscit quidquid est cognoscibile, & quidquid est in Deo formaliter, & eminenter, hoc est Deum Trinum in Personis, & vnum in essentia, & omnes creaturas, & tamen non cognoscit quantum est cognoscibile, hoc est claritate adæquante cognoscibilitatem obiecti. Rursus, & est exemplum allatum à S. Thoma hac quæst. 12. art. 7. tota propositio demonstrabilis potest cognosci solum probabiliter, & tunc cognoscitur tota, sed non cognoscitur quantum est cognoscibilis; ergo &c.

2. Secundò si dicatur posse quidem abstractiuè cognosci totum cognoscibile, absque eo quod cognoscatur quantum est cognoscibile, sed non posse intuitiuè cognosci totum cognoscibile, absque eo quod cognoscatur quantum est cognoscibile, contra est: nam ideo totum cognoscibile potest abstractiuè cognosci, quin cognoscatur quantum est cognoscibile, quia potest cognosci intuitiuè, & eo ipso quod non cognoscatur intuitiuè, non cognoscitur quantum est cognoscibile: siquidem cognitio intuitiua est perfectior abstractiua; sed potest contingere, quod totum obiectum exigens cognosci cognitione intuitiua intensa vt mille cognoscatur cognitione intuitiua intensa solum vt quatuor, quæ est imperfectior cognitione vt mille; ergo potest contingere, vt etiam cognitione intuitiua totum obiectum cognoscatur, & tamen non cognoscatur quantum est cognoscibile, & quantum exigit cognosci. Confirmatur: nam visio ocularis est cognitio intuitiua, & tamen tota albedo, quæ exigit videri visione clara, vt octo, potest videri visione clara vt quatuor, ac proinde non quantum est visibilis; ergo à pari.

3. Tertiò si dicatur, quod saltem qui in Deo videret distinctè omnia prædicata, quæ formaliter, & eminenter sunt in Deo, & omnia possibilia, comprehenderet Deum, contra est, quia omnia prædicata, quæ formaliter, & eminenter sunt in Deo, possunt videri, vel claritate, vt octo, vel claritate vt nouem, vel claritate etiam infinita, prout videntur ab ipso Deo; sed si videantur solum

claritate ut octo, vel qualibet claritate finita, non videntur quantum sunt visibilia; ergo.

4. Respondeo Thomistas satis communiter, quos sequuntur aliqui ex nostris, circa intuitionem, & comprehensionem duo docere. Primum est, de essentia intuitionis esse, ut videat totum obiectum totalitate obiectiva, hoc est secundum omnia, & singula prædicata, quæ sunt formaliter in obiecto, ac proinde cognitionem intuitivam non posse obiectivè, neque formaliter præscindere ab ullo prædicato, quod sit formaliter in obiecto, & quod eo ipso, quod præscinderet, esset simul, & non esset intuitiva. Secundum est, cognitionem intuitivam eo ipso, quod attingat non solum quidquid est in obiecto formaliter, sed etiam quidquid est eminenter, evadere comprehensionem. Hinc inferunt primo, quod omnes beati vident in Deo omnia prædicata, quæ sunt in Deo formaliter, nimirum essentiam, attributa, Personas &c. Secundò inferunt beatos non videre, nec videre posse omnia prædicata, quæ sunt in Deo eminenter, hoc est omnes creaturas possibiles, & omnes veritates distinctas à Deo; alioquin Deum comprehenderent.

5. Ut propositæ quæstioni satisfiat, primò examinandum est, utrum sit de ratione cognitionis intuitivæ, ut videat totum obiectum totalitate obiectiva, hoc est ita, ut neque obiectivè, neque formaliter præscindat ab ullo prædicato, quod formaliter insit obiecto, & cum eo identificetur.

6. Dicendum id non esse de ratione cognitionis intuitivæ, ac proinde cognitionem intuitivam posse ita videre obiectum, ut formaliter præscindat ab aliquo prædicato identificato cum obiecto, ac de facto beatos ita Deum videre, ut formaliter præscindat à pluribus prædicatis identificatis cum Deo.

7. Probatur primò; nam de facto videmus albedinem e.g. visione intuitiva oculari, & tamen formaliter præscindimus à pluribus prædicatis identificatis cum albedine; albedo enim habet hoc prædicatum, ut essentialiter pendeat à Deo, & tamen ab hoc prædicato præscindimus, ac non advertimus illam pendere à Deo; rursus albedo est accidens, & non est substantia, & tamen præscindimus ab hoc, quod sit accidens, vel potius substantia, puta utrum consistat in corpusculis, ut docent Atomistæ. Per alios etiam sensus cognoscimus intuitivè propria sensibilia, & tamen præscindimus formaliter à multis eorum prædicatis.

8. Probatur secundò; nam per intellectum experimentaliter, ac proinde intuitivè percipimus plures nostros actus intellectus, & voluntatis, & tamen præscindimus à multis prædicatis identificatis cum talibus actibus, e.g. ab hoc, utrum sint actus materiales, vel spirituales; experimur etiam actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, quos elicimus, & tamen formaliter præscindimus ab hoc,

utrum tales actus sint supernaturales, vel naturales; ergo &c.

9. Probatur tertio, nam cum divina scientia adæquatè identificatur prædicatum cognoscens esse possibilem formicam A, formicam B, formicam C, & sic de alijs formicis, ac de alijs individuis singularum specierum, & tamen beati ita Deum vident, ut non cognoscant distinctè Deum cognoscere formicam A, formicam B, & sic de singulis individuis omnium specierum, ut docent communiter Theologi, & colligitur ex Sancto Thoma hac quæst. 12. art. 3. ad 4. Rursus cum divina omnipotentia adæquatè identificatur prædicata potentis producere formicam A, formicam B, & sic de omnibus individuis omnium specierum, possibilem, & tamen beati non distinctè cognoscunt omnia hæc prædicata; ergo beati de facto ita Deum vident, & intuitivè cognoscunt, ut formaliter præscindant ab aliquibus prædicatis identificatis cum Deo.

10. Dices: cognitio abstractiva per hoc differt ab intuitiva, quod cognitio abstractiva abstrahit, & præscindit ab aliquibus prædicatis identificatis cum obiecto, cognitio intuitiva non abstrahit; ergo est de essentia cognitionis intuitivæ, ut non præscindat ab ullo prædicato identificato cum obiecto.

11. Respondeo, nego antecedens, ac dico cognitionem abstractivam differre ab intuitiva per hoc, quod cognitio intuitiva cognoscit obiectum prout existens, per se ipsum tanquam per obiectum formale, & non per prædicata abstracta ab alijs obiectis, & tali obiecto applicata; cognitio abstractiva è conuerso cognoscit obiectum non per se ipsum tanquam per obiectum formale, sed per prædicata abstracta ab alijs obiectis, & applicata tali obiecto. E.g. in hac vita Deum cognoscimus abstractivè, & non intuitivè, quia Deum cognoscimus per prædicata abstracta à creaturis, & Deo applicata iuxta illud Apostoli ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Ideò 1. ad Corinth. 13. Deus dicitur cognosci per ænigma. *Ænigma* enim est, cum plura prædicata communia abstracta à pluribus rebus ita coniunguntur, & applicantur vni rei, ut illi soli conveniant: ex. gr. definitio, qua Angelus describitur, *Forma, creata, intellectualis*, completa est ænigmatica, quia est per quatuor prædicata abstracta ab alijs rebus, quæ sunt *Forma, creata, intellectualis, completa*, quorum singula sunt communiora Angelo, sed omnia simul soli Angelo conveniunt convertibiliter. Beati è conuerso cognoscunt Deum intuitivè, quia cognoscunt Deum ut existentem, per se ipsum tanquam per obiectum formale, & non per prædicata abstracta ab alijs rebus, hoc est à creaturis. De hac cognitione, quæ cognoscit obiectum ut existens per se ipsum quærimus, utrum possit formaliter præscindere ab aliquo prædicato obiecti, & respondemus affirmativè.

12. Secundò potest quæri, utrum cognitio

tio intuitiva eo ipso, quod non solum attingat, & explicet omnia prædicata, quæ conveniunt obiecto formaliter, sed etiam omnia, quæ continentur in obiecto eminenter, sit comprehensiva talis obiecti: ex.gr. restringendo quæstionem ad materiam, de qua agimus, vtrum cognitio intuitiva Dei, eo ipso, quod attingeret non solum omnia prædicata, quæ formaliter insunt Deo, sed etiam omnia prædicata, quæ eminenter continentur in Deo, esset comprehensiva Dei.

13. Respondeo affirmatiue cum communi sententia contra aliquos paucos. Probatur: nam cum Deus sit prima causa, & prima veritas, in Deo eminenter insunt non solum omnes creaturæ possibiles, sed etiam omnes veritates necessariae distinctæ à Deo: sed qui Deum ita intueretur, vt videret, & enunciaret non solum omnes veritates identificatas cum Deo, quæ proinde in Deo formaliter insunt, sed etiam omnes alias veritates necessarias distinctas à Deo, & quæ in Deo sunt solum eminenter, comprehenderet Deum; ergo. Probatur minor: nam vt dictum est quæst. 34. comprehendere obiectum nihil aliud est, quam ita illud cognoscere, vt nihil lateat videntem, non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte modi cognoscendi; sed qui ita videret Deum, vt in Deo videret omnes veritates identificatas cum Deo, ita Deum videret, vt nihil circa Deum lateret videntem, non solum ex parte obiecti, sed neque ex parte modi cognoscendi; ergo comprehenderet Deum. Probatur minor: latere aliquid ex parte modi cognoscendi est, cum obiectum ita totum videtur, vt possint circa ipsum proponi aliquæ quæstiones, quarum solutionem videns obiectum actu non videat: ex.gr. beatos multa circa Deum latent, quia cum in Deo non videant actu, & formaliter possibilitatem omnium indiuiduorum possibilium, non vident actu in Deo solutionem infinitarum quæstionum circa indiuidua possibilia, puta non vident actu, vtrum sit possibilis formica A, formica B, &c; sed videntia actu in Deo omnes veritates necessarias nulla posset proponi quæstio, cuius solutionem non actu videret euidenter; ergo.

14. Confirmatur primò: nam ex terminis videtur constare, quod videre obiectum ita, vt aliquid lateat ex parte modi cognoscendi, est videre obiectum ita, vt non videantur formaliter, & ex parte modi cognoscendi omnes veritates, quæ in obiecto continentur, & ita, vt non videatur solutio aliquarum quæstionum; videre autem obiectum ita, vt nihil lateat ex parte modi cognoscendi, est videre obiectum ita, vt videantur formaliter, & ex parte modi cognoscendi omnes veritates, quæ in obiecto continentur, & vt videatur solutio omnium quæstionum. Rursus ex terminis videtur constare, quod ad hoc, vt aliquid lateat videntem, debet illi posse proponi circa obiectum aliqua quæstio, ad quam debeat respondere *nescio*, seu *non video solutionem talis*

quæstionis; si autem aliquis ita videt obiectum, vt ad nullam quæstionem, & interrogationem possit respondere *nescio*, seu *non video solutionem talis quæstionis*, eo ipso cum nihil lateat circa obiectum, ac proinde comprehendit obiectum. Demum ex se videtur constare, quod omnis comprehendens obiectum, videt circa obiectum solutionem alicuius quæstionis, cuius solutionem non videt, qui obiectum non comprehendit; sed Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, qua enunciat omnes, & solas veritates necessarias, nullius quæstionis solutionem videret, quam non videret intellectus creatus videns in Deo solutionem omnium quæstionum necessariarum; ergo sicut Deus per scientiam simplicis intelligentiæ comprehendit se ipsum, sic intellectus creatus videns in Deo omnes veritates necessarias comprehenderet Deum.

15. Respondent ad comprehensionem, non sufficere, vt videantur clarè, & distinctè omnia prædicata obiecti, sed requiri, vt videantur claritate adæquante visibilitatem intrinsecam obiecti; sed intellectus creatus videns in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, posset videre claritate non adæquante diuinam visibilitatem, ac minus clarè, quam Deus videat eadem prædicata; ergo posset Deum non comprehendere. Confirmant primò: nam qui videret in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, sed obscurè, & dubitatiue, non comprehenderet Deum; ergo qui videret in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, sed non videret omni possibili claritate, non comprehenderet Deum. Confirmant secundò: nam potest intelligi, quod aliquis amet Deum secundum omnia prædicata, quæ sunt in Deo, absque eo quod amet intentione adæquante diuinam amabilitatem; ergo potest intelligi, quod aliquis videat Deum secundum omnia prædicata, quæ sunt in Deo, absque eo quod videat claritate adæquante diuinam cognoscibilitatem.

16. Reijcitur hæc responsio primò, quia Augustinus Epist. 112. agens de comprehensione, & explicans differentiam comprehensionis à visione non comprehensiva, dicit: *Aliud est videre, aliud est totum videndo comprehendere; quandoquidem id videtur, quod præsens utique sentitur, totum autem videndo comprehenditur, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspiciuntur*; sed cum videntur omnia, quæ in obiecto viso formaliter, & eminenter insunt, & formaliter enunciantur omnia enunciabilia, ita vt ad nullam quæstionem, & interrogationem possit responderi, *nescio*, seu *me lateat*, nihil lateat videntem, & circumspiciuntur fines obiecti: circumspicere enim fines obiecti est videre, quod obiecto conueniant solum hæc prædicata, & nullum aliud, seu quod nihil est de obiecto enunciabile, quod videns formaliter non enunciet; ergo obiectum comprehenditur iuxta definitionem Augustini.

17. Reij-

17. Reijcitur secundò: eatenus enim non eo ipso, quod in Deo viderentur omnia, quæ in Deo sunt formaliter, & eminenter, Deus non comprehenderetur, quatenus licet viderentur omnia, non viderentur summa claritate adæquante visibilitatem Dei; sed eo ipso, quod Deus videretur, ita ut in eo viderentur formaliter omnia, Deus videretur summa claritate, & adæquante diuinam visibilitatem; ergo &c. Probatur minor: nam visio eo clarius videt obiectum, quo plura eius prædicata explicat, eo confusius, quo plura non explicat; ergo cum peruenit ad hoc, ut explicet omnia, & infinita prædicata obiecti, ita ut ad nullam interrogationem possit respondere *nescio*, cognoscit obiectum summa, & infinita claritate, ac proinde illud comprehendit. Probatur, & explicatur antecedens: qui ita videt Deum esse omnipotentem, ut videat quidem Deum posse facere quicquid non implicat, sed non videat in particulari, quænam possit facere, videt diuinam omnipotentiam confusius, quam qui videt Deum posse facere quidquid non implicat, & explicat in particulari, quænam possit facere, puta genera, & species rerum, quæ possunt à Deo creari. Rursus qui explicat quidem quas species, & quæ genera Deus possit facere, sed non explicat quæ indiuidua Deus possit facere, videt omnipotentiam confusius, quam qui videndo explicat formaliter omnia, & singula indiuidua, quæ Deus potest facere. Idem dic de sapientia, æternitate, immensitate &c. Nam qui videt Deum per suam sapientiam omnia scire, sed non explicat in particulari quæ Deus scit, videt diuinam sapientiam confusius, quam qui videt Deum omnia scire, explicando in particulari quæ scit, & quo magis illa explicat in particulari, & formaliter, eo diuinam sapientiam cognoscit clarius, & clarius; ergo cognitio quo plura prædicata explicat, eo est clarior, ac proinde cognitio, quæ explicat omnia, & infinita prædicata, est infinitè clara, & adæquat cognoscibilitatem Dei.

18. Confirmatur primò: nam cognitio clara opponitur confusæ, & cognitio explicita opponitur implicitæ; sed cognitio dicitur implicita ex eo, quod aliqua prædicata non explicet formaliter in particulari, sed implicet, & inuoluat in aliquo communi; & dicitur confusa ex eo, quod aliqua prædicata non distinguat, sed confundat; ergo cognitio quo plura prædicata implicat, & confundit, eo est magis confusa, & implicita, quo plura formaliter explicat, eo est magis explicita; ergo si explicet omnia, & infinita prædicata Dei, est infinitè clara, & explicita, & adæquat totam diuinam visibilitatem, & explicabilitatem.

19. Confirmatur secundò: nam cognitio adæquans diuinam infinitam explicabilitatem est comprehensiuu Dei; sed cognitio explicans formaliter omnia prædicata Dei adæquat di-

uinam explicabilitatem; ergo &c. Probatur minor: nam Deus habet infinitam explicabilitatem per hoc, quod possint formaliter explicari plura, & plura prædicata Dei; ergo cognitio explicans omnia prædicata Dei, ita ut ad nullam interrogationem possit respondere *nescio*, adæquat diuinam explicabilitatem.

20. Confirmatur tertio à priori: nam esse reale Dei per hoc, quod habet omnia sua prædicata, est infinitè perfectum non solum extensiuè, sed etiam intensiuè: e. g. diuinum esse per hoc, quod sit à se, sit æternum, sit immensum &c. est infinitè perfectum tum extensiuè, tum intensiuè, nec potest intelligi, quod præter perfectionem extensiuam, quæ consistit in hoc, ut habeat omnia sua prædicata, debeat habere aliam perfectionem intensiuam; ergo esse intentionale, & representatiuum Dei per hoc ipsum, quod formaliter representet, aut videat omnia prædicata Dei, est infinitè perfectum, non solum extensiuè, sed etiam intensiuè, ac proinde Deum comprehendit. Probatur consequentia. Perfectio enim intentionalis debet proportionari reali; ergo sicut perfectio realis Dei, consistit solum in hoc, ut habeat omnia sua prædicata, sic perfectio intentionalis cognitionis consistit in hoc, ut exprimat formaliter omnia prædicata Dei; & sicut Deus per hoc, quod habeat omnia sua prædicata, est infinitè perfectus etiam intensiuè, sic representatio Dei per hoc, quod representet formaliter omnia prædicata Dei, est infinitè perfecta etiam intensiuè, & adæquat diuinam cognoscibilitatem.

21. Hinc patet responsio ad ea, quæ opponerentur. Nam ad primum concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod eo ipso, quod intellectus videret in Deo omnia prædicata, & omnes veritates, videret claritate adæquante diuinam visibilitatem, cognoscibilitatem, & explicabilitatem, siquidem, nullum Dei prædicatum remaneret inuolutum, & formaliter confusum cum alijs prædicatis.

22. Ad primam confirmationem: qui videret in Deo omnia prædicata, & omnes formalitates obscure, & dubitatiuè, eo ipso videret, & non videret: siquidem ita est de essentia visionis, quod sit euidens, ut euidencia dicatur à videndo; ergo eatenus de aliquo prædicato obiecti visi potest dubitari, & haberi obscuritas, quatenus tale prædicatum formaliter non videtur, nec exprimitur, ac proinde si formaliter exprimitur, non potest de eo dubitari, nec potest remanere obscurum, & quodammodo tectum, & inuolutum sub alio prædicato.

23. Ad secundam confirmationem, concedo antecedens, & nego consequentiam. Intentio amoris non consistit in hoc, quod tendat in plura prædicata obiecti. At claritas cognitionis consistit in hoc, quod explicet prædicata obiecti: ergo quo plura prædicata exprimit,

nuit, eo cognitio est clarior.

24. Inferitur primò, quid sit comprehensio, quid supercomprehensio. Comprehensio est cognitio, qua obiectum cognoscitur cognitione adæquate eius intrinsecam cognoscibilitatem, ita ut in eo videantur omnia illa, & sola prædicata, quæ possunt à tali obiecto manifestari. Supercomprehensio est cognitio, qua obiectum cognoscitur cognitione excedente eius cognoscibilitatem intrinsecam, ita ut de eo videantur etiam prædicata, quæ tale obiectum non potest manifestare. Explicatur. Cognitio, qua ego dico *omne ens*, cognoscit quidem, & respicit omne ens, sed quadam cognitione, & quodam respectu confuso, ideoque potest quidem manifestare omne ens, sed confusè, ac sub ratione communi entis, non autem distinctè, & sub rationibus particularibus specificis, & individualibus. Si igitur ista cognitio solum comprehendatur, & non supercomprehendatur, videbuntur omnia prædicata, quæ potest manifestare, puta quod sit qualitas spiritualis &c. & inter alia, quod cognoscit omne ens, sed ita, ut omne ens cognoscatur sub ratione confusa entis, & non sub rationibus particularibus specificis, & individualibus. Si autem Angelus comprehendens istam cognitionem, videat formaliter, non solum quod talis cognitio cognoscit omne ens, sed etiam quod cognoscit hominem, leonem, equum, & sic de alijs speciebus entis, talem cognitionem non solum comprehendit, sed etiam supercomprehendit, quia enunciabit de ipsa multa prædicata, quæ non potest talis cognitio per suam intrinsecam cognoscibilitatem manifestare. Proportionaliter materia prima respicit quidem omnes formas, sed non sub rationibus particularibus, sed sub quadam ratione communi, ideoque potest quidem manifestare, quod sit receptiva omnium formarum, sed non potest manifestare, quod sit receptiva formæ hominis, formæ leonis &c. Si ergo Angelus materiam ita cognoscat, ut non solum videat, quod potest recipere omnes formas, sed etiam quod potest recipere formam hominis, formam leonis &c. & sic discurrendo per singulas formas substantiales, & accidentales, quæ sunt in mundo, materiam non solum comprehendit, sed etiam supercomprehendit. Idem dic proportionaliter de alijs rebus.

25. Inferitur secundò, quid sit perfectissima supercomprehensio rei. Dicendum, quod perfectissima supercomprehensio rei est, per quam de re formaliter enunciantur omnia enunciabilia; & quia de qualibet re potest formaliter enunciari, quo pacto se habet ad quaslibet alias res, & ad quaslibet prædicata aliarum rerum; ideo perfectissima supercomprehensio est, per quam de re formaliter enunciat, quo pacto se habet ad quaslibet alias res, & ad quaslibet prædicata aliarum rerum; sed non potest formaliter enunciari, & videri, quo pacto res aliqua se habet ad quaslibet

alias res, & ad quaslibet alia prædicata aliarum rerum, nisi formaliter cognoscantur omnes alias res, & omnia prædicata earum; ergo non potest res aliqua perfectissimè supercomprehendi, formaliter de ea enunciando, quo pacto se habet ad omnes alias res, & ad omnia earum prædicata, nisi formaliter cognoscantur omnes alias res, & omnia earum prædicata; sed cognoscere formaliter omnia prædicata rei est illam comprehendere; ergo non potest aliqua res perfectissimè supercomprehendi, nisi comprehendatur omnes alias res; sed solus Deus potest comprehendere se ipsum, & omnes alias res, ut dictum est quæst. 34. & 35. ergo solus Deus potest perfectissimè supercomprehendere creaturas. Ex supercomprehensionibus non perfectissimis illa est perfectior, quæ enunciat de re plura, & plura prædicata. E.g. si Angelus infimus comprehendit formicam, quia ita illam cognoscit, ut enunciet de illa omnia, ad quorum enunciationem potest determinare cognoscibilitatem intrinsecam formicæ, Angelus superior infimo formicam supercomprehendit, quia enunciat de formica plura prædicata, quam illa, ad quorum enunciationem potest determinare cognoscibilitatem intrinsecam formicæ: Angeli autem superiores, & superiores supercomprehendunt supercomprehensione perfectiori, & perfectiori.

26. Inferitur tertio omnes creaturas posse supercomprehendi, ac de facto supercomprehendi à Deo, cum Deus enunciet de qualibet creatura infinita prædicata relatiua, ad quorum enunciationem non potest determinare cognoscibilitatem intrinsecam creature. Solus Deus comprehenditur quidem à se ipso, sed non supercomprehenditur, neque potest supercomprehendi. Nam cum Deus contineat omnes veritates formaliter, vel eminenter, potest determinare ad enunciandas omnes veritates; ergo nihil de Deo potest enunciari, ad quod enunciandum Deus non possit determinare per suam intrinsecam cognoscibilitatem, prout requireretur ad hoc, ut Deus supercomprehenderetur.

26. Tertiò potest quæri, utrum si per possibile, vel impossibile daretur visio, quæ in Deo videret, & etiam comprehenderet omnes creaturas possibiles, talis visio eo ipso comprehenderet Deum.

27. Respondeo, quod Deum comprehenderet secundum quid, & in ratione principij operandi ad extrà, simpliciter, & absolute Deum non comprehenderet. Probatur prima pars; nam tunc aliquod principium dicitur comprehendere secundum quid, & in ratione principij, quando ita perfecte cognoscitur, ut in illo cognoscantur omnia, quorum potest esse principium; sed essentia diuina cognosceretur ita, ut in ipsa cognoscerentur omnia, quorum potest esse principium, operando ad extrà; ergo.

28. Probatur secunda pars; nam ut Deus

sim-

simpliciter comprehendatur, non solum debent in eo comprehensivè cognosci ea omnia, quæ potest producere ad extrâ, sed etiam omnia, quæ potest producere ad intrâ; sed ex eo, quod in Deo comprehenderentur omnes creaturæ producibiles ad extrâ, non sequitur comprehendere Filium, & Spiritum Sanctum, qui possunt produci ad intrâ, & qui habent cognoscibilitatem infinitè maiorem, quam omnes creaturæ; ergo non sequitur Deum comprehendere simpliciter, & in ratione principij operandi ad intrâ. Confirmatur: nam cum causa non solum continet totam perfectionem effectus, sed etiam continet cum infinito excessu, tunc ex eo, quod in causa comprehendatur effectus, non sequitur, quod simpliciter comprehendatur causa secundum illud excessum infinitum, quo excedit effectum; sed Deus ita est causa perfectissime continens omnes creaturas possibiles, ut illas excedat excessu infinito; ergo &c. S. Thomas cum 1. p. q. 12. art. 8. docet, quod si in Deo cognoscerentur omnia, quæ Deus facere potest, comprehenderetur, explicandus est de comprehensione secundum quid, & in ratione principij operandi ad extrâ.

26. Obijcies, & est præcipuum fundamentum Thomistarum. Quanto aliquod principium perfectius videtur, eo plures in eo videntur effectus: e. g. qui perfectius cognoscit aliquod principium, plures in eo videt conclusiones; ergo qui in aliquo principio non videt plures effectus, non perfectius videt illud principium; sed si aliquis intellectus in Deo videret omnes effectus, Deus ipse non videret in se ipso plures effectus, quam talis intellectus; ergo Deus ipse non perfectius videret se ipsum, quam Deum videret intellectus creatus, qui videret in Deo omnes effectus; sed visio non imperfectior visione, qua Deus videt se ipsum, est comprehensio Dei: ergo intellectus creatus, qui videret in Deo omnes effectus, comprehenderet Deum. Probatur prima consequentia: nam est regula summultiplica, quod ex contradictorio consequentis infertur contradictorium antecedentis: e. g. quia verum est, quod qui est homo, est animal, verum est, quod qui non est animal, nec est homo; sed in antecedenti assumitur, quod cum principium perfectius cognoscitur, plures in eo videntur effectus; ergo legitime infertur, quod si non plures in principio videntur effectus, principium illud non perfectius cognoscitur.

30. Respondeo, distinguo antecedens: quanto principium aliquod perfectius cognoscitur sub ratione principij, & quoad prædicata relatiua ad effectus, eo plures in eo videntur effectus, concedo: quanto perfectius cognoscitur sub ratione absoluta, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Deus continet adæquatè perfectiones omnium creaturarum cum infinito excessu; ergo in Deo præter perfectionem continendi adæquatè omnes crea-

turas, in qua fundatur ratio relatiua principij adæquati omnium creaturarum, datur perfectio infinitè excedens; ergo licet quod perfectius Deus cognoscitur sub ratione relatiua principij, eo plures in Deo cognoscantur creaturæ, adeoque eo ipso, quod non videantur in Deo plures creaturæ, non perfectius cognoscatur in ratione principij, & sic comprehendatur in ratione relatiua principij comprehensione, quam vocamus secundum quid, tamen non quod perfectius Deus cognoscitur secundum suam perfectionem absolutam, plures in eo cognoscuntur creaturæ: ac proinde etiam si in Deo videantur omnes creaturæ, Deus remanet perfectius, & perfectius cognoscibilis in ratione absoluta, & sic potest non comprehendere simpliciter cognitione adæquate totam diuinam cognoscibilitatem absolutam simul, & relatiuam, & explicante omnia diuina prædicata absoluta, & relatiua.

31. Secundo opponit Caietanus: qui in causa comprehendit eius effectum adæquatum, comprehendit causam; sed qui ita Deum videret, ut comprehenderet in Deo omnes creaturas, comprehenderet in Deo tanquam in causa eius effectum adæquatum; ergo &c.

32. Respondeo, distinguo maiorem: qui in causa comprehendit effectum adæquatum, hoc est adæquantem perfectionem causæ, comprehendit causam, concedo: qui in causa comprehendit effectum adæquatum, hoc est ultra quem causa non potest producere alium effectum, comprehendit causam, cum talis effectus infinitè deficit à perfectione causæ, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Qui in causa, vel principio comprehendit effectum, vel terminum productum adæquantem perfectionem causæ, vel principij, eo ipso comprehendit principium, ideoque qui in Patre æterno tanquam in principio comprehenderet Filium, qui adæquat perfectionem Patris, eo ipso comprehenderet Patrem æternum. At qui in causa comprehendit effectum infinitè deficientem à virtute causæ, non eo ipso comprehendit causam, etiam si talis effectus dicatur adæquatus, quia causa non potest ultra illum producere alium effectum: sed omnes creaturæ possibiles sunt effectus adæquatus Dei solum ex eo, quia Deus non potest producere alium effectum ultra omnes creaturas possibiles; in alio autem sensu sunt effectus infinitè inadæquatus Dei, cum infinitè deficient à diuina perfectione; ergo ex eo, quod in Deo comprehenderentur omnes creaturæ possibiles, non sequitur, quod Deus comprehenderetur simpliciter, sed solum secundum quid, & in ratione relatiua principij, ut explicatum est.

33. Ad 1. distinguo maiorem: potest cognosci totum cognoscibile, explicando formaliter omnia prædicata, & respondendo omnibus questionibus, & interrogationibus formalibus de ipso, quin cognoscatur quantum est

cogno-

cognoscibile, nego: non explicando formaliter omnia prædicata, & non respondendo omnibus interrogationibus formabilibus circa ipsum, quin cognoscatur quantum est cognoscibile, concedo: & distingo eodem pacto cæteras propositiones. Ex dictis num. 13. cum totum cognoscibile cognoscitur, non præcendendo formaliter ab illo prædicato, sed explicando omnia prædicata, & respondendo omnibus quæstionibus, cognoscitur quantum est cognoscibile, & comprehenditur: sed eo ipso, quod formaliter cognoscatur, & explicetur quicquid in Deo est formaliter, & eminenter, cognoscuntur formaliter omnia prædicata Dei, ita ut nullum formaliter lateat, & respondetur omnibus quæstionibus, & interrogationibus formabilibus circa Deum, ut explicatum est num. 13. ergo eo ipso Deus cognoscitur quantum est cognoscibilis, & comprehenderetur.

34. Ad 2. transeat maior, & distingo minorem: potest contingere, ut obiectum exigens cognosci cognitione intensa ut mille, cognoscatur solum cognitione intensa ut quatuor, si talis cognitio formaliter explicet omnia prædicata talis obiecti, & respondeat omnibus quæstionibus formabilibus circa tale obiectum, nego: si non explicet omnia prædicata, concedo: & nego consequentiam. Quodlibet obiectum si cognoscatur cognitione explicante formaliter omnia prædicata ipsius, & respondente omnibus quæstionibus circa ipsum formabilibus, cognoscitur cognitione infinite intensa, ideoque comprehenditur, ac si sit creatum, supercomprehenditur, ut dictum est num. 24. ergo implicat, ut obiectum cognoscatur cognitione explicante formaliter omnia ipsius prædicata, & respondente omnibus interrogationibus, & tamen cognoscatur solum claritate ut quatuor.

35. Ad 3. nego antecedens, ac dico, quod omnia prædicata eo ipso, quod videntur cognitione explicante formaliter omnia alia prædicata, & respondente omnibus quæstionibus, & interrogationibus formabilibus circa quodlibet prædicatum, videntur claritate infinita, ac non minori illa, qua videntur ab ipso Deo, ut dictum est num. 17.

QVÆSTIO XXXVII.

Utrum Deus possit à Beatis videri, absque eo quod videantur omnia attributa, & omnes Personæ Diuinae: & Utrum una Persona Diuina videatur posse, alia non visa?

S. Th. q. 12. a. 8.

1. **V**idetur, quod beatus de potentia absoluta possit videre essentiam diuinam, absque eo quod formaliter videat attri-

buta; primò quia eatenus essentia diuina non posset videri, non visis formaliter omnibus attributis, quatenus essentia diuina nulla distinctione obiectiua distinguitur ad attributis, ut dictum est quæstione 22; sed hæc ratio non valet; ergo. Probatur minor: nam licet *posse creare formicam* nulla distinctione obiectiua distinguitur ab essentia diuina, tamen beatus potest videre diuinam essentiam, absque eo quod formaliter videat Deum posse creare formicam, ut dictum est quæst. 36. num. 5. ergo licet attributa nulla distinctione obiectiua distinguantur ab essentia, beatus poterit videre essentiam, absque eo quod formaliter, & explicitè videat attributa, nimirum omnipotentiam, sapientiam, immensitatem, &c.

2. Secundò videtur à fortiori, quod beatus possit videre essentiam diuinam, absque eo quod formaliter videat Personalitates, & Personas. Nam potest videre Deum, absque eo quod formaliter videat potentiam creandi formicam, quæ potentia nulla distinctione obiectiua distinguitur à diuina essentia; ergo à fortiori poterit videre essentiam diuinam, absque eo quod formaliter videat personalitates, & relationes, quæ aliqua distinctione obiectiua distinguuntur ab essentia.

3. Tertiò distinctio, quæ sufficit ad hoc, ut essentia diuina possit identificari cum aliquo, absque eo quod cum eo identificetur Pater nitas, à fortiori sufficit ad hoc, ut diuina essentia possit videri ab aliquo, absque eo quod ab illo formaliter videatur Paternitas; sed distinctio virtualis, quæ datur inter essentiam diuinam, & Paternitatem sufficit, ut cum Filio possit identificari essentia diuina, absque eo quod cum ipso identificetur Paternitas; ergo à fortiori sufficit, ut possit videri essentia diuina, absque eo quod formaliter videatur Paternitas.

4. Quartò distinctio inter duo sufficiens ad hoc, ut vnum eorum possit physicè vniri alicui, quin eidem vnatur aliud, à fortiori sufficit, ut vnum eorum possit intentionaliter vniri alicui, quin eidem vnatur aliud, ac proinde possit vnum videri sine alio; sed Personæ diuinæ distinguuntur ita, ut vna Persona possit physicè vniri alicui naturæ, quin vnatur alia: de facto enim naturæ humanæ Christi vnita est hypostasice Persona Filij, absque eo quod sit vnita Persona Patris, & Spiritus Sancti; ergo à fortiori potest eidem intellectui per visionem vniri intentionaliter vna Persona, quin vnatur altera, ac proinde vna Persona potest videri sine alia.

5. Quintò, ut arguit Scotus in 1. dist. 1. quæst. 2. Pater æternus in priori originis antequam intelligatur producere Filium, & Spiritum Sanctum, est perfectè beatus per visionem essentia, quam in illo priori originis non videt esse in Filio, & Spiritu Sancto non productis pro illo priori; ergo etiam creatura rationalis poterit esse beata per visionem essentia

P

tia

tiae, absque eo quod videat essentiam diuinam esse in tribus Personis.

6. Sexto essentia diuina prout aliqua distinctio distincta à Personalitatibus, cum sit infinita bonitas, & infinita veritas, est obiectum sufficiens ad beatandum quemlibet intellectum; sed si essentia diuina visa, non visis Personis, non sufficeret ad beatificandum, essentia diuina prout distincta virtualiter à Personalitatibus non sufficeret ad beatandum; ergo &c.

7. Respondeo duas esse sententias. Prima Paludani, Fasoli, Salas, & aliorum, quos refert, & sequitur Granado 1. parte tract. 3. disp. 5. docet non quidem naturaliter, sed de potentia absoluta posse videri diuinam essentiam, non visis clarè, & distinctè Personis, & attributis. Scotus etiam in 1. dist. 1. quæst. 2. docet videri posse essentiam, non visis Personis, & vnâ Personam, non visâ alia.

8. Dicendum cum sententia communiori, quam sequuntur Henricus, Sotus, Bannez, Molina, Suarius lib. 2. de Deo, cap. 22. & Vasquez 1. parte, disput. 48. Implicat videri diuinam essentiam, absque eo quod formaliter, & distinctè videantur omnia attributa, & omnes Personæ.

9. Thomistæ satis communiter conclusionem probant ex eo, quod de essentia cognitionis intuitiua sit, vt formaliter videat omnia, & singula prædicata, quæ formaliter sunt in obiecto. Sed quia nos quæst. 36. num. 6. & sequentibus ostendimus posse cognitionem intuitiuam præscindere formaliter ab aliquo prædicato identificato cum obiecto, non possumus vti hac probatione.

10. Alij probant ex eo, quod Personalitates licet distinguantur aliqua distinctione obiectiua ab essentia, tamen non habent visibilitatem distinctam à visibilitate essentiae, sed essentia est adæquata visibilitas, & adæquatum obiectum formale mouens ad visionem Personalitatum, & omnium attributorum; ergo non potest essentia videri, quin moueat ad videndas formaliter Personalitates, & omnia attributa. Sed neque hæc ratio concludit. Nam ex eo, quod essentia sit adæquata visibilitas alicuius veritatis, & prædicati, sequitur solum, quod possit mouere ad formaliter videndum illud prædicatum, & illam veritatem, sed non sequitur, quod eo ipso, quod videtur essentia, moueat ad illud prædicatum formaliter videndum: E. g. essentia diuina est adæquata visibilitas huius prædicati, quod *Deus possit creare formicam A*. Ex hoc sequitur solum, quod essentia potest mouere ad hoc, vt videns essentiam formaliter videat illam esse potentiam creandi formicam A, sed non sequitur, quod essentia visâ necessario moueat ad formaliter videndum, quod potest Deus producere formicam A; ergo ex eo, quod essentia diuina sit adæquata visibilitas formalitatum, & attributorum, sequitur solum, quod possit mouere ad formaliter videndas Personalitates,

& attributa, sed non sequitur, quod necessario moueat ad formaliter videndas Personalitates, & attributa.

11. Propter has difficultates aliqui dixerunt Deum posse videri visione non beatifica, absque eo quod formaliter videantur Personalitates, & omnia attributa; at non posse videri visione beatifica, & sufficiente ad beatificandum, absque eo quod videantur Personæ, & omnia attributa.

12. Existimo omnem visionem Dei esse sufficientem ad beatificandum, & quod visio, qua non viderentur in Deo Personæ, & omnia attributa, eo ipso esset insufficientis ad beatificandum: demum existimo esse impossibilem visionem Dei, quæ formaliter non videat Personas, & omnia attributa, vt iam patebit, proponendo fundamentum nostræ conclusionis.

13. Probatur igitur conclusio. Nam prima veritas infinite intelligibilis, quæ est vltimus finis intellectus, habet hanc perfectionem, vt si immediatè videatur, quietet intellectum, adeoque repugnat, vt intellectus videns Deum remaneat inquietus; sed intellectus videns essentiam, non visis formaliter, & distinctè omnibus Personis, & attributis, remaneret inquietus; ergo &c. Probatur maior: nam omnis visio, qua prima veritas videtur immediatè per se ipsam, est altioris ordinis, & incomparabiliter perfectior quacunque cognitione, qua cognoscatur per creaturas; sed aliqua cognitio, qua Deus cognoscitur per creaturas, nimirum illa, in qua consisteret beatitudo naturalis, posset quietare intellectum; ergo à fortiori omnis visio, qua Deus videtur immediatè, potest quietare intellectum. Probatur iam minor primi argumenti. Nam intellectus, visâ essentia diuina, si non videat, quis sit is, cuius essentiam videt, non quietatur; sed non visis Personis, non videret, quis sit is, cuius essentiam videret; sicut enim per quæstionem *quid est?* quærimus cognitionem essentiae, sic per quæstionem *quis est?* quærimus cognitionem Personæ; ergo &c. Rursus intellectus, visâ aliquo, non quietatur, nisi videat eius attributa, putà quam sapiens sit, quam bonus sit, quam potens sit &c.; ergo si intellectus ita Deum intueretur, vt non videret Deum esse æternum, immensum, omnipotentem &c. non quietaretur.

14. Dices primò. Possumus immediatè videre albedinem ex. gr. absque eo quod discernamus illam esse albedinem; ergo possumus immediatè videre Deum, absque eo quod discernamus illum esse trinum in Personis, omnipotentem, immensum &c.

15. Respondeo primò argumentum nimis probare. Nam sequeretur posse intellectum etiam connaturaliter videre Deum, absque eo quod discerneret, vtrum is, quem videt, sit Deus, vel creatura, sapiens, vel insipiens, eo pacto, quo connaturaliter possumus videre albedinem, non discernendo, vtrum sit albedo, vel nigredo; sed hoc est absurdum, licet

ab

ab Arriaga concedatur: nam talis visio imperfectius cognosceret Deum, quam cognitio abstractiua etiam purè naturalis, qua Philosophi euidenter cognouerunt Deum dari, & esse infinitum, æternum; ergo &c. Confirmatur: nam visio Dei reddit impeccabilem, & necessitat ad Deum amandum; sed talis visio, qua quis ita Deum videret, vt non discerneret, vtrum is, quem videt, sit Deus, vel creatura, non redderet impeccabilem, nec necessitaret ad amandum Deum; ergo &c.

16. Respondeo secundò directè, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ideo albedo potest ita videri, vt non discernatur, vtrum sit albedo, vel alius color, quia est visibile imperfectum non habens omnem visibilitatem; sed Deus est prima veritas continens omnes veritates, & infinitè dissimilis omnibus alijs entibus; ergo non potest immediatè videri, ita vt non discernatur ab omnibus alijs entibus, & quietet intellectum.

17. Dices secundò: si Deus non posset videri, absque eo quod formaliter, & explicitè viderentur omnia attributa, non posset videri, absque eo quod formaliter, & explicitè viderentur omnia prædicata omnino identificata cum diuina essentia; sed potentia creandi quodlibet indiuiduum possibile, puta Petrum, Bucephalum &c. omnino identificatur cum diuina essentia; ergo Deus non posset videri, quin videretur formaliter vt potens creare Petrum, Bucephalum, & quodlibet indiuiduum possibile, adeoque non posset videri, quin distinctè cognoscerentur omnia, & infinita indiuidua, quod repugnat doctrinæ traditæ quæst. 35. num. 6. 7.

18. Respondeo, negando sequelam. Vt Deus videatur immediatè, necesse est, & sufficit, vt videantur explicitè illa prædicata, quibus visis, intellectus quietatur, & quibus non visis, remanet inquietus; sed intellectus si non videat, an Deus sit omnipotens, æternus, &c. non quietatur, viso autem, quod Deus est omnipotens, etiam si non videat formaliter, & explicitè Deum posse creare has numero muscas, quietatur; ergo non est necesse, vt videns Deum videat formaliter Deum posse creare has numero creaturas. Prædicata Dei, quibus non visis, intellectus non quietatur, vocantur prædicata primaria: prædicata, quibus non visis, intellectus quietatur, vocantur prædicata secundaria.

19. Sed oppones: cum prædicata secundaria non minus, quam primaria sint de essentia Dei, prout est in se, quare intellectus non visis primarijs, non quietatur, at; non visis secundarijs, quietatur?

20. Respondeo rationem esse, quia intellectui creato debetur scientia omnium in vniuersali, non autem in singulari, ideoque etiam Philosophi cum Aristotele dixerunt scientiam creatam esse de vniuersalibus; ergo intellectus creatus, habita scientia, qua in vniuersali co-

gnoscat Deum posse facere omnia, quietatur; licet non cognoscat in particulari Deum posse facere istas numero muscas: at non habita scientia, qua cognoscat Deum esse omnipotentem, & posse facere omnia in vniuersali, non quietatur. Videri potest Sanctus Thomas hac quæst. 12. ar. 8. ad 4.

21. Addo probabile esse, quod licet videns Deum non cognoscat formaliter, & explicitè potentiam faciendi quodlibet possibile in particulari, tamen cognoscat virtualiter, ita vt proposita qualibet creatura, cognoscat illam esse possibilem, ac Deum posse illam creare. Ratio est, quia videns Deum potest euidenter discernere Deum à quolibet, quod non est Deus; sed ens non potens creare istam formicam e.g. non est Deus; ergo videns Deum, proposita quæstione, vtrum Deus possit creare istam formicam, euidenter videt, quod Deus non est impotens creare, sed est potens creare quamlibet formicam. Maior probatur: nam videns Deum, qui est summa veritas, & ens infinitum, non potest illum non discernere, à quolibet ente finito, ac proinde Deo infinitè dissimili; sed quodlibet, quod non est Deus, est ens finitum, & infinitè dissimile Deo; ergo &c.

22. Oppones: potest aliquis videns ens finitum, puta Cælum, non discernere illud à Deo, eo pacto, quo Gentiles putantes Cælum esse Deum, non discernunt Cælum à Deo; ergo à pari potest intellectus videns Deum, qui est ens infinitum, non discernere Deum ab aliqua creatura.

23. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia sicut qui habet parallogismum potest illum non discernere à vera demonstratione, at qui habet veram demonstrationem, non potest illam non discernere, à parallogismo: & sicut somnians, vel insanus, potest putare se non somnare, & esse sanæ mentis, at qui vigilat, & est sanæ mentis, non potest dubitare, an somniet, & sit insanus; sic qui videt creaturas, quæ sunt entia fallacia, & apparentia, potest illas non discernere à Deo, qui est ipsa prima veritas, at qui videt Deum, qui est prima veritas non potest Deum non discernere à qualibet creatura.

24. Dices tertio: Deus licet sit summum bonum, potest videri, & possideri visione, & possessione purè temporali, qua habita, non quietaretur naturale desiderium, vt dicitur 1. 2. in Tractatu de Beatitudine; ergo Deus licet sit summa veritas, videri potest visione non vidente clarè, & distinctè attributa, & Personas, qua habita, non quietaretur naturalis curiositas.

25. Respondeo primò plures auctores negare antecedens, vt dicitur suo loco. Respondeo secundò, transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia spectat ad perfectionem summi boni, ac summi veri, vt possessum, & visum quietet videntem, & possidentem, dummodò sit certus de hoc,

quod semper illud videbit, & possidebit; at non spectat ad perfectionem summi boni, & veri, vt possessum, & visum reddat securum de sua æterna possessione, vel vt quietet non securum; sed si quis videret essentiam, non visis attributis, & Personis, quamvis esset securus de perpetuitate talis visionis, non quietaretur; ergo &c.

26. Dices quartò: si quis videret vnā Personam, putā Patrem, iam videret, quis Deus sit; ergo posset quietari, absque eo quod videret aliam Personam.

27. Respondeo, quod cum Personæ constituantur per relationes Paternitatis, Filiationis, & Spirationalis passiuæ, eo ipso, quod intellectus videret Deum esse Patrem, naturaliter desideraret etiam videre, quis sit Filius, & sic non quietaretur, nisi videret etiam Filium. Rursus viso Patre, & Filio, naturaliter desideraret etiam videre, vtrum sicut Deus est duæ Personæ, Pater nimirum, & Filius, sic sit solum duæ Personæ, an sit etiam aliqua alia Persona, & sic non quietaretur, nisi videret etiam Spiritum Sanctum, & cognosceret Deum esse tres solum Personas.

28. Ad 1. & 2. nego maiorem. Dictum est num 9. & 13. rationem, cur Deus non possit videri, non visis attributis, & Personis, non esse, quia attributa, & Personæ identificantur cum essentia, sed quia visio Dei debet beatificare videntem, & si Deus videretur, non visis attributis, & Personis, non beatificaret videntem: sed si Deus videretur, non viso formaliter predicato potentis creare formicam A, viso Dei nihilominus beatificaret videntem, vt explicatum est num. 20; ergo ex eo, quod viso Deo, possit non videri formaliter potentia creandi formicam A, non sequitur, viso Deo, posse non videri formaliter Personas, & attributa.

29. Ad 3. & 4. nego maiorem. Distinctio realis, vel virtualis, quæ sufficit ad hoc, vt vnum possit cum aliquo identificari, vel vniari, absque eo quod aliud identificetur, vel vniatur eidem, non eo ipso sufficit ad hoc, vt vnum possit cognosci, vel videri, altero non cognito, Patet pluribus exemplis. Visio albedinis ita distinguitur ab albedine, vt visio identificetur cum actu vitali, absque eo quod albedo identificetur cum actu vitali, & vt visio physice vniatur oculo meo, absque eo quod cum illo vniatur albedo, & tamen ego non possum reflexe experimentaliter cognoscere visionem, qua video albedinem, quin cognoscam albedinem; ergo licet essentia diuina possit identificari cum Filio, absque eo quod Paternitas identificetur cum Filio, non sequitur, quod essentia diuina possit videri, non visa Paternitate; & similiter licet Filius possit hypostatice vniari naturæ creatæ, non vniari Patri, non sequitur, quod Filius possit videri, non viso Patre, adeoque argumentum non concludit. Ratio est, quia cum vnum habet essentialē connexionem cum alio distincto,

non potest clarè cognosci, non cognito illo alio, ideoque vt docet Aristoteles in Prædicamentis, cap. de Relatiuis, Relatiua licet distinguantur, sunt simul cognitione; sed essentia diuina licet aliqua distinctione obiectiua distinguatur à Paternitate, tamen habet essentialē connexionem cum Paternitate, & cum alijs Personalitatibus, cum sit radix virtualis Personalitatum; ergo non potest videri, non visis Personalitatibus. Confirmatur: nam argumentum est soluendum etiam ab aduersariis. Sequeretur enim, quod sicut essentia identificatur perfectissime cum Filio, & Spiritu Sancto, absque eo quod cum illis identificetur Paternitas, sic essentia posset comprehensivè videri à Filio, & Spiritu Sancto, absque eo quod ab illis videretur Paternitas; ergo sicut aduersarii negant sequelam, sic nos possumus negare similem sequelam, & asserere disparitatem, quam afferent aduersarii.

31. Ad 5. Distinguo antecedens: Pater in priori originis est beatus visione essentie, quam in illo priori non videt esse in Filio, & Spiritu Sancto pro illo priori, transeat antecedens: quam in illo priori non videt esse in Filio, & Spiritu Sancto pro posteriori, nego antecedens; & nego consequentiam. Pater in priori originis est beatus, videndo comprehensivè diuinam essentiam; sed non potest illam videre comprehensivè, nisi videat diuinam essentiam ita in priori originis esse in Patre, vt in posteriori sit etiam in Filio, & Spiritu Sancto: ergo in priori est beatus, videndo essentiam, pro posteriori esse in Filio, & Spiritu Sancto. Equiuocatio est in ly *pro priori*. Sicut enim Deus ab æterno videt mundum vt existentem non ab æterno, sed in tempore, sic Pater in priori originis videt essentiam vt existentem in Filio, & Spiritu Sancto non pro priori, sed pro posteriori originis.

32. Ad 6. distingo maiorem: essentia diuina prout aliqua distinctione obiectiua distincta à Personis est obiectum sufficiens ab beatum intellectum, si cognoscatur vtrumque, nego: si videatur certa quadam claritate, concedo: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Obiectum formale adequatum beatificans est essentia diuina, sed vt beatificet, debet videri cognitione ita clara, vt intellectus quietetur per solutionem omnium questionum, quarum solutionem, visa essentia, naturaliter scire desiderat; & quia intellectus, visa essentia, naturaliter scire desiderat, quis sit is, quem videt, essentia debet videri ita clarè, vt manifestet, quis sit, adeoque vt manifestet Personas. Si verò intellectus per possibile, vel impossibile videret essentiam, & non videret Personas, non esset beatus, non ex eo, quia præcisè non videret Personas, sed ex eo, quia videret essentiam ita imperfectè, vt in ea non videret Personas. Confirmatur: si quis ita videret Deum, vt in Deo non cognosceret creaturas tanquam terminum diuinæ omnipotentiae non bearetur, non

non quia non videret creaturas, sed quia videret Deum ita imperfectè, ut non videret Deum esse adeo omnipotentem, ut posset creare creaturas; ergo à pari. Possumus huic rei explicandæ accommodare verba illa Augustini lib. 5. Confess. cap. 8. *Qui te, & illa novit, non propter illa beatus est, sed propter te solum beatus.* Proportionaliter possumus dicere: qui videt essentiam, & non videt Personas, non ideo non est beatus, quia non videt Personas, sed quia essentiam videt ita imperfectè, ut in ea non videat Personas.

QVÆSTIO XXXVIII.

Utrum Beati possint, ac debeant in Deo videre omnes, vel aliquas creaturas possibiles?

S. Th. q. 12. art. 3.

1. Videtur vera sententia Patris Vasquez 1. par. disp. 50. per totam, & aliorum, qui docent, quod in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito non possunt cognosci creaturæ possibiles: primò quia ut Vasquez obijcit cap. 4. in ente omnino absoluto ab altero, non potest cognosci illud; sed essentia diuina est omnino absoluta à creaturis possibilibus; ergo.

2. Secundò, ut idè obijcit cap. 6. Non esset ratio, cur Beati in diuina essentia cognoscerent potius has creaturas possibiles, quam illas; ergo deberent distinctè cognoscere omnes, ac proinde infinitas creaturas possibiles, quod repugnat.

3. Confirmatur: nam qui videt omnipotentiam, qua Deus potest facere omnia possibilia, & scientiam, qua scit non solum possibilia, & existentia, sed etiam impossibilia, & non existentia, non potest in tali scientia tanquam in speculo representante omnia, non videre omnia; ideoque lib. 4. Dialog. dixit S. Gregorius: *Quid est, quod non videant, qui videntem omnia vident?* Sed beati vident diuinam omnipotentiam, & scientiam; ergo &c.

4. Respondeo cum communiori sententia, quam sequitur Suarez libro 2. de Deo, cap. 35. in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito possunt cognosci, ac de facto cognoscuntur à beatis creaturæ possibiles.

5. Probatur: nam in causa præsertim adæquata, tanquam in obiecto formali, & medio cognito potest cognosci effectus, & in ratione adæquata, & necessaria potest cognosci illud, cuius est adæquata ratio: e. g. si interpositio terræ inter Solem, & Lunam est causa, & ratio necessaria, & adæquata, ut Luna eclipsetur, in tali interpositione, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito potest cognosci eclipsis Lunæ; sed essentia diuina est adæqua-

ta, & necessaria ratio, propter quam sunt possibilia omnia, quæ de facto sunt possibilia, & sunt impossibilia, quæ de facto sunt impossibilia, ut dicitur infra, qu. 42. ergo.

6. Ad 1. distinguo maiorem. In ente omnino absoluto ab altero, ita ut impertinenter se habeat ad illud, non potest illud cognosci, concedo: in ente omnino absoluto ab altero per hoc, quod habeat esse potens existere sine quolibet alio esse distincto, non potest cognosci illud, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Diuina essentia non est ita absoluta à creaturis possibilibus, ut ad illas impertinenter se habeat, cum sit adæquata, & necessaria ratio, propter quam creaturæ sunt possibiles, sed est ens omnino absolutum, quia habet esse non connexum cum ullo alio esse creaturarum possibilium. Nam licet diuina essentia non possit esse sine possibilitate creaturarum, tamen possibilitas creaturarum non habet esse distinctum à diuina essentia, sed est ipsa diuina essentia, ut probavi disp. 47. Logica. Quia igitur diuina essentia est adæquata ratio, propter quam creaturæ sunt possibiles, in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito possunt cognosci creaturæ possibiles.

7. Ad 2. in quo assumitur, quod non esset ratio, cur beati in Deo videant potius has, quam illas creaturas, nego antecedens, ac dico, rationem esse, quia Deus ad extrinsecam operationem non ex necessitate naturæ, sed ex libera determinatione suæ voluntatis. Sicut igitur Deus licet per diuinam omnipotentiam æquè possit creare omnes creaturas possibiles, tamen per suam voluntatem debet se liberè determinare ad creandas has potius, quam illas; sic licet Deus per suam essentiam possit æquè mouere ad videndas quaslibet creaturas possibiles, tamen per suam voluntatem debet se determinare ad mouendum potius ad videndas has, quam illas creaturas. Ideo S. Bonaventura, & alij veteres scholastici dixerunt, beatos videre in Deo creaturas tanquam in speculo voluntario, quod nimirum voluntariè, & liberè representat has potius, quam illas, licet de se possit omnes representare.

8. Ad confirmationem, distinguo maiorem: qui videt comprehensiuè omnipotentiam, & scientiam Dei, non potest in ipsis non videre omnia distinctè, concedo: qui videt non comprehensiuè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quia beati non comprehendunt, neque possunt comprehendere diuinam omnipotentiam, & scientiam, in iis non vident, neque possunt videre omnia distinctè. Sanctus Gregorius solum asserit Deum, qui omnia videt, esse sufficiens medium, in quo si comprehensiuè videatur, possunt omnia distinctè videri; at non negat Deum posse ita videri non comprehensiuè, ut non omnia in ipso videantur. Confirmatur: ut enim docet Dionysius de Coelestia Hierarchia, cap. 7. Angeli inferiores purgantur

tur per superiores à nescientia; ergo Angeli inferiores licet sint beati, non sciunt omnia, alioquin nihil possent à superioribus discere, & non possent purgari ab ulla nescientia. Confirmatur rursus, nam beati non vident secreta cordium, & futura contingentia, nisi specialiter illis à Deo reuelentur.

QVAESTIO XXXIX.

Virum in diuina essentia, tanquam in medio cognito possint cognosci creatura ut existentes; & vniuersim possint cognosci veritates non necessariae, quae à Deo cognoscuntur per scientiam visionis, & mediam?

S. Th. 1. p. q. 12. a. 8.

1. **V**identur in Deo non posse cognosci vltimae veritates contingentes. Quod enim per se ipsum non est magis connexum cum vna veritate, quam cum opposita, e. gr. cum hac *Petrus peccabit*, quam cum hac, *Petrus non peccabit*, non potest esse obiectum formale adaequatum ad cognoscendam potius talem veritatem, quam oppositam; sed diuina essentia per seipsam non est magis connexa cum hac veritate *Petrus peccabit*, quam cum hac alia, *Petrus non peccabit*; ergo.

2. Respondeo cum Suario lib. 2. de Deo cap. 27. contra Vasquez 1. par. disp. 50. Possunt in diuina essentia, tanquam in obiecto formali, & in medio cognito cognosci creaturae ut existentes, & vniuersim veritates contingentes, quae à Deo cognoscuntur per scientiam visionis, & mediam. Probat: nam ut dicitur infra quaestione 43. Deus cognoscit omnes veritates contingentes in sua essentia, tanquam in adaequato obiecto formali, ac determinatio per modum virtutis, licet illas cognoscat etiam in se ipsis, tanquam in obiectis purè materialibus vltimo determinantibus ad cognoscendum per modum purae conditionis; ergo etiam beati, videndo diuinam essentiam, possunt per ipsam, tanquam per adaequatum obiectum formale, ac determinatum per modum virtutis, cognoscere veritates contingentes, cognoscendo illas etiam in se ipsis, tanquam in obiectis purè materialibus vltimo determinantibus ad cognoscendum per modum purae conditionis. Probat consequentia. Nam ideo Deus veritates etiam contingentes cognoscit in sua essentia, tanquam in adaequato obiecto formali, quia diuina essentia, cum sit veritas continens adaequatè omnia alia vera, potest determinare intellectum diuinum ad cognoscenda omnia alia vera, posita hac conditione, quod sint vera: e. gr. potest determinare intellectum diuinum ad cognoscendum Petrum peccaturum, posita hac

conditione, quod Petrus sit peccaturus; sed ex eadem ratione diuina essentia est veritas potens determinare etiam intellectum creatum, ad cognoscenda omnia vera, posita hac conditione, quod sint vera; ergo &c.

3. Sed potest quari primò, quanam beati de facto videant in Verbo hoc est in essentia diuina? Porro ut benè aduertit Vasquez 1. parte disp. 50. cap. 1. num. 1. Illa, quae beati vident in diuina essentia, dicuntur videre in Verbo, non quia illa eodem pacto non videant in Patre, & Spiritu Sancto, sed quia cum Verbum procedat per intellectum, opera cognoscendi per appropriationem tribuuntur Verbo, sicut opera sanctificandi tribuuntur Spiritui Sancto, qui procedit per voluntatem.

4. Respondeo, quod beati primò vident in Verbo omnia mysteria fidei, iuxta illud Apostoli 2. ad Cor. 3. *Transformamur à claritate in claritatem*, hoc est, ut explicat Augustinus Epistola 112. à claritate fidei in gloriam contemplationis aeternae. Ratio est, quia proportionatum primum fidei est, ut beati videant in Verbo, quae obscurè crediderunt propter auctoritatem Dei reuelantis. Probabile etiam est beatos videre in Verbo totam vniuersi machinam, compositionem, & ordinem, & omnes species rerum, ex quibus mundus constat, vel quae in ipso fuerunt, aut futurae sunt pro qualibet differentia temporis. Ratio est, quia cum naturali appetitu desideremus hæc scire, congruum est, ut videantur per visionem beatam, quae satiare debet naturalem appetitum. Præterea quisque videbit in Verbo, quae ad ipsum spectant. Videri potest Suarius l. 2. de Deo c. 28.

5. Potest quari secundò, vtrum Beati præter ea, quae vident in Verbo, aliqua etiam cognoscant per speciales reuelationes?

6. Respondeo affirmatiuè cum sententia communi. Ratio est, quia ut dictum est qu. 38. num. 8. Angeli inferiores aliqua, quae ante nesciebant, discunt à superioribus, & Angeli supremi aliqua de nouo discunt à Deo; sed quae de nouo addiscunt non cognoscunt per visionem Dei; ergo quae de nouo discunt cognoscunt per distinctas reuelationes. Probat minor: nam visio Dei, quae est ipsa beatitudo, debet esse permanens; ergo beati per visionem Dei eadem semper vident; ergo quae de nouo cognoscunt, non cognoscunt per visionem in Verbo, sed per cognitionem distinctam à visione in particularibus reuelationibus.

7. Ad argumentum in contrarium, distinguo maiorem: quod per se ipsum non est connexum, nec habet totam perfectionem, & virtutem talis connexionis, non potest esse obiectum formale adaequatum ad cognoscendam potius vnam veritatem, quam oppositam, concedo: & habet per se ipsum totam perfectionem, & virtutem talis connexionis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Essentia diuina, licet per

per se ipsam non sit magis connexa cum peccato Petri, quam cum non peccato eiusdem, tamen habet totam perfectionem, & virtutem talis connexionis, ideoque potest esse adæquatum obiectum formale, & virtus determinatiua ad cognitionem, qua in diuina essentia cognoscatur Petrum peccatum, ita vt peccatum Petri, vel connexio cum peccato Petri sit determinatiuum per modum puræ conditionis. Ex opposita ratione, quia obiectum creatum non connexum cum aliqua veritate non habet totam perfectionem connexionis cum tali veritate, non potest esse obiectum adæquatum formale ad cognoscendam talem veritatem.

QVÆSTIO XL.

Proponitur Doctrina S. Thomæ de diuinis nominibus.

S. Th. tota quæst. 13.

1. **P**ostquam Sanctus Thomas quæstione 12. egit de visione, & cognitione, qua Deus à creaturis videtur in patria, & cognoscitur in via, quæstione 13. articulis 12. agit de nominibus, quibus Deus à nobis in via nominatur. Quia doctrina Sancti Thomæ, in his duodecim articulis clara est, breuiter illam proponam per varia quæstia.

2. Quæres igitur primò, vtum Deus sit à nobis nominabilis, & vtum aliquod nomen Deo conueniat?

3. Respondeo, quod Deus in hac vita potest nominari nominibus, non quidem significantibus Deum vt cognitum prout est in se, sed vt cognitum per creaturas, iuxta illud Apostoli ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Probatur, & explicatur. Vt enim docet Aristoteles 1. Perih. cap. 2. Nomina sunt signa intellectuum, seu conceptuum, conceptus autem sunt similitudines rerum, ac proinde nomina significant res, vt cognitæ, & expressas per nostros conceptus; sed vt dictum est quæst. 23. in hac vita non possumus Deum cognoscere per essentiam, seu prout est in se, sed solum per creaturas; ergo possumus per varia nomina Deum significare, non quidem vt cognitum prout est in se, sed vt cognitum per creaturas, prout habet rationem principij, & prout continet perfectiones creaturarum modo quodam excellentiori, & seclusis imperfectionibus. Diuerso igitur modo hoc nomen *Deus* significat Deum, ac hoc nomen *homo* significat hominem. Nam hoc nomen *homo* significat hominem vt cognitum prout est in se. Vnusquisque enim, reflectens supra se ipsum cognoscit immediate suam essentiam, ac se esse animal rationale. At nomen *Deus* significat Deum, non quidem

vt cognitum prout est in se, sed vt cognitum per creaturas. Potest etiam Deus modo explicato vocari alijs nominibus, puta nomine omnipotentis iuxta illud Exodi 15. *Quasi vir pugnator, omnipotens nomen eius &c.*

4. Inferitur, in quo sensu Dionysius cap. 1. de Diuinis nominibus dicat, quod *neque nomen eius est, neque opinio*. Dicendum cum S. Thomæ in responsione ad primum, quod Dionysius solum negat Deum habere nomen perfecte significans, quid Deus sit; siquidem Deus sicut non potest perfecte cognosci, prout est in se, sic non potest perfecte nominari, ideoque dicitur esse ineffabilis, & esse supra nomen, & supra cognitionem. At non negat, quod Deus sicut potest imperfecte cognosci prout elucet in creaturis, sic potest imperfecte nominari.

5. Quæritur secundo, vtum, & quo pacto Deus possit nominari, & significari tum nominibus concretis, qualia sunt *Deus*, *Sapiens*, *Bonus*, tum nominibus abstractis, qualia sunt *Deitas*, *Sapientia*, *Bonitas*?

6. Respondeo ex Sancto Thomæ in resp. ad secundum, quod Deus debet nominari tum nominibus concretis, tum nominibus abstractis. Ratio est, quia nomina concreta sunt instituta ad significanda entia completa, & per se subsistentia; nomina abstracta sunt instituta ad significandas formas etiam simplices; e. g. nomen *homo* est impositum ad significandum hominem, qui est ens completum, & per se subsistens; nomen *Anima rationalis* est impositum ad significandam animam rationalem, quæ est forma simplex; sed Deus est ens summè completum, & summè simplex; ergo conuenienter nominatur, tum nominibus concretis, quibus dicitur esse Deus, esse Sapiens, Bonus, ad significandum, quod est ens summè completum, & per se subsistens; tum nominibus abstractis, quibus dicitur esse ipsa Deitas, ipsa sapientia, ipsa bonitas, ad significandum, quod est ens summè simplex.

7. Addit S. Thomas, quod tum nomina concreta, tum nomina abstracta ita Deum significant, vt quo ad modum significandi deficient à modo, quo Deus est. Ratio est, quia nos primò cognoscimus, & nominamus entia materialia, & ex ijs affurgimus ad cognoscendam, & nominandam entia immaterialia, ideoque entia immaterialia cognoscimus, & nominamus ad modum materialium; sed in materialibus entia completa, & subsistentia non sunt simplicia, sed composita; e. gr. Homo est ens completum, sed compositum; formæ simplices non sunt completæ, ac per se non subsistunt, & non tam sunt, quam ijs aliud est; e. gr. albedo non tam est, quam ea subiectum album est; ergo per nomina concreta significamus entia completa, & per se subsistentia, sed ad modum compositorum; per nomina abstracta significamus formas simplices, sed ad modum non per se subsistentium; ergo dum Deum nominamus per nomina concreta, pu-

ta per nomen Dei &c. significamus quidem Deum ut ens completum, sed ut cognitum, ad modum compositi: cum nominamus Deum per nomina abstracta, puta per nomen summæ Sapientiæ, summæ Bonitatis, significamus quidem Deum ut formam simplicem, sed ad modum non per se subsistentis; ergo tum cum significamus Deum per nomina concreta, tum cum significamus Deum per nomina abstracta, modus significandi deficit à modo essendi diuino.

8. Quæritur tertio, utrum, & quo pacto de Deo dicantur tum nomina, quæ significant substantiam cum qualitate, tum verba, & participia, quæ significant cum tempore, tum pronomina, quæ significant cum demonstratione, vel cum relatione ad hæc, cum Deus neque sit capax qualitatis, neque temporis, neque possit à nobis demonstrari.

9. Respondeo ex S. Thoma in responsione ad tertium, quod nomina dicuntur significare substantiam cum qualitate, in quantum significant suppositum cum natura, vel forma determinata, in qua subsistit: e.g. hoc nomen *homo*, quia significat suppositum subsistens in natura humana, dicitur significare substantiam cum qualitate: interroganti enim *qualis substantia est?* respondetur *est homo*: sapiens etiam dicitur significare substantiam cum qualitate, quia significat suppositum cum forma sapientiæ: ideo qualitas hoc loco sumitur prout abstrahit à qualitate substantiali, vel accidentali; sed Deus est suppositum subsistens in natura diuina, & in attributis, tanquam in formis determinatis, puta in sapientia, æternitate &c.; ergo de Deo dici possunt nomina, puta nomen Deus, nomen sapientis &c. licet ex modo significandi deficiant à modo essendi diuino, ut explicatum est num. 2. Verba, & participia significant cum tempore præsentis, præteriti, vel futuro; sed Deus existit per æternitatem, quæ includit omnia tempora: ergo possumus Deum significare per Verba, & participia, licet modus significandi deficiat à modo essendi diuinæ æternitatis: nam æternitatem semper stantem significamus ad modum temporis fluentis. Possumus igitur de Deo dicere, quod fuit, est, & erit, ad significandum, quod per suam æternitatem simplicem, & semper stantem coexistit tempori composito, & semper fluenti. Pronomina demonstratiua non solum significant id, quod demonstratur sensu, sed etiam id, quod demonstratur intellectu; sed Deus dum intelligitur, demonstratur intellectu: ergo possumus Deum significare pronomine demonstratiuis, dicendo *Hic Deus &c.* & possumus Deo applicare etiam relatiua, puta *qui* referendo ad nomen, vel pronomen, quo Deus sit ante nominatus.

10. Quæritur 4. utrum nomina, quæ dicuntur de Deo negatiue, vel relatiue, significant diuinam substantiam, & utrum de Deo dicantur substantialiter?

11. Respondeo negatiue cum S. Thoma

art. 2. Ratio est, quia nomina negatiua, puta nomen increati non significant, quid Deus sit, sed quid Deus non sit, nimirum quod Deus non est creatus: nomina relatiua, puta nomen creatoris significant, quod Deus habet relationem ad creaturas, vel potius, quod creatura habet relationem dependentiæ à Deo: sed diuina substantia non consistit in negatione, neque in relatione existente in creatura; ergo nomina, quæ dicuntur de Deo negatiue, vel relatiue ad creaturas, non significant diuinam substantiam, ac proinde non dicuntur de Deo substantialiter.

12. Quæritur 5. utrum nomina, quæ absolute, & affirmatiue de Deo dicuntur, puta nomen boni, nomen sapientis &c. significant diuinam substantiam, ac de Deo dicantur substantialiter?

13. Respondeo Rabbi Moysen, & quosdam alios docuisse, quod etiam hæc nomina, licet affirmatiue dicantur de Deo, tamen inuenta sunt potius ad aliquid à Deo remouendum, quam ad aliquid ponendum in Deo, ideoque asserunt, quod cum dicimus Deum esse viuentem, significamus Deum non ita se habere, sicut res inanimata: cum dicimus Deum esse sapientem, significamus Deum non ita se habere, sicut res insensata. Alij dixerunt hæc nomina significare, quod Deus habeat ad creaturas habitudinem causæ, puta, quod cum dicimus Deum esse bonum, significamus Deum esse causam bonitatis in creaturis; cum dicimus Deum esse viuentem, significamus Deum esse causam vitæ in creaturis.

14. Reijcitur uterque modus dicendi ex tribus. Primo enim iuxta illos non posset assignari ratio, cur aliqua nomina affirmantur de Deo, alia non, puta cur Deus dicatur esse sapiens, viuens, bonus, & non dicatur esse corpus. Per ipsos enim cum dicitur Deus esse viuens, significatur, quod Deus non se habet sicut inanimata, & est causa vitæ in creaturis; sed etiam cum dicitur Deus esse corpus, poterit significari, quod Deus non est ens in potentia, sicut materia prima, & est causa corporum: ergo. Secundo sequitur, quod sicut sanum primum dicitur de animali, quod habet sanitatem in se, posterius dicitur de medicina, in quantum est causa sanitatis, sic nomina viuentis, sapientis &c. primum dicuntur de creaturis, quæ habent vitam, & sapientiam in se, posterius dicuntur de Deo, ad significandum, quod Deus est causa vitæ, & sapientiæ in creaturis. Tertio reijcitur: nam loquentes, dum dicunt Deum esse viuentem, sapientem &c. non intendunt significare idem, ac cum dicunt Deum esse causam vitæ, & sapientiæ, ac non se habere sicut entia inanimata, & insensata.

15. Dicendum igitur, quod hæc, & alia nomina, quæ dicuntur de Deo absolute, & affirmatiue, significant diuinam substantiam, ac dicuntur de Deo substantialiter, sed ita, ut

ex modo significandi deficient à modo, quo res significata est in Deo: Probatur, & explicatur: nam diuinas perfectiones significamus vt cognitæ per creaturas: sed diuine perfectiones sapientiæ, bonitatis &c. cognoscuntur per creaturas deficienter, & imperfectè: ergo significamus perfectiones diuinas deficienter, & imperfectè; sed in Deo existunt perfectè, ac diuerso modo, ac existant in creaturis, & per creaturas cognoscantur à nobis: ex.gr. sapientia in nobis existit modo quodam limitato, & finito, in Deo existit modo quodam illimitato, & altiori; ergo &c. Cum ergo dicimus *Deus est viuens*, non significamus, quod Deus est causa vitæ, & non se habet sicut inanimata, sed significamus, quod id, quod in creaturis dicimus vitam, in Deo præexistit modo quodam altiori &c.

16. Inferitur primo, quod Deus non est bonus, inquantum causat bonitatem, sed potius quia est bonus, ideo causat bonitatem, iuxta illud Augustini lib. 1. de Doctrina Christiana, cap. 32. *Inquantum bonus est, sumus.*

17. Inferitur secundo, in quo sensu Damascenus lib. 1. de fide, cap. 32. dicat. *Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, vel habitudinem quandam, aut aliquid eorum, quæ naturam assequuntur, aut operationem.* Dicendum cum Sancto Thoma art. 1. in responsione ad primum, quod Damascenus dicit nomina non significare *quid est Deus*, quia non significant perfectè diuinam substantiam, sed non negat, quod significant illam imperfectè, sicut imperfectè cognoscitur per creaturas.

18. Inferitur tertio, in quo sensu Dionysius cap. 1. de diuinis nominibus dicat: *Omnium Sanctorum Theologorum hymnum inuenies ad beatos Hierarchie processus manifestare, & laudatue Dei nominationes diuidentem.* Dicendum cum S. Thoma in responsione ad 2. quod Dionysius dicit quidè omnia nomina diuina deriuari à processibus creaturarum ad extra, sed non dicit imposita esse ad significandos processus creaturarum ad extra, cum multa sint imposita ad significandas illas diuinas perfectiones, à quibus procedunt perfectiones creaturarum. Explicatur. Sæpè aliud est id, à quo nomen deriuatur aliud est id, ad quod significandum nomen est impositum: ex.gr. nomen lapidis deriuatur ex eo, quod lædat pedem, sed non est impositum ad significandam læsionem pedis, sed ad significandam substantiam lapidis. Proportionaliter nomen sapientis deriuatur à sapientia creata, quæ procedit à Deo, sed cum dicitur de Deo, non significatur, quod Deus est causa sapientiæ creatæ, sed significatur, quod sapientia præexistit in Deo modo quodam altiori, & eminentiori, quam existat in creaturis.

18. Quæritur sextò, vtrum aliqua nomina propriè dicantur de Deo?

19. Respondeo cum S. Thoma art. 3. quod aliqua nomina, puta nomen viuentis, sapien-

tis, boni &c. quoad rem significatam propriè competunt Deo, quoad modum significandi non propriè competunt Deo. Probatur, & explicatur. Nam perfectiones sapientiæ, vitæ, bonitatis &c. sunt in Deo propriè, ac modo perfectiori, & altiori, quam in creaturis, ac prius sunt in Deo, quam in creaturis; ergo sapientia, vita, bonitas &c. quoad res significatas propriè competunt Deo: at tales perfectiones cognoscimus, & significamus imperfectè, ac modo quodam proportionato modo illi, quo existunt in creaturis, per quas tales perfectiones cognoscimus; ergo modus cognoscendi tales perfectiones est proprius creaturarum, ac deficiens à modo, quo Deus deberet cognosci, & significari, & quo de facto à beatis cognoscitur per suam essentiam. Ideo Ambrosius lib. 2. de fide ad Gratianum initio Prologi, docet aliqua nomina de Deo dici propriè, aliqua metaphoricè, dicens: *sunt quedam nomina, quæ euidenter proprietatem diuinitatis ostendunt, & quedam, quæ perspicuam diuine maiestatis exprimunt veritatem; alia verò sunt, quæ translatiue per similitudinem de Deo dicuntur.*

20. Quæres 7. quare cum omnia nomina, quæ dicuntur de Deo, deriuantur à creaturis, quedam dicantur metaphoricè, quedam propriè.

21. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad primum, quod quedam nomina, quæ ita deriuantur à perfectionibus creaturarum, vt sint imposita ad significandum ipsum etiam modum imperfectum, quo tales perfectiones existunt in creaturis, solum metaphoricè tribuuntur Deo: illa verò, quæ licet deriuantur à perfectionibus creaturarum, sunt imposita, ad significandas solum tales perfectiones, abstrahendo à modo imperfecto, quo in creaturis existunt, & ab imperfectionibus, quibus sunt mixta, propriè tribuuntur Deo: ex.gr. Deus solum metaphoricè dicitur lapis, leo, ignis consumens, quia ista nomina sunt imposita ad significandas perfectiones lapidis, leonis, ignis, prout contractas ad imperfectionem, & materialitatem ignis &c. At Deus propriè dicitur sapiens, bonus, viuens, quia talia nomina sunt imposita ad significandam sapientiam, vitam, bonitatem &c. secundum se, abstrahendo ab imperfectionibus, quibus in creaturis sunt admixta. Proportionaliter nomina, quæ propriè dicuntur de Deo, ex parte rei significatæ abstrahunt à tempore, & ab alijs imperfectionibus corporum, licet non abstrahant ex parte modi significandi, vt docet S. Thomas in resp. ad tertium.

22. Quæritur 8. in quo sensu Dionysius cap. 2. de celesti Hierarchia dicat, nomina boni, sapientis &c. verius à Deo remoueri, ac de Deo negari, quam de Deo prædicari, & affirmari?

23. Respondeo ex S. Thoma ad secundum, quod Dionysius non negat Deum verè, & propriè esse sapientem, bonum &c. sed solum asserit, quod quia Deus est sapiens excellentio-

ri modo, quam à nobis cognoscatur, ut minus imperfectè Deum cognoscamus, ac non incimus, debemus hoc exprimere, dicendo, Deus est quidem sapiens, sed non eo modo, quo cognoscitur à me, sed modo quodam infinitè altiori, & excellentiori, quam à me possit exprimi. Ideo ibidem dicit, quod Deus est suprà omnem substantiam, & vitam, quia excedit modum, quo nos cognoscimus, & nominamus substantiam, & vitam.

24. Queritur 9. vtrum omnia nomina Dei sint synonyma?

25. Respondeo negatiuè cum S. Thoma art. 4. Ratio est, quia ad hoc, ut plura nomina sint synonyma, non sufficit, ut significant eandem rem, sed debent illam significare sub eadem ratione, hoc est sub conceptu omnino simili, eo pacto, quo *gladius, & ensis* sunt nomina synonyma, quia significant eandem rem, sub eodem conceptu: sed plura nomina, quæ Deo tribuuntur, licet significant eandem rem, tamen significant illam sub diuersis rationibus, & sub dissimilibus conceptibus; ergo &c. Probatur minor: nam perfectiones diuinas cognoscimus ex perfectionibus creaturarum, ideoque formamus de ipsis conceptus per rationes dissimiles, prout sunt dissimiles perfectiones creaturarum, ex quibus illas cognoscimus: ex. gr. licet diuina sapientia, & diuina bonitas, ac diuina essentia in Deo sint omnino idem, tamen quia essentia, bonitas, & sapientia in creatis distinguuntur, conceptus, quem formamus de diuina essentia per essentiam creatam, est dissimilis conceptui, quem formamus de diuina bonitate per bonitatem creatam, & conceptui, quem formamus de diuina sapientia per sapientiam creatam: ergo licet nomen entis, sapientis, & boni, in quantum de Deo dicuntur, significant eandem rem, tamen illam significant sub diuersis rationibus, & conceptibus, ac proinde non sunt synonyma. Multo minus sunt synonyma nomina, quæ significant de Deo negationes rerum diuersarum, & diuersas relationes. Quia verò Deus per singulos conceptus, & rationes significatur imperfectè, & per singula nomina significatur imperfectè, non est inutile, quod exprimatur per plures conceptus, & per plura nomina, quia minus imperfectè concipitur, & significatur pluribus conceptibus, & nominibus, quam vno tantum, ut docet S. Thomas in resp. ad 2. & sicut Deus multipliciter representatur per plures creaturas, sic intellectus per species plurium creaturarum multipliciter Deum cognoscit. Ideo Hierem. 32. Deus significatur pluribus nominibus, dum dicitur: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

26. Queritur 10. vtrum ea, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicantur de ipsis vniuocè?

27. Respondeo cum S. Thoma art. 5. repugnare, ut aliquid prædicetur vniuocè de Deo, & creaturis. Ratio est, quia ut aliquod no-

men prædicetur vniuocè de pluribus, debet de illis prædicari secundum eandem rationem, seu conceptum, & significationem nominis; sed nomina, quæ prædicantur de Deo, & creaturis, non prædicantur secundum eundem conceptum, & significationem nominis: ergo &c. Probatur minor: nam cum nomen sapiens dicitur de creatura, significatur, quod creatura est sapiens sapientia, quæ est sapientia tantum, & non est quodlibet esse, & quælibet perfectio, ac proinde quod est sapiens sapientia, quæ non excedit significationem nominis, sed quodammodo comprehenditur significatione nominis. Ac cum Deus dicitur sapiens, significatur, quod Deus est sapiens sapientia, quæ non est tantum sapientia, sed est essentia, bonitas, & est omne ens, & omnis perfectio, ac proinde excedit significationem nominis; ergo nomina de Deo, & creaturis prædicantur secundum diuersam rationem, & significationem, ac proinde non vniuocè. Cuius ratio est, quia perfectiones, quæ in creaturis sunt diuise, & limitatæ, in Deo sunt illimitatæ, & unitæ; ac proinde cum prædicantur de creaturis, prædicantur ut limitatæ, cum de Deo, prædicantur ut illimitatæ.

28. Queritur 11. vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicantur purè æquiuocè?

29. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia si nomina, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicerentur purè æquiuocè, nihil de Deo possemus ex creaturis cognoscere: ex. gr. ex eo, quod sapientia detur in creaturis, non possemus cognoscere, quod sapientia detur in Deo tanquam in causa, sic arguendo: repugnat, quod aliqua perfectio sit in effectu, quæ non præexistat in causa; sed perfectio sapientia datur in creaturis; ergo datur in Deo. Cum enim nomen sapientia omnino æquiuocè diceretur de Deo, & de creatura, dum ex eo, quod sapientia detur in creatura, argueretur, quod detur in Deo, committeretur fallacia æquiuocationis; sed quod ex creaturis cognosci non possint multæ perfectiones diuinæ est tum contra Aristotelem, qui 8. Physicorum, & 12. Metaph. ex creaturis multa demonstrat de Deo; tum contra Apostolum, qui ad Rom. 1. docet, quod inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: ergo &c.

30. Queritur 12. vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo, & de creaturis, dicantur analogicè, seu secundum proportionem?

31. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia eo ipso, quod aliquod nomen dicitur de duobus, non vniuocè, nec omnino æquiuocè, dicitur analogicè; sed nomina, quæ dicuntur de creaturis, ac de Deo, non dicuntur vniuocè, nec omnino æquiuocè; ergo dicuntur analogicè. Iam verò nomina, quæ dicuntur analogicè, seu proportionaliter, vel significant diuersam proportionem duorum, aut plurium ad vnum, eo pacto, quo sanum, in quantum, dicitur de medicina, & de vrina, significat di-

uersam

uersam proportionem ad eandem sanitatem animalis: nam cum medicina dicitur sana, significatur, quod medicina est causa sanitatis in animali: dum vrina dicitur sana, significatur, quod vrina est signum sanitatis in animali, vel significant proportionem vnus ad alterum, eo pacto, quo sanum dum dicitur de medicina, & animali, significat, quod medicina est causa sanitatis in animali. Nomina igitur, quæ dicuntur de Deo, & creaturis, significant proportionem, & ordinem Dei ad creaturas, ac significant, quod perfectiones, quæ sunt in creatura, præexistunt in Deo, sicut effectus in causa modo quodam excellentiori, & altiori. Ex gr. cum dico, quod creatura est sapiens, & Deus est sapiens, significo, quod creatura est sapiens, & quod Deus cum sit causa sapientiæ creatæ, est sapiens modo quodam excellentiori, & altiori. Porro quæ hoc pacto dicuntur, nec dicuntur vniuocè, nec omnino æquiuocè. Non dicuntur vniuocè, quia non dicuntur secundum eandem omnino rationem, & definitionem; nec dicuntur omnino æquiuocè, quia non dicuntur secundum rationem, & definitionem omnino diuersam, sed dicuntur modo medio, hoc est secundum rationem proportionaliter eandem, & proportionaliter diuersam, vel quia significant diuersam proportionem duorum ad vnum, eo pacto, quo sanum dum dicitur de medicina, & vrina, significat diuersam proportionem causæ, & signi ad animal sanum; vel quia significant proportionem vnus ad aliud, vt explicatum est.

32. Potest opponi primo: prædicatio æquiuoca reducitur ad vniuocam, ex gr. prædicatio æquiuoca, qua nomen canis prædicatur de latrabili, & de marino, reducitur ad prædicationem vniuocam, qua idem nomen canis prædicatur de pluribus canibus latrabilibus: alioquin si nomen canis prædicaretur æquiuocè etiam de pluribus canibus latrabilibus, procederetur in infinitum in æquiuocationibus: ergo etiam causæ æquiuocæ reducuntur ad vniuocas; sed omnes causæ reducuntur ad Deum, tanquam ad primam causam: ergo Deus est causa vniuoca effectui; sed nomina prædicantur vniuocè de effectibus, & de causa vniuoca: ergo nomina prædicantur vniuocè de Deo, tanquam de causa, & de creaturis, tanquam de effectibus.

33. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad primum, transeat antecedens, & nego consequentiam. Licet prædicationes æquiuocæ reducuntur ad vniuocas, tanquam ad priores, tamen causæ vniuocæ reducuntur ad æquiuocas, tanquam ad priores. Ratio est, quia causa vniuoca non potest esse causa totius speciei, vel generis, sed solum aliquorum indiuiduorum: ex gr. homo potest quidem causare aliquos homines, sed non potest causare totam speciem hominum, alioquin causaret etiam se ipsum; ergo causa totius speciei, vel generis debet esse non vniuoca, sed æquiuoca, eo pacto,

quo Sol est causa æquiuoca omnium animalium; ergo etiam prima causa omnium causarum debet esse æquiuoca, & incausata. Non tamen debet esse omnino æquiuoca, alioquin non assimilaret effectum sibi: ergo prima causa debet esse partim similis, partim dissimilis suis effectibus, ita vt contineat perfectiones effectuum modo altiori, & cum infinito excessu, ac proinde prima causa potest dici analogica, ac nomina, quæ dicuntur de creaturis, ac de Deo dicuntur analogicè. Sicut igitur omnia nomina vniuoca reducuntur ad vnum nomen primum entis, quod non est vniuocum, neque æquiuocum, sed analogum; sic omnes causæ vniuocæ reducuntur ad vnā primam causam, non vniuocam, neque omnino æquiuocam, sed analogicam. Deus porro dicitur Genes. i. dicens, *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*, fecit hominem ad suam similitudinem, sed imperfectam, & infinite deficientem, ac proinde similem sibi, non vniuocè, sed solum analogicè, vt docet S. Thomas in responsione ad secundum. Possumus addere ex doctrina eiusdem S. Thomæ in responsione ad tertium, quod sicut causa vniuoca, & homogenea reducitur ad primam causam analogam, & heterogeneam, hoc est alterius rationis, & generis, sic mensura homogenea, reducitur ad primam mensurā heterogeneam, ac proinde Deus est prima mensura creaturarum, non quidem homogenea, sed heterogenea. Aristoteles autem 10. Metaph. t. 4. dicens, quod mensura est homogenea mensuratis, loquitur de mensura non prima.

34. Queritur 13. vtrum nomina, quæ dicuntur de Deo metaphoricè, prius dicantur de creaturis, quam de Deo?

35. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma art. 6. ex gr. nomina *Leo*, *lapis*, *ignis* &c. prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, ideoque Dionysius cap. 1. de diuinis nominibus de talibus nominibus loquens dicit, quod Deum ex creaturis nominamus. Ratio est, quia nomina, quæ dicuntur analogicè de pluribus per respectum ad vnum, primo dicuntur de illo, & ita dicuntur de alijs, vt in eorum significatione includatur significatio nominis, in quantum dicitur de illo primo: ex gr. quia sanum dicitur de medicina, & vrina per respectum ad animal sanum, prius dicitur de animali sano, & sic dicitur de alijs, vt significatio, ac definitio sani, in quantum dicitur de animali, includatur in significatione, ac definitione sani, in quantum dicitur de medicina, & vrina. Si enim queratur, quid sit medicinam esse sanam, responderetur, medicinam esse sanam est habere virtutem efficiendi, vt animal sit sanum; si queratur, quid sit vrinam esse sanam, debet responderi, est habere virtutem indicandi animal esse sanum, ac proinde qui non prius intelligit, quid sit animal esse sanum, non potest intelligere, quid sit medicinam, vel vrinam esse sanam; sed nomina, quæ dicuntur metaphoricè de Deo, significant similitudinem,

quamdam Dei cum creaturis; ergo sicut nomen ridentis prius dicitur de homine, quam de prato, quia cum dicimus *pratum ridet*, nihil aliud significamus, quam quod pratum, dum floret, in decore ita se habet, ut homo cum ridet; sic nomina leonis, lapidis &c. prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, quia cum Deum vocamus leonem, nihil aliud significamus, quam quod Deus in suis operibus fortiter operandis similiter se habet, ac leo in suis, ac proinde significatio nominis leonis, in quantum dicitur de Deo, includit significationem eiusdem nominis, in quantum propriè dicitur de leone.

36. Quæritur 14. vtrum etiam nomina, quæ dicuntur propriè de Deo, prius dicantur de creaturis, quam de Deo?

37. Respondeo, quod si dicerentur de Deo solum causaliter, ut opinati sunt aliqui, quos reiecit num. 11. prius dicerentur de creaturis, quam de Deo, proportionaliter ac sanum, quia solum causaliter dicitur de medicina, ac significat, quod medicina causat sanitatem in animali, prius dicitur de animali, quam de medicina. Sed quia dictum est, quod non dicuntur solum causaliter, & quod cum dicitur, *Deus est sapiens, bonus &c.* significatur, quod Deus est sapiens, & bonus modo quodam excellentiori, & altiori; ideo dicendum, quod talia nomina ex parte rei significatæ prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia significant perfectiones sapientiæ, bonitatis &c. quæ prius existunt in Deo, quam in creaturis: ideoque Apostolus ad Ephes. 3. dicit, *Flecto genua ad Patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis Paternitas in Cælo, & in Terra nominatur.* At ex parte impositionis nominis prius dicuntur de creaturis, quam de Deo, quia cum prius cognoscamus creaturas, quam Deum, prius nomina imponimus creaturis, quam Deo.

38. Quæritur 15. vtrum relationes sint res naturæ, vel rationis tantum?

39. Respondeo cum S. Thoma art. 7. aliquos docuisse relationes non esse res naturæ, sed rationis tantum, ita ut entia non habeant à parte rei ullum ordinem naturalem inter se, sed solum ordinem ab intellectu, à cuius actu denominantur extrinsecè ordinatæ. Sed hoc apparet euidenter falsum, siquidem multæ res habent ad inuicem quemdam ordinem naturalem.

40. Quæritur 16. vtrum aliquæ relationes sint rationis tantum ex parte vtriusque extremi?

41. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia aliquando concipimus relationem inter duo extrema, quæ distinguuntur solum ratione nostra; ex. gr. cum dicimus duo esse idem, apprehendimus inter illa relationem identitatis; sed tunc illa extrema sunt duo solum ratione nostra, siquidem cum idem bis sumimus, vnum statuimus ut duo; ergo relatio, quam inter illa duo concipimus, datur solum ratione nostra ex parte vtriusque extremi. Ex

proportionali ratione cum dicimus genus, & speciem comparari ad inuicem, sicut superius, & inferius, relatio superioris, & inferioris ex parte vtriusque extremi datur solum ratione nostra, siquidem genus, & species solum ratione nostra inuicem distinguuntur. Cum dicimus ens esse dissimile non enti, relatio dissimilitudinis ex parte vtriusque extremi est solum rationis, cum ens, & non ens nullum habeant naturalem ordinem ad inuicem.

42. Quæritur 17. vtrum aliquæ relationes ex parte vtriusque extremi sint res naturæ, ita ut vtrumque extremum naturali ordine referatur ad aliud extremum?

43. Respondeo affirmatiuè. Nam relationes fundatæ in quantitate sunt res naturæ ex parte vtriusque extremi. Cum enim alterum extremum est maius, alterum est minus, extremum maius à parte rei est maius, extremum minus à parte rei est minus; idemque dic de duplo, & dimidio &c. Relationes etiam fundatæ in actione, & passione sunt res naturæ ex parte vtriusque extremi. Nam pater à parte rei est pater, quia filium generauit; filius à parte rei est filius, quia genitus est. Mobile etiam, & motuum habent naturalem ordinem ad inuicem.

44. Quæritur 18. vtrum aliquæ relationes ex parte vnius extremi sint res naturæ, ex parte alterius sint res rationis tantum?

45. Respondeo affirmatiuè. Nam quædam ita sunt diuersi ordinis, ut vnum naturaliter referatur ad aliud, quod non naturaliter refertur ad illud. Ex. gr. cognitio naturaliter refertur ad obiectum cognitum, & naturaliter est cognitio obiecti cogniti. At in obiecto, puta in albedine, nihil est, per quod habeat denominationem cogniti, sed denominatur extrinsecè à cognitione cognoscentis. Ratio est, quia denominatio cogniti debet haberi ab aliquo, quod sit de genere cognitionis; sed in albedine nihil est de genere cognitionis; ergo nihil est in albedine, per quod denominetur cognita, ac proinde in albedine non datur à parte rei relatio cogniti, sed in sola cognitione datur relatio cognoscentis albedinem. Relatio autem cogniti in albedine datur solum per rationem nostram. Ideò Aristoteles 5. Metaph. t. 20. dicit, quod scientia, ac scibile, sensus, & sensibile non habent mutuam relationem, sed sensibile dicitur à relatione, quæ est in sentiente. Similiter in animali quidem datur dextrum ex natura rei, quia pars dextra ex natura rei differt à sinistra: in columna autem dextrum non datur ex natura rei, sed columna dicitur dextra, vel sinistra solum ratione nostra, in quantum ponitur ad dextram, vel sinistram.

46. Quæritur 19. Vtrum Deus in tempore acquirat, ac de nouo habeat relationem realem ad creaturas?

47. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia, cum Deus sit extra ordinem rerum creaturarum, & mutabilium non potest ex tempore acquiri.

acquirere ullam realem relationem ad creaturam.

48. Quæritur 20. vtrum aliqua nomina significantia relationem Dei ad creaturas, possint de Deo dici temporaliter, ita vt dicantur de nouo, cum ante non dicerentur.

49. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia quædam nomina relatiua significant relationem rationis ex parte Dei, relationem realem ex parte creaturæ; ergo non repugnat, quod Deus de nouo acquirat aliquam denominationem per mutationem factam non in Deo, sed in creatura: ex. g. quod Deus dicatur creator per hoc, quod creatura per creationem acquisierit de nouo relationem dependentiæ à Deo.

50. Quæritur 21. vtrum non solum nomina, quæ significant directè relationem temporalem, sed etiam quæ significant directè diuinam substantiam æternam, indirectè autem relationem temporalem, possint dici de Deo temporaliter?

51. Respondeo affirmatiuè cum Sancto Thoma in resp. ad primum. Probatur, & explicatur. Nam quædam nomina relatiua sunt imposita directè ad significandas habitudines relatiuas temporales, ac indirectè solum significant perfectiones substantiales præsuppositas à talibus relationibus: e.g. Dominus, & Seruus, Pater, & Filius directè significant relationes dominij, & seruitutis, paternitatis, & filiationis; & hæc dicuntur relatiua secundum esse. Alia nomina sunt imposita ad significandas res, ad quas consequuntur habitudines, & indirectè significant habitudines consequentes: e.g. caput directè significat substantiam capitis, indirectè significat habitudinem relatiuam capitis ad id, cuius est caput, hoc est ad capitatum: nomen capitati directè significat substantiam, quæ habet caput, indirectè significat habitudinem capitati ad suum caput; & hæc vocantur relatiua secundum dici. In casu nostro nomen domini, in quantum dicitur de Deo, directè significat relationem dominij, per quam creaturæ Deo subiiciuntur, indirectè significat potestatem Dei in creaturas, quæ potestas identificatur cum diuina substantia, & essentia, ideoque est ipsa diuina substantia. Ambrosius autem dum lib. 1. de fide, cap. 1. dicit, quod nomen *Dominus* est nomen potestatis, dicit hoc, quia nomen domini significat indirectè diuinam potestatem, ac substantiam. At nomen Creatoris, & Saluatoris significat directè diuinam actionem vitalem, quæ est ipsa diuina essentia, indirectè autem habitudinem temporalem, per quam res creatæ, & saluatæ dependent ab actione diuina. Vtraque nomina in quantum significant diuinam essentiam, & substantiam æternam, non possunt de Deo dici temporaliter: at in quantum significant relationes temporales de nouo resultantes, possunt dici temporaliter. E.g. potest dici, quod cum in creatione resultauit de nouo in creatura relatio subiectionis,

& seruitutis ad Deum, Deus incepit esse de nouo dominus creaturarum; cum de nouo creatura accepit esse, & salutem dependenter ab actione, qua Deus creaturam creauit, & saluauit, Deus de nouo cepit esse creator, & saluator creaturæ.

52. Quæritur 22. vtrum, & in quo sensu Deus dicatur factus fuisse nobis Saluator, & Redemptor &c. iuxta illud Psalmi 89. *Deus refugium factus es nobis*?

53. Respondeo ex responsione ad 2. quod Deus dicitur fieri Saluator, Redemptor &c. non quia aliqua relatio, quæ verè est in Deo, sit facta, sed quia facta est aliqua relatio, quæ cum verè sit in creatura, ratione nostra concipitur vt existens in Deo.

54. Quæritur 23. quare nomina Creatoris & Saluatoris &c. quæ significant relationem ad creaturas, dicantur de Deo non ab æterno, sed temporaliter: siquidem Deus non dicitur fuisse Creator, & Redemptor ab æterno, sed solum in tempore: nomina autem scientis, diligentis, prædestinantis, licet etiam ipsa importent relationem ad creaturas, dicantur de Deo ab æterno: siquidem Deus dicitur ab æterno sciuisse, dilexisse, prædestinasse.

55. Respondeo ex S. Thoma in responsione ad 3. rationem esse, quia respectus sequentes ex operationibus immanentibus intelligendi, & volendi, quæ sunt æternæ, sunt æterni; respectus autem sequentes ex operationibus ad extra sunt solum temporales, ac tunc solum incipiunt, cum ponuntur effectus; ergo non est mirum, quod Deus dicatur ab æterno sciuisse, quæ facturus erat in tempore, ab æterno nos dilexisse, & prædestinasse: at non dicatur ab æterno, sed initio temporis creasse mundum, & in tempore nos saluasse, & redemisse.

56. Quæritur 24. vtrum Deus denominetur dominus à relatione seruitutis, quæ est realiter in creatura, an à relatione dominij, quæ est in Deo solum secundum rationem.

57. Respondeo ex S. Thoma ad 4. quod Deus in tempore denominatur dominus à relatione seruitutis, quæ est realiter in creatura, sed ita, vt ratione nostra opposita dominij relatio intelligatur simul esse in Deo. Nec est inconueniens, quod Deus dicatur relatiuè ad creaturas, non quia ipse realiter ad creaturas referatur, sed quia creatura realiter ad Deum refertur, eo pacto, quo Aristoteles 5. Metaph. 1. 20. docet scibile dici relatiuè ad scientiam, quia scientia realiter refertur ad scibile, licet scibile referatur ad scientiam, non realiter, sed solum ratione nostra.

58. Sed opponi potest primo: sicut paries denominatur albus ab albedine, sic Deus denominatur dominus à relatione dominij: ergo si relatio dominij non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, Deus non est creaturarum dominus secundum rem, sed secundum rationem tantum.

59. Respondeo ex S. Thoma ad 5. nego con-

consequentiam. Deus denominatur dominus à relatione dominij, quæ licet in Deo sit solum secundum rationem, tamen in creatura est secundum rem; ergo sicut creatura est realiter subiecta Deo, sic Deus realiter est dominus creaturæ, licet relatio dominij non sit realiter in Deo, sed in creatura. Confirmatur, & explicatur: nam licet obiectum sit scitum scientia, quæ realiter non est in obiecto, sed in sciente, tamen obiectum verè, & realiter est scitum: ergo à pari.

60. Opponi potest secundo: ex relatiuis, quæ non sunt simul natura, vnum potest esse, altero non existente, eo pacto, quo quia scientia, & scibile non sunt simul natura, scibile potest esse priusquam sit scientia, vt dicitur in Prædicamentis cap. de relatiuis; sed creator, & creatura, dominus, & seruus non sunt simul natura; ergo Deus potest esse dominus, & creator ab æterno, licet seruus, & creatura, non sint ab æterno, sed in tempore.

61. Respondeo, nego minorem, & dico, quod creator secundum denominationem, creatoris est simul natura cum creatura, & dominus secundum denominationem domini est simul natura cum seruo. Ratio est, quia illa relatiua sunt simul natura, quorū vtrumque in suo conceptu includit, vel connotat existentiam alterius; cum autem vnum tantum includit, vel connotat existentiam alterius, tunc non sunt simul natura. Scibile igitur non est simul natura cum scientia, quia cum dicitur aliquid esse scibile, non affirmatur, quod sit scientia, sed quod possit esse. At scitum est simul natura cum scientia, quia cum affirmatur, quod aliquod sit scitum, affirmatur, quod existit eius scientia: sed cum affirmatur, quod Deus est dominus, affirmatur, quod habet seruū: similiter dum dicitur, quod Deus est creator, affirmatur, quod habet creaturam; ergo Deus non potuit esse dominus, vel creator ab æterno, cum non habebat seruū, & creaturam.

62. Quæritur 25. vnde dicatur nomen Deus, Græcè Θεός?

63. Respondeo cum S. Thoma, art. 8. quod vt docet Damascenus lib. 1. de Fide cap. 12. Θεός Græcè dicitur, vel à Thein, idest curare, ac disponere vniuersa, vel ab Aithein, idest ardere (Deus enim est ignis omnem malitiam consumens,) vel à Theasthai, idest videre, quia Deus omnia videt. Deus igitur dicitur ab operatione, qua gubernat vniuersa, & omnibus prouidet. Ratio est, quia illa, quæ nobis innotescunt immediatè ex se ipsis, vt calor, frigus, albedo, nigredo &c. non solent nominari ab alijs rebus: at quæ innotescunt per alia, solent nominari nominibus desumptis ex ijs, per quæ cognoscuntur, & innotescunt: sed Deus non innotescit, neque cognoscitur per se ipsum, sed per operationem prouidendi vniuersis, & omnia gubernandi: ergo. Ideo Dionysius cap. 12. de Diuinis Nominibus dicit, quod *Deitas est, quæ omnia videt*

prouidentia, & bonitate perfecta.

64. Quæritur 26. vtrum hoc nomen Deus sit impositum ad significandam ipsam naturam, & essentiam diuinam?

65. Respondeo affirmatiuè, iuxta Ambrosium lib. 2. de Fide in Prologo, vbi dicit, quod *Deus est nomen naturæ*. Ratio est, quia sæpe aliud est id, à quo deducitur nomen, quod imponitur, aliud est id, ad quod significandum nomen imponitur, vt explicatum est num. 18. exemplo huius nominis lapis: vt plurimum autem cum aliquam rem cognoscimus per aliam, solemus illi imponere nomen deductum à re, per quam illam cognoscimus; sed Deum cognoscimus ex operatione gubernandi omnia, & vniuersis prouidendi; ergo non est mirum, quod nomen Dei desumptum, ac deductum sit ab operatione gubernandi omnia, & prouidendi vniuersis. Nihilominus nomen Dei impositum est ad significandam ipsam naturam, & essentiam Dei, prout à nobis in hac vita cognoscitur. Hinc inferitur cum S. Thoma in resp. ad 2. quod diuerso modo nomen lapidis significat naturam, & essentiam lapidis, ac nomen Dei significat naturam, & essentiam Dei. Quia enim naturam lapidis per eius effectus, & operationes cognoscimus prout est in se, ideo nomen lapidis significat naturam, & essentiam lapidis prout est in se, & in quantum explicatur per definitionem lapidis. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio, vt docet Aristoteles 4. metaph. 1. 28. E conuerso quia per effectus Dei non possumus diuinam essentiam cognoscere prout in se est, sed solum, per eminentiam, causalitatem &c. ideo nomen Dei significat naturam, & essentiam diuinam, non vt cognitam prout in se est, sed vt cognitam per excessum, causalitatem, & negationem, adeoque nomen Dei impositum est ad significandum aliquid super omnia existens, quod est principium omnium, & est remotum ab omnibus, ac præsertim ab imperfectionibus omnium rerum, creaturarum.

66. Quæritur 27. Quot modis aliquod nomen possit esse communicabile?

67. Respondeo, cum S. Thoma art. 9. quod dupliciter, propriè nimirum, & per similitudinem. Tunc nomen est communicabile propriè, quando est communicabile pluribus secundum totam significationem nominis: e.g. hoc nomen Leo est propriè communicabile pluribus leonibus, quia illis conuenit secundum totam suam significationem. Tunc est communicabile per similitudinem, cum est communicabile pluribus solum secundum aliquid inclusum in significatione nominis: e.g. nomen Leo, per similitudinem communicatur illis, qui participant aliquid leoninum, puta fortitudinem, vel audaciam &c. qui idcirco metaphoricè vocantur leones.

68. Quæritur 28. Quæ sit regula ad discernendum, quam nomina sint pluribus communicabilia propriè, & quæ sint communib.

cabilia solum per similitudinem?

69. Respondeo, quod nomina significantia formam in supposito singulari existentem, præsertim quæ per illud indiuiduatur, sunt propriè communicabilia pluribus secundum rem, vel saltem secundum rationem, & opinionem: nomina autem imposita ad significandum singulare sunt incommunicabilia, propriè, tum secundum rem, tum secundum rationem, & opinionem, ac solum sunt communicabilia per similitudinem. Probatur prima pars. Nam intellectus formam, & naturam speciei intelligit per abstractionem à singularibus; ergo non est contra conceptum naturæ specificæ, ut intelligatur in vno, vel pluribus singularibus; ergo non est contra naturam nominis significantis naturam specificam, ut communicetur pluribus singularibus re, vel ratione, & opinione: e. g. quia hoc nomen *homo* significat naturam hominum, quæ re ipsa est in pluribus singularibus, hoc nomen *homo* re ipsa potest communicari pluribus singularibus hominibus, puta Petro, Paulo &c. quia natura Solis, licet re ipsa non possit communicari pluribus singularibus (debet enim dari vnicus Sol) tamen non est contra conceptum Solis, ut intelligatur in pluribus singularibus, nomen Solis potest ratione, & opinione communicari pluribus singularibus, ac de facto pluribus singularibus illud communicant, qui existimant omnes Stellas fixas esse Soles, licet propter maximam distantiam parum lucis mittant ad nos. Probatur iam secunda pars. Nam nomina imposita ad significandum aliquod singulare, ut singulare, sunt imposita ad significandum aliquid ex suo conceptu diuisum, & distinctum à quolibet alio: ergo est contra conceptum percipientis significationem talis nominis, ut illud propriè communicet alteri: e. g. cum nomen Achillis sit impositum ad significandum illum singularem hominem, est contra conceptum percipientis significationem huius nominis, ut illud communicet alteri; ergo nomen Achillis propriè non potest communicari alteri, sed solum potest communicari per similitudinem, ita ut aliquis dicatur Achilles, quia participat similitudinem Achillis. Addit S. Thomas, quod etiam nomina significantia formas, & naturas específicas simplices per se subsistentes, & quæ proinde indiuiduantur se ipsis, possunt propriè communicari pluribus re, vel ratione, seu opinione. Ratio est, quia licet tales naturæ indiuiduantur se ipsis, tamen à nobis concipiuntur, abstrahendo à singularitatibus, seu indiuiduationibus, & ad modum naturarum compositarum, ac non per se subsistentium: ergo non est contra conceptum talium naturarum, ut intelligantur in pluribus singularibus, ac proinde nomina talium naturarum possunt communicari pluribus re, vel ratione, & opinione.

70. Quæritur 29. Vtrum hoc nomen *Deus* sit communicabile propriè pluribus Dijs?

71. Respondeo, quod non est communicabile re, si quidem re ipsa sunt impossibiles plures Dijs, sed est communicabile ratione, & opinione, quia cum significet naturam diuinam abstractam à singularibus, non est contra conceptum Dei, ut intelligantur plures Dijs. Ideo Glossa interlinearis in illa verba Pauli ad Gal. 4. *His, qui natura non sunt Dijs, seruiebatis*, dicit, *non sunt Dijs natura, sed opinione hominum*: Et Sap. 4. dicitur *incommutabile nomen lignis, & lapidibus imposuerunt*; ergo nomen Dei, quod est incommunicabile secundum rem, communicabile est, ac de facto communicatum, fuit pluribus Dijs secundum opinionem. Si autem daretur aliquod nomen impositum ad significandum Deum, non solum secundum naturam, sed etiam secundum suppositum singulare, puta ad significandum hunc numero Deum, quem colebant Iudæi, illud esset incommunicabile etiam secundum opinionem, ac tale fortasse apud Iudæos fuit nomen tetragrammaton.

72. Quæritur 30. Vtrum nomen *Deus* per similitudinem sit communicabile pluribus Dijs?

73. Respondeo affirmatiuè. Nam Dijs dicuntur, qui licet non habeant naturam diuinam, tamen participant aliquid diuinum, iuxta illud Psal. 81. *ego dixi Dijs esis*. 2. etiam Petri 1. dicitur: *Magna, & pretiosa promissa nobis donauit, ut per hæc efficiamur diuinæ consortes naturæ*, quia diuina natura nobis communicatur secundum participationem similitudinis, ut docet S. Thomas in resp. ad 1.

74. Quæritur 31. Vtrum nomen *Deus* sit proprium, vel appellatiuum?

75. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 2. quod est appellatiuum, cum habeat plurale, & significet naturam diuinam, ut in habent. Licet autem re ipsa sit incommunicabile, tamen ad nomen appellatiuum sufficit, ut sit communicabile secundum opinionem, cum nomen proprium etiam secundum opinionem debeat esse incommunicabile.

76. Quæritur 32. Vtrum nomina sapientis, boni &c. sint communicabilia propriè etiam re ipsa?

77. Respondeo affirmatiuè ex S. Thoma in resp. ad 3. Ratio est, quia hæc nomina sunt imposita ad significandas perfectiones communes re ipsa Deo, & creaturis: at nomen *Deus* est impositum ad significandam naturam Dei, quæ non potest esse re ipsa communis pluribus Dijs, cum sit desumptum ex operatione gubernandi omnia, quæ est propria Dei.

78. Quæritur 33. Vtrum hoc nomen *Deus* vniuocè dicatur de Deo secundum naturam, de Deo per participationem, ac de Deo secundum opinionem?

79. Respondeo cum S. Thoma ar. 10. quod non dicitur vniuocè, nec æquiuocè, sed analogicè. Probatur. Nam tunc nomen dicitur vniuocè, cum dicitur de pluribus secundum eandem

eandem rationem, & explicationem nominis; tunc dicitur æquiuocè, cum dicitur secundum rationem, & explicationem nominis omnino diuersam; tunc dicitur analogicè, cum dicitur de pluribus per ordinem ad vnum, ita vt nomen secundum vnā significationem acceptum ponatur in definitione eiusdem nominis, secundum alias significationes accepti, eo pacto, quo ens de substantia dictum ponitur in definitione entis, prout dicitur de accidenti; sed significatio nominis Dei, prout dicitur de Deo secundum naturam, poni debet in significatione nominis Dei, prout dicitur de Dijs secundum participationem, & opinionem; ergo &c. Probatur minor. Nam cum quæritur, quid est aliquem esse Deum per participationem, respondetur, quod est illum habere similitudinem veri Dei: cum quæritur, quid est Idolum esse Deum per opinionem Gentilium, respondetur, est Gentiles existimare Idolum esse verum Deum.

80. Debet aduerti ex doctrina S. Thomæ in responsione ad 1. 2. & 3. quod cum asseritur nomen Dei non dici vniuocè de Deo vero, & existimato, asseritur, quod cum nos Christiani nomine Dei intelligimus verum Deum, & Deum existimatum, puta aliquod Idolum, non sumimus nomen Dei vniuocè, & in eadem significatione: sicut dum nomine Cæsaris intelligimus Cæsarem, ac dum intelligimus imaginem Cæsaris, non sumimus nomen Cæsaris vniuocè, & in eadem significatione. At non asseritur, quod cum Gentiles de suis Dijs existimatis prædicant nomen Dei, dicentes e. g. *Iupiter est Deus*, non sumant nomen Dei vniuocè, & in eadem significatione, ac sumimus nos, dum dicimus *Christus est Deus*. Nam Gentilis, dum dicit, *Iupiter est Deus*, non dicit, Iouem esse Deum existimatum, sed verum, ac promittit sumit Deum vniuocè nobiscum, dum dicimus *Christus est Deus*, & ideo Gentilis falsum dicit, quia de Ioue, qui non est verus Deus, affirmat esse verum Deum. Confirmatur: nam Christianus dum dicit *Iupiter non est Deus*, sumit Deum vniuocè, & in eadem significatione, ac Gentilis dicens, *Iupiter est Deus*, alioquin non sibi contradicerent; sed Christianus in eadem significatione sumit Deum, dum affirmat *Christus est Deus*, ac dum negat, quod *Iupiter est Deus*; ergo Christianus, & Gentilis sumunt Deum in eadem significatione: uterque enim nomine Dei intelligit rem summè colendam, & venerandam: sed Christianus verè dicit Christum esse Deum, Gentilis falsò dicit Iouem esse Deum. Gentilis ergo, sicut & Christianus, potest Deum cognoscere, & apprehendere, ac nominare, non prout est in se, sed secundum rationem entis summè excellentis &c. Si verò aliquis secundum nullam rationem Deum cognosceret, illum nec nominaret, nisi forte sicut aliquando proferimus nomina, quorum significationem non percipimus.

81. Quæritur 34. vtrum hoc nomen *qui est* sit maximè proprium Dei?

81. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma art. 11. Probatur tribus rationibus. Prima, est: nomen, *qui est*, significat, quod essentia Dei est ipsum esse; sed est maximè proprium Dei, vt eius essentia sit ipsum esse, ac de nullo creaturæ essentia est, vt sit, cum creatura, possit esse, & non esse: ergo nomen *qui est* significat aliquid maximè proprium Dei, ideoque est maximè proprium Dei. Secunda ratio est, quia Deus habet esse maximè commune, maximè illimitatum, & maximè interminatum; sed nomen *qui est* significat esse maximè commune, maximè illimitatum, & interminatum; alia verò omnia vel significant aliquid minus commune, quam esse, vel si significant aliquid conuertibile cum esse, significant aliquid per modum determinati, & contrahentis esse, ideoque ex modo significandi deficiunt ab illimitatione ipsius esse diuini; ergo &c. Ideo Damascenus lib. 1. de fide cap. 12. dicit, quod *principalis omnibus, quæ de Deo dicuntur nominibus, est, qui est, quemadmodum ipse exodi 3. dans responsum Moyse in monte inquit: dic filijs Israel: Qui est misit me ad vos. Totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse, veluti pelagus substantia infinitum, & interminum*. Tertia ratio est, quia nomen *qui est* significat esse præsens; ergo maximè conuenit Deo, cui ita essentiale est esse præsens, vt in eo non sit præteritum, & futurum, vt dicit Augustinus libro 5. de Trinitate cap. 2. & libro 83. quæst. 17.

82. Quæritur 35. vtrum nomen *qui est* sit magis proprium Dei, quam nomen *Deus*, & nomen Tetragrammaton Hebræorum?

83. Respondeo ex S. Thoma in resp. ad primum, quod nomen *qui est*, quantum ad id, à quo deducitur, & imponitur, quod est ipsum esse, & quantum ad modum significandi cum omnimoda indeterminatione, & quantum ad modum consignificandi præsens, est magis proprium Dei, quam nomen *Deus*: sed nomen *Deus* est magis proprium, quantum ad rem significatam, quæ est ipsamet natura diuina, & nomen Tetragrammaton est adhuc magis proprium, cum significet ipsam diuinam substantiam incommutabilem, & vt sic liceat loqui, singularem.

84. Quæritur 36. vtrum nomen *bonum* sit principale nomen Dei?

85. Respondeo, quod nomen *bonum* est principale inter nomina, quæ significant causam: nam bonum est prima causa; at non est principale absolutè: nam cum esse præintelligatur causæ, nomen *qui est*, quod significat esse absolutè, est principalius, quam nomen *bonum*, quod significat causam. Ideo Dionysius cap. 3. de diuinis nominibus dicit, quod boni nominatio excellenter est manifestatiua omnium Dei processionum.

86. Quæritur 37. quid requiratur ad hoc, vt propositio affirmatiua sit vera?

87. Respondeo cum S. Thoma art. 12. requiri, vt prædicatum, & subiectum significant

cent idem aliquo modo secundum rem, & aliquo modo diuersum secundum rationem. Probatur tum in propositionibus, in quibus prædicatur prædicatum accidentale, tum in propositionibus, in quibus prædicatur prædicatum substantiale. Nam hæc propositio accidentalis *homo est albus* est vera per hoc, quod homo & albus sint idem subiecto, & differant ratione, seu definitione, siquidem alia est ratio, ac definitio hominis, quæ est *animal rationale* alia est ratio, ac definitio albi, quæ est *discretiuium visus*. Hæc etiam propositio essentialis, *homo est animal* est vera per hoc, quod illud ipsum, quod est homo, sit animal, ac per hoc, quod in eodem supposito sit natura sensitua, à qua dicitur animal, & natura rationalis, à qua dicitur homo, ideoque prædicatum & subiectum, hoc est *homo*, & *animal* sunt idem supposito, ac differant ratione, seu conceptu, & definitione. In propositionibus etiam identicis, puta in hac *homo est homo*, prædicatum & subiectum sunt idem re, & aliquo pacto differunt ratione, in quantum intellectus subiectum trahit ad partem suppositi, & concipit ad modum subiecti, prædicatum trahit ad partem formæ in supposito existentis, & concipit ad modum formæ, ideoque dicitur, quod subiecta se tenent materialiter, supposita formaliter; copula verò, seu compositio significat identitatem prædicati cum subiecto; ergo vniuersim propositiones affirmatiuæ sunt veræ per hoc, quod prædicatum, & subiectum sint aliquo pacto idem secundum rem, & aliquo pacto differant secundum rationem.

88. Quæritur 28. Vtrum propositiones affirmatiuæ possint verè formari de Deo?

89. Respondeo affirmatiuè. Probatur: nam ex dictis cum prædicatum, & subiectum sunt idem secundum rem, ac differant secundum rationem, & conceptum, propositiones affirmatiuæ sunt veræ; sed possunt de Deo formari propositiones affirmatiuæ, in quibus prædicatum, & subiectum sint idem secundum rem, ac differant secundum conceptum, & rationem; ergo &c. Probatur minor: nam quamuis Deus sit vna entitas simplex, tamen intellectus, quia Deum non cognoscit prout est in se, format de Deo conceptus diuersos, & nihilominus cognoscit, quod illis diuersis conceptibus concipitur vna, & eadem res: e. g. cognoscit, quod conceptui Dei, & conceptui æterni, immensi &c. substat vna, & eadem res; ergo cum dicit *Deus est æternus*, *Deus*, & *æternus* affirmantur esse idem secundum rem, licet differant secundum rationem, ac proinde illa propositio affirmatiua est vera.

90. Quæritur 39. In quo sensu Dionysius cap. 2. de celesti Hierar. dicat, quod propositiones negatiuæ de Deo sunt veræ, affirmatiuæ autem sunt incompactæ, seu inconuenientes?

91. Respondeo, quod dicit propositiones affirmatiuas de Deo esse incompactas, seu inconuenientes, quia nulla propositio affirma-

tiua habet modum significandi conuenientem Deo, siquidem significant per modum compositionis, cum Deus sit omninò simplex; negatiuæ è conuerso sunt Deo conuenientes, quia diuidunt à Deo prædicata, quæ verè à Deo sunt diuisa.

92. Quæres 40. In quo sensu dicat Boetius lib. de Trinitate, quæst. 3. art. 7. & 8. quod forma simplex subiectum esse non possit?

93. Respondeo, quod id dicit, quia forma simplex realiter non potest esse subiectum, sed non negat, quod possit à nobis concipi ad modum subiecti.

94. Dices: propositio concipiens rem aliter, ac est, est falsa; ergo si per hanc propositionem ex. g. *Deus est Sapiens*, Deus, qui non potest esse subiectum, concipitur ad modum subiecti, propositio est falsa. Respondeo distinguo maiorem: Propositio concipiens rem aliter, ac est, est falsa, si *ly aliter* se teneat ex parte rei conceptæ, concedo; si *ly aliter* se teneat solum ex parte modi concipiendi, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Si dum dico *Deus est sapiens*, conciperem, & affirmarem Deum esse subiectum sapientiæ, conciperem Deum aliter, ac est, *ly aliter* se tenente ex parte ipsius obiecti, ideoque propositio esset falsa. At quia cum dico *Deus est sapiens*, concipio quidem Deum ad modum subiecti ex parte modi concipiendi, sed non affirmo Deum esse subiectum sapientiæ, ideoque *ly aliter* non se tenet ex parte rei conceptæ, propositio est vera. Sicut enim intellectus per hoc, quod materialia concipiat immaterialiter ex parte modi concipiendi, non fallitur, sic per hoc, quod simplicia concipiat compositè ex parte modi concipiendi, non fallitur.

TRACTATUS IV.

De Scientia, & Intellectu Dei.



EXPLICATIS attributis negatiuis Dei, S. Thomas à quæst. 14. vsque ad 26. inclusiue agit de Attributis positiuis, nimirum Intellectu, & Scientia Dei, de Vita, Voluntate, Prouidentia, eiusque altissimis partibus, Prædestinatione, ac Reprobatione, ac demum de Omnipotentia, & Beatitudine Dei. De ijs ergo, quæ spectant ad intellectum, & scientiam Dei disputat à quæst. 14. vsque ad 17. inclusiue, & quæst. 14. agit de scientia Dei, quæst. 15. de Idæis, quæst. 16. & 17. de Veritate, & Falsitate. Quia verò doctrina de Idæis, ac de Veritate, & falsitate magna ex parte est Philosophica, nos illa omissa, doctrinam quæst. 14. de scientia Dei sex quæstionibus explicabimus, quarum tituli videri possunt in indice initio propositio.

R.

QVÆ.

QVÆSTIO XLI.

Virum Deus sit summè cognoscitivus, & hoc probetur ex summa immaterialitate Dei?

S. Th. q. 14. a. 1. 2. 3. 4.

1. **P**rimò videtur Deus non esse cognoscitivus. Omnis enim cognitio causatur ab objecto tanquam à patre, & à potentia tanquam à matre, ideoque cognitio intellectiva dicitur conceptus, seu partus, & est axioma receptum ex Aristotele, & S. Augustino, quod ex objecto, & potentia paritur notitia; sed Deus est adæquatè à se, adeoque nihil in Deo est causatum; ergo &c.

2. Secundò videtur non benè ex summa immaterialitate probari, Deum esse summè cognoscitivum. Probatio enim fundatur in eo, quod omne cognoscitivum est aliquo pacto immateriale, & quod est magis cognoscitivum, ideo est magis cognoscitivum, quia est magis immateriale, adeoque Deus cum sit summè immaterialis, debet esse summè cognoscitivus; sed falsum est, quod omne cognoscitivum sit aliquo pacto immateriale; nam bruta sunt cognoscitiva, & tamen nullo pacto sunt immaterialia; falsum est etiam, quod quæ sunt magis cognoscitiva, ideo sunt magis cognoscitiva, quia sunt magis immaterialia; nam omnes Angeli sunt æquè immateriales, & tamen non sunt æquè cognoscitivi; ergo &c.

3. Tertiò quod est clarius, & notius non benè probatur per obscurius, ac minus notum; sed Deum esse cognoscitivum est clarissimum, & notissimum etiam rusticis, Deum esse summè immaterialem est notum solis sapientibus, qui laborant etiam in explicando, quid sit hæc summa immaterialitas; ergo &c.

4. Respondeo, quod potest multipliciter ostendi Deum esse cognoscitivum, ac summè cognoscitivum. Primò enim ex dictis quæst. 16. & 17. Deus est prima, & adæquata ratio totius entis; ergo si Deus non esset cognoscitivus, vel actu non cognosceret totum ens esset ex aliquo non cognoscitivo, vel non cognoscente, adeoque totum ens esset insipienter, per accidens, & casu, sicut si diceretur, quod lapis, aut truncus esset prima, & adæquata ratio totius entis.

5. Promovendo hoc argumentū, infertur primò Deum esse non solum cognoscitivum, sed summè cognoscitivum, ac comprehendere se ipsum, & omnia alia. Cognitio enim totaliter penetrans omnia, quæ spectant ad rem, atque adæquans cognoscibilitatem rei, est comprehensiva rei; sed Deus totaliter penetrat omnia spectantia ad ipsum Deum, & ad entia distincta à Deo; ergo &c. Probarur

minor. Quod enim est ab aliquo cognoscente non penetrante formaliter omnia, quæ spectant ad ipsum, est per accidens, & veluti casu secundum ea, secundum quæ formaliter non cognoscitur: e.g. qui occidit hominem non advertens illum esse hominem, vel esse patrem suum, per accidens, & casu occidit hominem, & patrem suum; ergo si Deus, qui est prima, & adæquata ratio sui ipsius, non cognosceret formaliter se ipsum, & omnia alia secundum omnes rationes, Deus, & omnia alia per accidens, & veluti casu essent secundum illas rationes, secundum quas formaliter non cognoscerentur.

6. Infertur secundò Deum esse ipsam actualem cognitionem comprehensivam sui ipsius, & omnium aliorum, adeoque in Deo cognitionem non distingui à substantia cognoscente; quod non distingui à quo; potentiam cognoscitivam non distingui ab actuali cognitione. Probat. Ut enim res non sit casu, non sufficit, ut sit ex cognoscente, sed requiritur, ut sit ex actuali cognitione; e.g. ut Ilias non facta fuerit casu, non sufficit, ut facta fuerit ab Homero cognoscente, sed requiritur, ut processerit ab actuali cognitione, qua Homerus disposuit Iliadem; ergo ut res non sit casu, prima ratio non solum debuit esse cognoscent, sed debuit esse actualis cognitio, adeoque in prima ratione cognoscent, & actualis cognitio, quod, & quo, potentia cognoscitiva, & actus debent identificari. Si enim cognitio distingueretur à cognoscente, non esset ex cognitione, adeoque esset veluti casu.

7. Infertur tertiò in Deo non dari potentiam physicam, sed solum potentiam logicam cognoscendi, atque intelligendi. Probat. Nam potentia physica est potentia receptiva, vel productiva cognitionis, qua producens, vel recipiens constituitur cognoscent; potentia logica est non repugnans ad cognoscendum; sed Deus cum actu cognoscat, procul dubio habet non repugnantiam ad cognoscendum, & cum non distinguatur à sua cognitione, non habet potentiam productivam, vel receptivam cognitionis, siquidem nihil potest producere, vel recipere se ipsum; ergo &c. Eodem pacto probatur non dari in Deo potentiam formalem intellectuam superadditam essentiae, neque intellectuum radicale, neque habitum, vel actum primum intelligendi. Nomine enim potentiae formalis intelligitur potentia physica intelligendi superaddita essentiae; nomine intellectui radicalis intelligitur substantia, cui debeat potentia intellectiva superaddita; nomine habitus intelligitur facilitas intelligendi superaddita potentiae; nomine actus primi intelligitur virtus productiva intellectus, qua intelligitur; sed in Deo nihil horum formaliter datur, siquidem essentia Dei est ipsa formalis intellectio sine ulla potentia, facilitate, & actu superaddito; ergo &c. Licet hæc non dentur formaliter in Deo, tamen dantur formaliter perfectio.

etio.

ationes simpliciter simplices, per quas ad inuicem differunt in creaturis: ex gr. perfectio intellectus radicalis est, ut sit substantia intelligens: perfectio intellectus formalis est, ut sit proxima ratio intelligendi: perfectio habitus est, ut sit id, ratione cuius facile intelligitur: perfectio actus primi est, ut sit id, à quo est intellectio: sed hæc omnia prædicata formaliter continentur Deo; ergo &c.

8. Inferitur quartò Deum esse intellectum in actu puro. Intellectus enim in actu puro est, qui habet actum intelligendi sine vlla mixtione priuationis, vel potentiæ physicæ; sed Deus cum sit intellectio comprehensiuæ omnium, non habet admixtionem priuationis, vel potentiæ physicæ ad vllam perfectionem intelligendi; ergo &c.

9. Secundò probatur Deum esse summè cognoscituum. Illud enim est summè cognoscituum, quod habet vim cognoscitiuam continentem totaliter omnem vim cognoscitiuam possibilem, & adæquantem omnem cognoscibilitatem passiuam cunctarum rerum; sed Deus est talis; ergo &c. Probatur minor quo ad primam partem. Deus enim est prima, & adæquata ratio omnis virtutis cognoscitiuæ; ergo cum virtus cognoscitiua sit perfectio simpliciter simplex, continet formaliter omnem vim cognoscitiuam. Probatur secunda pars. Deus enim est adæquata, & sapientissima ratio totius cognoscibilitatis, quæ datur in rebus; sed stultum esset dare rebus cognoscibilitatem passiuam, quæ non posset adæquari ab vlla virtute cognoscitiua; ergo Deus habet vim cognoscitiuam adæquantem omnem cognoscibilitatem, adeoque comprehendit se ipsum, & omnia alia.

10. Tertio idem probatur ratione, quæ vnicè affertur à S. Thoma hic quæst. 14. art. 1. quia est maximè à priori, cum explicet radicem virtutis cognoscitiuæ, ac maioris, & minoris virtutis cognoscitiuæ. Omnes formæ eatenus sunt cognoscitiuæ, quatenus aliquo pacto sunt immateriales, vel minus materiales, & quo magis sunt immateriales, magis sunt cognoscitiuæ; sed Deus est summè immaterialis, siquidem est actus purus, nihil habens materiæ, seu potentiæ, ut ostensum est qu. 22. num. 21. ergo &c.

11. Maior probatur primò à priori. Nam cognoscencia per hoc differunt à non cognoscentibus, quod non cognoscencia ita sunt limitata ad suam formam, & ad suum esse, ut non possint habere, & recipere intentionaliter formas, & species aliarum rerum: at cognoscencia non solum habent suam formam, & suum esse, sed etiam possunt habere, & recipere intentionaliter formas, & species aliarum rerum; sed non posse habere, & recipere intentionaliter formas aliarum rerum est quædam limitatio, & coarctatio essendi; posse autem habere, & recipere formas, & species intentionales aliarum rerum est quædam amplitudo, & illimitatio essendi; ergo cogno-

scencia differunt à non cognoscentibus per amplitudinem, & limitationem essendi; ideoque Aristoteles 3. de Anima text. 37. dicit, quod anima cognoscitiua est quodammodo omnia, & sic habet esse quoddam vniuersale, & illimitatum, cum possit recipere formas intentionales omnium entium; sed formæ coarctantur, & limitantur per materiam, per immaterialitatem autem accedunt ad quandam infinitatem; ergo formæ eatenus sunt cognoscitiuæ, quatenus sunt immateriales, vel minus materiales, & quo magis sunt immateriales, eo magis sunt cognoscitiuæ.

12. Probatur secundò eadem maior inductione. Primò ex formis aliæ sunt simpliciter materiales, hoc est dependentes à materia, ac non potentes esse, nisi in materia: aliæ sunt simpliciter immateriales, hoc est independentes à materia, & existentes, vel potentes existere extrà materiam, quales sunt Angeli, & animæ rationales; sed formæ substantiales immateriales sunt magis cognoscitiuæ, quam materiales; siquidem omnes formæ immateriales sunt cognoscitiuæ, non omnes formæ materiales, sed solæ animæ brutorum sunt cognoscitiuæ, ac præterea omnes formæ immateriales sunt intellectiuæ, adeoque cognoscitiuæ omnium; animæ materiales brutorum sunt purè sensitiuæ, adeoque cognoscitiuæ non omnium, sed solum sensibilibus; ergo &c.

13. Secundò ex formis materialibus solæ animæ brutorum sunt cognoscitiuæ; sed animæ brutorum sunt minus materiales, quam formæ plantarum, elementorum, & mixtorum inanimatorum, ideoque Aristoteles 2. de Anima text. 124. docet plantas non cognoscere propter suam materialitatem; ergo &c. Probatur minor. Nam potentia ad diuisionem, in plura eiusdem rationis est quædam maxima materialitas, ideoque formæ, quæ minus habent de hac potentia, sunt minus materiales; sed inter formas materiales animæ brutorum minus habent de hac potentia; ergo. Probatur minor: nam elementa, & mixta inanimata, tum secundum materiam, tum secundum formam diuidi possunt in plura specie, perfecta, & eiusdem rationis: ex gr. ignis palmaris potest diuidi in duos ignes semipalmares perfectos in specie ignis, & eiusdem rationis, & tunc simul diuiditur materia, & forma ignis: plantæ etiam possunt tum secundum materiam, tum secundum formam diuidi in plura saltem virtualiter perfecta, & eiusdem rationis; cum enim ex planta abscinditur furculus, siue ramusculus, talis ramusculus saltem virtualiter est integra planta eiusdem rationis, ideoque plantatus euadit integra planta; at animalia non possunt hoc pacto diuidi in plura perfecta animalia eiusdem rationis; licet enim serpentes, lacertæ, & quæ vocantur insecta diuisa viuant, & sentiant secundum plures partes, tamen lacerta &c. diuidi non potest in plures lacertas perfectas, ita ut etiam cauda la-

certè abscissa sit, vel possit euadere perfecta, & integra lacerta.

14. Tertiò canis, equus, leo, & alia animalia, quæ diuisa non viuunt, sunt perfectiora, & magis cognoscitiua; sed hæc habent animas minus diuisibiles, ac proindè minus materiales; ergo ex formis materialibus illæ sunt magis cognoscitiuæ, quæ sunt minus materiales.

15. Quartò Angeli sunt magis cognoscitiui, quam anima rationalis; sed sunt etiam magis immateriales; ergo &c. Probat minor. Nam formæ, quæ semper debent esse separatæ à materia, sunt magis immateriales, quam formæ, quæ non semper debent esse separatæ à materia; sed Angeli semper debent esse separati à materia, anima rationalis primo debet poni in materia, deindè debet separari à materia; ergo &c.

16. Quintò ex ipsis Angelis illi sunt magis cognoscitiui, qui possunt cognoscere modo magis immateriali, hoc est magis indiuisibili; ergo &c. Probat antecedens: Angeli enim superiores sunt magis cognoscitiui, in quantum vna cognitione indiuisibili possunt cognoscere plura, quæ Angeli inferiores cognoscere debent pluribus cognitionibus; ergo constat inductione formas, quo magis sunt immateriales, magis esse cognoscitiuas.

17. Ad 1. distinguo maiorem: omnis cognitio, quæ non possit esse à cognoscente, & ab obiecto altiori modo, quam per causalitatem, debet causari ab obiecto, & à potentia, concedo maiorem; quæ possit esse ab obiecto, & cognoscente altiori modo, quam per causalitatem, debet causari, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut omne ens debet esse à Deo, sed non omne ens debet esse à Deo per causalitatem, sed vel per causalitatem, vel altiori modo, sic omnis cognitio debet esse à cognoscente, & ab obiecto formali, vel per causalitatem, vel altiori modo. Deus est à Deo, non per causalitatem, sed altiori modo, in quantum Deus est à se ipso; valet enim; *Deus est à se ipso; sed ipse est Deus; ergo Deus est à Deo.* Creaturæ cum non sint Deus, non possunt esse à Deo hoc pacto, sed debent esse à Deo, tanquam ab aliquo distincto, adeoque per causalitatem. Proportionaliter cognitio diuina est à cognoscente, & ab obiecto, non per causalitatem, sed altiori modo. Cognitio enim diuina cum sit ipsa Deitas, est à se; sed ipsa cognitio est cognoscens, vt ostensum est, & est obiectum formale sui ipsius, vt ostenditur quæst. 42. ergo cognitio diuina est à cognoscente, & ab obiecto formali. At cognitio creata non potest esse à cognoscere, & ab obiecto hoc pacto. Nam eo ipso, quod est creata, non est à se, sed ab alio; ergo debet esse à cognoscente, & ab obiecto formali, eo pacto, quo vnum est ab alio; sed vnum non aliter potest esse ab alio, quam per causalitatem, vel realem productio-

nem; ergo cognitio creata debet esse à cognoscente, & ab obiecto formali per causalitatem, vel realem productionem. Axioma illud, quod ab obiecto, & potentia paritur notitia, intelligendum est de sola notitia creata, & etiam aliquo modo de notitia increata, hoc est de Verbo diuino, vt explicabitur in quæstionibus de Trinitate. Vt verificetur de cognitione essentiali Dei, sumi debet abstractius, dicendo, quod ab obiecto formali, & cognoscente est cognitio.

13. Ad 2. Patet ex dictis. Explicatum est enim, quo pacto animæ brutorum sint minus materiales, quam formæ non cognoscitiuæ, & quo pacto Angeli superiores, adeoque magis cognoscitiui sint magis immateriales.

19. Ad 3. distinguo maiorem: quod est clarius, & notius ex terminis non debet probari per medium minus clarum, & notum, transeat; quod est clarius, & notius per vnum medium, non debet probari per aliud medium minus clarum, & notum altero medio, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quod non est nobis notum ex terminis potest probari per plura media, quorum vnum sit notius altero; ex gr. potest probari tum à posteriori per medium clarissimum, & facillimum, tum à priori per medium minus clarum, ac difficilius, sed causans scientiam perfectiorem, qualis est scientia à priori. In casu nostro nomine Dei intelligendo ens increatum, siue à se, non est per se notum, quod ens à se sit cognoscitium. Ex eo igitur, quod ens à se à nullo possit limitari, ostenditur, quod est illimitatum; ex eo, quod est illimitatum, ostenditur, quod habet omne esse sine vilo defectu; ex eo, quod habet omne esse sine defectu, ostenditur, quod est actus purus, nihil habens potentie, adeoque summè immaterialis; ex eo, quod est actus summè immaterialis, ostenditur, quod est summè cognoscitius.

QVAESTIO XLII.

Quæ obiecta materialia, ex quo obiecto formali, per quam speciem intelligibilem, & quo genere cognitionis, ac scientiæ Deus cognoscat?

S. Th. q. 14. a. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 14. 16.

1. Primò videtur, quod in Deo non detur scientia propriè dicta. Scientia enim propriè dicta est cognitio conclusionum causata ex cognitione principiorum per discursum; sed Deo repugnat causalitas, & discursus; ergo &c.

2. Secundò videtur, quod Deus non habeat scientiam sui ipsius. Ex Aristotele enim 3. de Anima text. 12. & 28. Intelligere, & scire est quoddam moueri, & pati; scientia consistit

sisit in quadam assimilatione cum re scita; & obiectum scitum est quadam perfectio scientis; sed Deus non potest pati, & moveri à se ipso, nec potest sibi assimilari, vel à se ipso perfici; ergo &c.

3. Tertiò si Deus intelligeret se ipsum, intelligeret se ut obiectum primum; sed omnis intellectus, & scientia distinguitur à suo obiecto primario; ergo intellectus divina distingueretur à Deo, quod est absurdum.

4. Quartò videtur, quod Deus non sciat alia à se. Nam omnis scientia specificatur, & mensuratur ab obiecto scibili; sed Deus non specificatur, neque mensuratur ab alio extrinseco, cum sit totaliter à se; ergo &c.

5. Quintò videtur, quod Deus non habeat scientiam possibilem. Deus enim non scit ea, quæ carent omni scibilitate; sed possible cum nihil sint, carent omni scibilitate, siquidem omnis scibilitas est quadam entitas; ergo &c.

6. Sextò possible sunt infinita; sed infinita non possunt comprehensivè cognosci; quod enim scientia comprehenditur, scientiæ comprehensione finitur, ut dicit S. Augustinus lib. 12. cap. 18. de Civitate Dei; ergo &c.

7. Septimò videtur, quod Deus creaturas cognoscat solum in communi, non autem in particulari, ac distinctè. Creaturas enim cognoscit solum, quatenus continentur in Deo; sed creaturæ continentur in Deo solum secundum perfectiones, non autem secundum imperfectiones; ergo Deus cognoscit creaturas solum secundum perfectiones, non autem secundum imperfectiones; sed creaturæ differunt à Deo per imperfectiones; ergo Deus non cognoscit creaturas secundum proprias rationes, per quas differunt à Deo, sed solum secundum rationes communes.

8. Octavo videtur, quod Deus non cognoscat mala. Vnumquodque enim cognoscitur per suam similitudinem existentem in cognoscente; sed in Deo nulla est similitudo cum malo quatenus malo; ergo &c.

9. Nono videtur, quod Deus non cognoscat impossibilia. Cognoscere enim impossibile est fingere; sed intellectus divinus est incapax fictionis; ergo &c.

10. Respondeo, quod cum ostenderimus Deum cognoscere omnia comprehensivè, sequitur, ut magis in particulari explicemus, quæ obiecta materialia, per quod obiectum formale, per quam speciem intelligibilem, & quo genere cognitionis cognoscat.

11. Dicendum igitur primò: Deus ut obiecta materialia intelligit se ipsum, & omnia alia, tum existentia, tum non existentia, tum possible, tum impossible, tum bona, tum mala, ac de ijs enunciat omnia, quæ verè possunt enunciar.

12. Probatur: nam ex dictis quæst. 41. num. 9. Deus sua cognitione adæquat totam cognoscibilitatem cognoscibilem; sed si non cognosceret hæc omnia, vel de ijs non enun-

ciaret omnia, quæ verè possunt enunciar, cognitio divina non adæquaret totam cognoscibilitatem cognoscibilem; ergo &c. Probatur minor: nam omnia dicta sunt cognoscibilia, enunciendo de possibilibus, quod possunt esse, & possunt habere omnia sua prædicata; de impossibilibus, quod non possunt esse; de existentibus, quod existunt; de non existentibus, quod non existunt; de bonis, & malis, quod bona sunt, & mala; ergo si Deus non cognosceret hæc omnia, vel de ijs non enunciat quidquid verè potest enunciar, non adæquaret cognoscibilitatem cognoscibilem. Ex hac conclusione sequitur Deum ita res cognoscere, ut de rebus enunciet non solum veritates necessarias, & quæ non possunt non convenire, sed etiam contingentes, & quæ possunt non convenire; ex. gr. de mundo non solum enunciat, quod est possibile, quæ est veritas necessaria, sed etiam quod existit, quæ est veritas contingens. Cognitio divina, in quantum de rebus enunciat veritates necessarias, est omnino necessaria, & vocari solet scientia simplicis intelligentiæ; in quantum enunciat veritates contingentes, non est omnino necessaria, sed aliquo pacto contingens. Quia verò Deus veritates non necessarias enunciat tum absolutè, ut cum enunciat mundum esse, tum conditionatè, ut cum enunciat, quod si Iudas auxilijs alijs fuisset præventus, non prodidisset Christum, ideo scientia non necessaria dividitur in absolutam, quæ vocatur scientia visionis, & conditionatam, quam infra ostendemus esse scientiam mediam.

43. Dicendum secundò: Deus omnia, quæ distinguuntur ab essentia divina, cognoscit ut obiecta purè materialia per suam essentiam, tanquam per adæquatum obiectum formale.

14. Probatur: nam illud cognoscitur ut obiectum formale, quod ita cognoscitur, ut sit ratio cognoscendi; illud autem, quod ita cognoscitur, ut non sit ratio cognoscendi, cognoscitur ut obiectum purè materiale; sed Deus ita cognoscit se ipsum, & omnia, ut sola divina essentia sit ratio cognoscendi; ergo &c. Probatur minor: nam cognitio, quæ Deus cognoscit seipsum, & omnia, est omnino idem cum divina essentia, ut ostensum est quæst. 41. sed essentia divina cum sit adæquatè à se, est adæquata ratio sui ipsius, nec habet ullam rationem distinctam; ergo est adæquata ratio divinæ cognitionis, adeoque quidquid à Deo distinguitur, ita cognoscitur, ut nullo pacto sit ratio divinæ cognitionis, sed sit obiectum purè materiale. Licet nullum obiectum à Deo distinctum sit ratio, cur Deus cognoscat, tamen obiectum à Deo distinctum potest esse conditio requisita ad hoc, ut Deus tale obiectum enunciet: ex. gr. existentia peccati est conditio requisita ad hoc, ut Deus affirmet dari peccatum, ut ex professo explicabitur quæst. 43. 44. & 45. in quibus agitur de scien-

scientia visionis, & media.

15. Dicendum tertio: diuina essentia est species intelligibilis, per quam Deus cognoscit omnia cognoscibilia. Probatur: nam species intelligibilis est, per quam obiectum ita constituitur intentionaliter præsens cognoscenti, ut sit ratio cognoscendi; sed per essentiam diuinam omnia cognoscibilia sunt ita Deo intentionaliter præsenta, ut diuina essentia sit adæquata ratio cognoscendi ipsa; ergo &c. Hanc conclusionem expressè tradit Sanctus Thomas hic quæst. 14. art. 2. dicens, quod intellectus diuinus ita se habet, ut neque careat specie intelligibili, neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus diuini.

16. Dicendum quarto cum Sancto Thoma eadem quæst. 14. art. 5. licet diuina essentia sit species intelligibilis omnium cognoscibilium, tamen est species propria solius Dei, aliorum est species non propria. Probatur: nam cum species representat indiuisibiliter plura obiecta, sed ita, ut ab vno obiecto propter continentiam, qua continet aliud obiectum, habeat totum esse, & totam vim representationis alterius obiecti, à quo nullo pacto habet esse, & vim representationis, est species propria solius primi obiecti, non autem secundi: ex gr. licet species representans imaginem Petri representet indiuisibiliter, & Petrum, & imaginem, tamen si habeat totum esse, & totam vim representationis Petri ab imagine Petri, propter continentiam, qua talis imago continet similitudinem Petri, est propria species solius imaginis, non autem Petri; sed diuina essentia ita est species intelligibilis Dei, & omnium aliorum cognoscibilium, ut à Deo, cum quo identificatur, habeat adæquatè esse, & totam vim representationis omnia cognoscibilia, propter continentiam, qua Deus continet omnia cognoscibilia, ab alijs autem cognoscibilibus distinctis nullo pacto habeat esse, & vim representationis; alioquin diuina essentia haberet esse, & vim representationis ab aliquo distincto, & non esset adæquatè à se ipsa; ergo &c.

17. Dicendum quinto: Deus propriè loquendo se ipsum cognoscit in se ipso, & in sua essentia, & non in alio distincto; at cognoscibilia distincta à Deo cognoscit non in se ipsis, sed in Deo, & in diuina essentia. Conclusio est S. Thomæ eadem quæst. 14. art. 5. Probatur: nam propriè loquendo tunc aliquid cognoscitur in se ipso, cum vel ipsum, vel eius species propria est ratio cognoscendi; cum, verò adæquata ratio cognoscendi non est ipsum, neque species eius propria, sed species propria alterius obiecti continentis illud aliud obiectum, tunc non cognoscitur in se ipso, sed in alio: ex gr. cum immediatè video Petrum, cognosco Petrum in se ipso, quia Petrus, & propria species Petri est ratio, ut Petrum cognoscam; at cum immediatè video imaginem Petri, cognosco Petrum, non in se

ipso, sed in imagine, quia species propria imaginis propter continentiam, qua imago continet similitudinem Petri, est ratio cognoscendi Petrum; sed Deus ita cognoscit se ipsum, ut ipse Deus, & diuina essentia, quæ ex dictis conclusionibus quarta est species propria Dei, sit adæquata ratio cognoscendi Deum; ita cognoscit alia cognoscibilia, ut neque talia cognoscibilia distincta à Deo, neque species propria ipsorum sit ratio cognoscendi ipsa, sed adæquata ratio cognoscendi sit diuina essentia, quæ est species propria solius Dei, non autem aliorum cognoscibilium; ergo &c.

18. Confirmatur ex Augustino lib. 5. de Gen. ad litt. cap. 13. ubi dicit. Porro si nouerat ea, quæ fecit, ubi nouerat, nisi apud se ipsum? & lib. 83. quæstionum, quæst. 56. dicit. Neque quicquam Deus extra se ipsum intuetur; sed hoc non potest ita intelligi, ut Deus nihil intueatur, quod sit extra Deum; ergo debet intelligi, ut Deus, quæ sunt extra Deum, non intelligat in se ipsis, sed in Deo.

19. Debet aduerti, quod non negamus Deum cognoscere alia à se secundum esse, quod habent in se ipsis, sed solum negamus, quod illa cognoscat in se ipsis, hoc est ita, ut vel ipsa, vel species propria eorum sint ratio cognoscendi. Rursus Deus cognoscit alia in se ipso, non tanquam in aliquo medio prius cognito, sed tanquam in alio simul cognito.

20. Dicendum sexto: cognitio, qua Deus cognoscit omnia, est simul scientia, intellectus, siue intelligentia, sapientia, consilium, siue prudentia, & ars, ideoque hæc nomina, in quantum tribuntur Deo, significant eandem indiuisibilem cognitionem, & essentiam Dei, prout à nobis cognitam diuersis conceptibus, seu rationibus formalibus. Quod hæc nomina conueniant Deo, patet ex Scriptura. Sapientia enim & scientiam Deo tribuit Apostolus ad Rom. 11. dicens: *O altitudo diuitiarum sapientie, & scientie Dei.* Intellectum, seu intelligentiam, & consilium, seu prudentiam Deo tribuit Iob. cap. 12. dicens: *Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, & ipse habet consilium, & intelligentiam.* Sapientia 13. Deus vocatur artifex, adeoque ipsi tribuitur ars.

21. Probatur conclusio: nam ex doctrina Aristotelis 6. Ethic. cap. 3. 4. 5. & 6. Intellectus est cognitio principiorum: scientia est cognitio conclusionum per suam causam, seu rationem: sapientia est cognitio altissimæ causæ, & aliorum per altissimam causam: prudentia, seu consilium est recta ratio, hoc est vera cognitio agibilium: ars est recta ratio, hoc est vera cognitio factibilium; sed Deus sua simplicissima cognitione cognoscit omnia principia, & omnes conclusiones per suam essentiam, tanquam per obiectum formale, quæ diuina essentia est causa, & ratio omnium conclusionum: rursus cognoscit suam essentiam, quæ est altissima causa, & omnia alia, cognos-

cognoscit per suam essentiam: cognoscit etiam verissima cognitione, quo pacto actiones possint, ac debeant honestissime fieri, quod est cognoscere omnia agibilia: cognoscit, quo pacto res possint optimè fieri in ratione artificiatorum, quod est cognoscere omnia factibilia; ergo &c.

22. Dicendum septimò: Deus cognoscit res per scientiam saltem reductivè à priori, non autem à posteriori, & ita cognoscit omnes veritates, tum logicas, tum physicas, tum mathematicas &c. ut scientia divina sit formaliter Theologia, non autem physica, vel mathematica &c.

23. Probatur: nam scientia à priori est, quæ res cognoscuntur per suam causam, seu rationem; scientia à posteriori est, quæ res cognoscuntur per aliquid, quod non est causa, vel ratio, sed potius effectus rerum; sed Deus omnia cognoscit per divinam essentiam, tanquam per obiectum formale, quæ divina essentia est prima ratio sui ipsius, & omnium aliorum; ergo &c. Rursus scientia, quæ habet pro adæquato obiecto formali Deitatem, est Theologia; sed Deus omnes veritates physicas, mathematicas &c. cognoscit per suam essentiam, tanquam per adæquatum obiectum formale; ergo &c. Scientia igitur, quæ Deus cognoscit veritates physicas, non est formaliter, sed solum eminenter physica, quia illas non cognoscit per obiectum formale physicæ, hoc est per ens naturale, seu sensibile, sed per essentiam divinam, quæ est obiectum formale Theologia. Sicut autem essentia divina continet eminenter omnia obiecta creata formalia, sic scientia divina continet eminenter omnes scientias distinctas à Theologia.

24. Dicendum octavo: cognitio, quæ Deus cognoscit se ipsum, & omnia, respectu Dei, & omnium aliorum est simul perfectissimè speculativa, & perfectissimè practica, saltem eminenter. Probatur: nam cognitio, quæ habet pro fine adæquato ipsum cognoscere, & scire, est perfectissimè speculativa; sed cognitio Dei habet pro fine adæquato ipsum cognoscere, & scire, siquidem est idem cum divina essentia, quæ habet pro fine adæquato se ipsam; ergo &c. Rursus cognitio, quæ suo obiecto est ratio totius esse, quod habet, & quod potest habere, est perfectissimè practica; sed cognitio divina ita cognoscit se ipsam, & omnia, ut sit sibi, & omnibus alijs ratio totius esse, quod habent, & quod possunt habere, siquidem est idem cum divina essentia, quæ cum sit à se, est prima ratio sui ipsius, & omnium aliorum; ergo &c. Cognitio igitur divina ita cognoscit possibilia, ut sit illis ratio possibilitatis; ita cognoscit impossibilia, ut sit illis ratio impossibilitatis, siquidem possibilia, & impossibilia sunt talia non casu, sed ex summa ratione; ita cognoscit existentia, vel non existentia, ut sit illis ratio existendi, vel non existendi.

25. Dixi tamen in conclusione cognitio-

nem divinam esse practicam saltem eminentè. Nam posset aliquis existimare ad cognitionem formaliter practicam non sufficere, ut sit obiecto ratio totius esse, quod habet, vel potest habere, sed ulterius requiri, ut sit de obiecto operabili, & ut habeat pro fine opus. Si hoc intelligatur nomine cognitionis formaliter practicæ, cognitio Dei non erit formaliter practica respectu ipsius Dei, cum Deus non sit obiectum operabile; nec erit formaliter practica respectu creaturarum, quia non habet pro fine opus, sed habet pro fine adæquato se ipsam. Erit tamen practica eminentè, quia continebit perfectionem simpliciter simplicem cognitionis practicæ, quæ consistit in hoc, ut sit obiecto ratio totius esse, quod habet, vel potest habere.

26. Dicendum nono: Deus cognoscit omnia sine vlla compositione, & sine vilo discursu. Probatur: nam compositio consistit in hoc, ut quia intellectus concipiens subiectum primò intuitu non videt omnia, quæ de subiecto possunt verè enunciari, progrediatur ad faciendos varios conceptus prædicatorum affirmabilium, & negabilium, & ad talia prædicata cum subiecto componenda per affirmationem, vel à subiecto diiudicanda per negationem: ex. gr. quia ego concipiens Petrum unico intuitu non video, quod est sapiens, iustus &c. formo varios conceptus sapientis, iusti &c. & per compositionem dico: *Petrus est sapiens, iustus &c.* per divisionem dico, *Petrus non est equus &c.* Discursus consistit in hoc, ut quia intelligens principia unico intuitu non videt omnia, quæ continentur in principijs, progrediatur per varias cognitiones ad illa inferenda ex principijs: ex. gr. quia in principijs, ac definitionibus mathematicis positis initio librorum Euclidis non videmus unico intuitu conclusiones contentas in talibus principijs, per varias cognitiones progredimur ad conclusiones paulatim inferendas ex principijs; sed Deus unico intuitu ita comprehendit suam essentiam, quæ est prima, & adæquata ratio omnium enunciabilium, ut videat omnia enunciabilia; ergo est incapax omnis compositionis, ac discursus.

27. Ad 1. nego ad scientiam propriè dictam requiri, ut sit cognitio conclusionum, causata à cognitione principiorum per discursum: requiritur enim, & sufficit, ut sit cognitio conclusionum per sua principia, & suas rationes; sed Deus ex dictis conclusionibus 2. & 4. cognoscit omnes conclusiones per divinam essentiam, quæ est primum principium, & prima ratio omnium; ergo &c.

28. Ad 2. distingo maiorem: intelligere, & scire est quoddam moveri, & pati; est quoddam assimilari, & perfici analogicè ab obiecto formali, & primario, concedo maiorem: est quoddam moveri, & pati propriè, nego maiorem: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. De ratione intellectus est, ut sit quoddam moveri, & pati, per-

perfici, assimilari analogicè, consistens in hoc, ut intelligens habeat ab obiecto formali, & primario actum, & perfectionem intelligendi, ac representandi obiectum; sed Deus à se ipso, & à sua essentia, quæ est obiectum formale primum diuinæ intellectionis, habet actum, & perfectionem intelligendi, ac representandi se ipsum; ergo analogicè mouetur, patitur, assimilatur, & perficitur à se ipso, adeoque seipsum intelligit. Ex opposita ratione cognitio creata non potest intelligere seipsum ut obiectum formale, & primum, quia cum non sit à se, sed ab alio, debet ab obiecto formali, & primario distincto habere actum, & perfectionem intelligendi. Aristoteles non dicit, quod intelligere est moueri, ac pati, sed solum, quod est quoddam moueri, & pati ad significandum, quod est quoddam moueri, ac pati solum analogicè, & improprie.

29. Ad 3. concedo maiorem, & distingo minorem: omnis intellectio, & scientia, quæ non sit à se, distinguitur à suo obiecto primario, concedo: quæ sit à se, nego: & nego consequentiam. Est de ratione intellectionis, & scientiæ, ut habeat suum esse, & suam perfectionem ab obiecto primario; sed cognitio, quæ non est à se, non potest à se habere suum esse, & perfectionem, cognitio, quæ est à se, potest, ac necessario habet à se suum esse, & perfectionem; ergo cognitio, quæ non est à se, distingui debet à suo obiecto primario, cognitio, quæ est à se, non potest distingui à suo obiecto primario, alioquin cum non possit habere suum esse ab illo distincto, si distingueretur à suo obiecto primario, non haberet suum esse, & suam perfectionem à suo obiecto primario, quod repugnat. Identitatem cognitionis diuinæ cum suo obiecto primario docuit Aristoteles 12. Metaph. text. 51. dicens. *Seipsum ergo intelligit, si est quidem quod optimum est, & est intellectionis intellectio.* Quibus verbis continetur hoc argumentum. Intellectio diuina est ipsum optimum; sed intellectio ut sit optima, debet habere optimum obiectum, primum; ergo intellectio diuina habet se ipsam pro obiecto primario, & est intellectionis intellectio. Nec dicas non posse percipi, quod intellectio primario intelligat se intelligere. Dico enim satis percipi, quod intellectio, quæ est omne esse, & omne bonum, primario intelligat hoc ipsum, quod ipsa est intellectio continens omne esse, & omne bonum.

30. Ad 4. distingo maiorem: omnis scientia specificatur, & mensuratur saltem analogicè ab obiecto formali, & primario, concedo; ab obiecto purè materiali, ac secundo, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Specificari, & mensurari est habere suum esse, suam perfectionem, & suam quantitatem virtutem ab aliquo; sed cognitio diuina habet adequatè suum esse, suam perfectionem, & suam quantitatem virtutem à di-

uina essentia, quæ est adequatum obiectum, formale, & primum ipsius; ergo specificatur, & mensuratur adequatè à diuina essentia in omni genere, non autem ab ullis obiectis extrinsecis, ut expresse docet S. Thomas hic quæst. 14. ar. 3. ad 3. dicens. *Vnde non oportet, quod ipsum intelligere diuinum, vel potius ipse Deus specificetur per aliquod extrinsecum.* Ex opposita ratione cognitio creata, cum habeat esse, ac speciem, & quantitatem perfectionis ab obiecto, & à causis distinctis, specificatur ab obiecto, & à causis distinctis.

31. Dices: cognitionem specificari ab obiecto est, quod non possit intelligi, nisi per ordinem ad tale obiectum; sed diuina cognitio obiectorum extrinsecorum, non potest intelligi, nisi per ordinem ad obiecta extrinseca; ergo &c.

32. Respondeo, distingo maiorem: cognitionem specificari ab obiecto est, quod non possit intelligi, nisi per ordinem ad obiectum, tanquam ad exemplar, concedo; tanquam ad imaginem, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Imago est, quod generatur ad imitationem alterius, ut illud representet: Exemplar est ad cuius imitationem alterum generatur. Imago per hoc, quod generetur ad imitationem exemplaris, specificatur ab exemplari; exemplar ex opposita ratione specificat imaginem. Cognitio creata, generatur ad imitationem obiecti extrinseci, & per hoc specificatur ab obiecto extrinseco, tanquam ab exemplari. Intellectio essentialis Dei non generatur ad imitationem ullius obiecti extrinseci, sed est primum exemplar, & prima idea, ad cuius imitationem sunt omnia extrinseca, ideoque non specificatur, sed specificat omnia obiecta extrinseca, & intelligitur in ordine ad obiecta extrinseca, non tanquam ad exemplaria specificantia, sed tanquam ad imagines specificatas.

33. Ad 5. distingo maiorem: quæ carent omni scibilitate tum extrinseca, tum intrinseca, non possunt sciri, concedo maiorem: quæ carent omni scibilitate intrinseca, sed non extrinseca, nego maiorem: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Possibilia licet non sint intrinsecè in se ipsis, tamen extrinsecè, & potentia sunt in diuina essentia potente illa producere, ideoque habent scibilitatem in essentia diuina. Proportionaliter impossibilia licet non habeant scibilitatem intrinsecam in se ipsis, tamen habent scibilitatem in suo opposito, hoc est in sua impossibilitate extrinseca, & in diuina essentia, quæ est ratio omnis possibilitatis, & impossibilitatis.

34. Ad 6. concedo maiorem, & distingo minorem: infinitum comprehendere non potest, cognoscendo partem post partem, concedo; cognoscendo omnia simul, nego; & nego consequentiam. Infinitum definitur ab Aristotele 3. phys. text. 63. *Cuius secundum quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere,* ideo-

QVÆSTIO XLIII.

*Verum, & quo pacto Deus ab æterno viderit
contingentia futura?*

S. Th. q. 14. ar. 13. & 14.

ideoque infinitum, sumendo partem post partem, finiri non potest. At infinitum sumendo omnia simul, potest quodammodo finiri. E. gr. si detur linea infinita, licet auferendo partem post partem, puta palmum post palmum, finiri non possit ablatis, auferendo illam totam simul, finiri potest ablatis. Proportionaliter infinita, cognoscendo partem post partem, comprehendi non possunt, & vt loquitur Augustinus, non possunt scientiæ comprehensione finiri; at cognoscendo omnia simul, possunt comprehendi, & scientiæ comprehensione finiri. Deus cognoscit infinita simul, ideoque illa comprehendit, & suæ scientiæ comprehensione quodammodo finit.

35. Ad 7. concedo maiorem, & distingo minorem; creaturæ continentur in Deo secundum solas perfectiones continentia præcisiuè se habent ad imperfectiones, nego minorem; continentia positiuè excludente imperfectiones, concedo minorem; & nego consequentiam. Deus continet creaturas secundum omnes perfectiones cum positiua exclusionem omnium imperfectionum, ideoque comprehendens hanc suam, continentiam, cognoscit creaturas secundum omnes, & singulas perfectiones vt contentas, & secundum omnes, & singulas imperfectiones vt exclusas, & sic retorquetur argumentum.

36. Ad 8. distingo maiorem: vnum quodque si non cognoscitur per similitudinem oppositi, cognoscitur per suam similitudinem existentem in cognoscente, concedo maiorem; si cognoscitur per similitudinem oppositi, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. In Deo datur similitudo solius boni, non autem mali vt mali. Quia tamen essentia diuina est similitudo exemplaris omnis boni, exclusiua à se omnis mali, ideo per essentiam diuinam, tanquam per similitudinem boni exclusiuam omnis mali cognoscuntur omnia mala secundum omnem rationem mali. In Deo igitur dantur ideæ, exemplaria, & similitudines omnis boni, sed non datur vlla idea, & similitudo mali. Idea enim est similitudo, ad cuius imitationem aliquid fit; sed omnia bona fiunt ad imitationem Dei, nulla mala fiunt ad imitationem Dei; ergo &c.

37. Ad 9. distingo maiorem: cognoscere impossibilia, assignando ipsis aliqua, quæ non conueniunt, est fingere, concedo maiorem: cognoscere impossibilia, purè affirmando, quod neque sunt, neque possunt esse, nisi per intellectum fingentem, est fingere, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Deus cognoscit impossibilia purè de ipsis enunciando, quæ possunt verè enunciari, hoc est quod neque sunt, neque possunt esse, sed solum possunt fingi, ideoque cognoscit impossibilia sine vlla fictione. At intellectus noster cognoscendo impossibilia fingit, quia cognoscit illa ad modum entium.

1. **V**idetur, quod Deus ab æterno non potuerit certo cognoscere contingentia absolutè futura, puta actus bonos, aut peccata, quæ in tempore liberè faciunt homines, aut Angeli: primò, quia intellectus diuinus ab æterno ex se erat indifferens ad præsciendum, vel quod Lucifer, & Angeli erant peccaturi, vel quod erant non peccaturi; ergo cum non esset potentia formaliter libera, non potuit seipsum determinare, sed debuit ab aliquo alio determinari ad præsciendum potius, quod erant peccaturi, quam non peccaturi; sed non potest explicari, à quo potuerit determinari; ergo &c.

2. Secundò, quod posito aliquo antecedenti, non potest non sequi, sequitur, necessariò, & non liberè; sed posita æterna, adeoque antecedenti præscientia Dei de peccatis hominum, & Angelorum, peccata hominum non possunt non sequi, alioquin falsificaretur diuina præscientia, quod implicat; ergo peccata hominum, & Angelorum fierent necessariò, & sic aufertur liberum arbitrium, & Deus necessitat ad peccandum.

3. Terriò sicut Lucifer, & Angeli mali de facto peccarunt, sic potuissent liberè non peccare; ergo sicut de facto Deus præsciuit illos peccaturos, sic potuisset præscire illos non peccaturos, adeoque potuisset habere aliam præscientiam, quam habuerit de facto; sed hoc includit quamdam mutabilitatem quoad scientiam; ergo.

4. Quarto Deus anno superiore affirmabat hunc annum non esse præsentem, neque præteritum, sed futurum; hoc anno affirmat eundem non esse præteritum, nec futurum, sed præsentem; anno sequenti affirmabit hunc eundem annum non esse amplius præsentem, neque futurum, sed præteritum; sed est impossibile, vt intellectus modo dicat aliquid esse præsens, modo dicat illud non esse amplius præsens, absque eo quod mutetur quoad cognitionem; ergo diuinus intellectus mutaretur quoad cognitionem.

5. Respondeo de fide est Deum ab æterno præsciuisse omnia futura. Sapientiæ enim 3. de diuina sapientià dicitur: *Signa, & monstrauit, antequam fiant, & euentus temporum, & seculorum scit, præterea & de futuris astimat.* Sapientiæ 19. *Præsciebat enim futura illorum.* Eccles. 23. *Deo antequam crearentur, omnia sunt cognita.* Plura alia testimonia Scripturarum, ex quibus arguunt Patres, videri possunt apud Ruiz disp. 22. de scientia Dei sect. 2. vbi etiam affert illud Tertulliani lib. 2. contra Marcionem

nem cap. 5. *Præscientia Dei tot habet testes, quot Prophetas fecit.*

6. Hæc veritas ratione etiam naturali demonstratur. Ut enim ostensum est quæst. 14. Deus habet providentiam rerum humanarum, & unicuique in vitâ futura pro meritis retribuit præmia, vel pœnas; sed non posset retribuire, nisi sciret merita uniuscuiusque; ergo scit merita, & actus liberos uniuscuiusque; sed non potest eorum scientiam de nouo acquirere; cum sit immutabilis; ergo ab æterno præsciuit merita, & actus liberos uniuscuiusque.

7. Confirmatur: nam si Deus ab æterno non præsciuisset futura, cum de nouo non posset eorum scientiam acquirere, neque illa sciret, quando fiunt, vel postquam fuerunt facta; ergo esset insipientissimus, & ita stolidus, ut neque nunc sciret quæ fiunt, & facta sunt in mundo, & quæ nos homines scimus; ergo ne Deus dicatur ita insipiens, ut nesciat præsentia, & præterita, quæ nos scimus, debet dici ita sapiens, ut præsciat futura, quæ nos nescimus. Hic modus arguendi desumptus est ex Aristotele 1. de Anima text. 80. ubi dicit: *Accedit Empedocli insipientissimum esse Deum. Solus enim Elementorum non cognoscit ipsam discordiam; idemque repetit 3. metaph. text. 15.*

8. Contra hanc veritatem, quam ex antiquis Philopis cognouerunt Tales, Plato, & Zeno cum Stoicis errauit Tullius, qui lib. 2. de Diuinatione, & lib. 2. de Natura Deorum propè finem, dixit. *Mihi quidem videtur, neque in Deum cadere, quod sciat quod futurum est. Nam si scit, certe euenit: quod si certe euenit, nullus est casus, neque fortuna:* Ideoque de Tullio dixit Augustinus lib. 5. de Ciuit. Dei, cap. 9. quod ut confirmaret liberum arbitrium, negauit præscientiam futurorum, atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos. Eundem errorem Aristoteli tribuunt plures Patres, & Scholastici. Sed Aristotelem ab hoc errore vindicat Ruiz disp. 9. de Scientia Dei, sect. 1. & disp. 23. sect. 5.

9. Difficultas est in explicando, quomodo Deus ab æterno potuerit determinari ad habendam præscientiam futurorum contingentium. Ut hoc explicetur, præmittendum est, quod cum omnes effectus creati sint contingentes respectu Dei, siquidem Deus nihil creando potuit omnes effectus creatos impedire, tamen sunt in duplici classe. In primis sunt effectus, qui ita pendent à Deo, vel solum immediatè, vel etiam mediatè per causas secundas, ut supposita voluntate Dei creandi mundum, & serie causarum secundarum, & causas secundas non impediendi, ne producant suos effectus, non possint non sequi. Tales sunt creatio mundi, & omnes effectus, qui neque mediatè, neque immediatè pendent à libero arbitrio creato. Posita enim voluntate Dei creandi mundum, & seriem causarum, cum hac voluntas sit omnipotens, & immutabilis, impossibile est, ut tempore præ-

scripto non creetur mundus, & series causarum: posita seriè causarum non liberarum, ac proinde determinatarum ad vnum, ac non indifferentium ad agendum, vel non agendum, impossibile est, ut non sequantur determinati effectus, puta motus Cœlorum: positis motibus Cœlorum ordinatissimis, non potuerunt non sequi in inferioribus vicissitudines dierum, ac noctium, æstatis, & hiemis &c. posita hac vicissitudine, non potuerunt non sequi generationes, & corruptiones; ergo à primò ad vltimum, posita voluntate Dei creandi seriem causarum, easque non impediendi, non potuerunt non sequi omnes effectus, qui non pendent immediatè, vel mediatè à libero arbitrio creato.

10. In secunda classe sunt effectus, qui posita præcisè voluntate diuina creandi mundum, & seriem causarum, easque non impediendi, sunt indifferentes ad sequendum, vel non sequendum. Tales sunt omnes effectus, qui immediatè, vel mediatè pendent à libero arbitrio creato. E.g. posita creatione mundi, & causarum secundarum, & voluntate Dei non impediendi causas secundas, de facto sequutum est, ut Lucifer cum Angelis malis peccauerint, atque Adamum, & Euam ad peccatum induxerint: Michael autem, & Angeli boni non peccauerint, ac sequuta est, & vique ad diem iudicii sequetur series quarundam actionum, & rerum pendentium mediatè, vel immediatè à libero arbitrio Angelorum, & hominum: posita eadem creatione mundi, & eiusdem seriei causarum cum voluntate diuina illas non impediendi, potuit sequi, ut Lucifer, & Angeli mali non peccarent, Michael, & Angeli boni peccarent, & potuerunt sequi alia: innumera series actionum, & effectuum immediatè, vel mediatè pendentium à libero arbitrio hominum, & Angelorum.

11. Hoc præmissis, dicendum primò: Deus ab æterno comprehensiuè cognoscendo suam voluntatem creandi mundum, & ordinem rerum, causasque secundas non impediendi, sufficienter fuit determinatus ad cognoscendum certò contingentia futura primi generis, quæ nimirum neque immediatè, neque mediatè pendent à libero arbitrio creato. Probatur: nam sicut ego cum volo aliquid facere, experimentaliter cognosco me velle illud facere, sic Deus, qui ab æterno voluit creare in tempore mundum, & seriem causarum, illasque non impedire, ab æterno experimentaliter, & comprehensiuè cognoscit se habere talem voluntatem; sed comprehendendo talem voluntatem determinatur ad cognoscendum, quod illa posita, non potest in tempore non sequi Mundus, & series causarum; comprehendendo seriem causarum, cognoscit, quod tali serie posita, non possunt non sequi omnes, & singuli effectus, qui neque immediatè, neque mediatè pendent à causis liberis; ergo Deus ab æterno cognoscendo talem voluntatem creandi Mundum, & non impediendi causas

se-

secundas, determinatus fuit ad cognoscendum omnia futura contingentia, quæ neque immediatè, neque mediatè pendent à causis liberis.

12. Dicendum secundò: Deus ab æterno præcisè cognoscendo comprehensivè suam voluntatem creandi Mundum, & seriem causarum, non potuit sufficienter determinari ad certò cognoscenda futura contingentia, quæ immediatè, vel mediatè pendent à causis secundis liberis. Probat: nam ex præcisâ comprehensione alicuius, quo posito, aliud potest sequi, & non sequi, non potest intellectus determinari ad certò cognoscendum, quod potius sequeretur, quam non sequeretur; sed posita diuina voluntate creandi Mundum, & seriem causarum, easque non impediendi, actiones immediatè, vel mediatè pendentes à libero arbitrio potuerunt sequi, vel non sequi, e. gr. peccatum Luciferi, & Adami potuit sequi, & non sequi; ergo intellectus diuinus ex præcisâ comprehensione talis voluntatis non potuit determinari ad certò cognoscendum, quod actiones immediatè, vel mediatè pendentes à libero arbitrio creato potius essent sequuturæ, quam non sequuturæ, puta quod Angeli mali potius essent peccaturi, quam non peccaturi.

13. Hinc oritur quæstio, & dubitatur, quo pacto Deus ab æterno potuerit determinari ad certò cognoscenda futura contingentia pendentia à libero arbitrio creato.

14. Plures sunt sententiæ. Prima Prædeterminantium docet, quod quia Deus ab æterno habet voluntatem prædeterminandi omnes, & singulos actus liberi arbitrii creati, posita autem tali voluntate, impossibile est, ut non sequantur actus prædeterminati, cognoscendo hanc suam voluntatem, determinatur ad certò cognoscendum, quod sequentur omnes, & singuli actus prædeterminati: e. gr. Deus cognoscendo voluntatem prædeterminandi liberum arbitrium Magdalenæ ad conversionem, certo præsciuit Magdalenam conuertendam.

15. Secunda sententia plurium Scotistarum docet, quod quia Deus per suum decretum extrinsecum omninò antecedens determinat omnes, & singulos actus liberi arbitrii, posito autem tali decreto, impossibile est, ut non sequantur actus efficaciter voliti, Deus cognoscendo se habere hoc decretum, determinatur ad cognoscendum certò sequuturos actus decretos.

16. Vtraque sententia supponit physicam prædeterminationem, ac decretum Dei efficax omninò antecedens, & impedibile à libero arbitrio, non auferre libertatem actibus prædeterminatis, & efficaciter decretis, ideoque ad illas impugnandas deberet impugnari hoc suppositum. Sed quia de hoc puncto per Pontificias Constitutiones disputare non licet, solum dico, quod S. Thomas 4. part. quæst. 14. art. 13. docet futurum contingens non posse

certo cognosci in causa, utpotè non determinata ad vnum, adeoque debere cognosci in se ipso, & ad hoc explicandum recurrit ad præsentiam futurorum in æternitate. Verba S. Doctoris sunt. *Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa, & sic consideratur ut contingens nondum determinatum, quia causa contingens se habet ad opposita, & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni: unde quicumque cognoscit futurum contingens in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem; Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.*

17. Tertia sententia supponit Deum consequenter ad scientiam mediam efficaciter prædefinire omnes actus liberos bonos, ac velle permittere omnes actus malos, vel non bonos.

18. Hoc supposito, docet Deum per hoc, quod ab æterno comprehensivè cognoscat se prædefinire omnes actus bonos, & velle permittere omnes actus malos, vel non bonos, posita autem tali prædefinitione, vel permissione, non posse non sequi actus prædefinitos, ac permisos, determinari ad certò cognoscendum sequuturos omnes actus liberos prædefinitos, ac permisos.

19. Hæc sententia verum dicit, sed difficultatem non tam soluit, quam transfert. Verum dicit, quia certum est, quod Deus cognoscendo suam voluntatem prædefinitivam, vel permissivam, necessariò determinatur ad certò cognoscendum sequuturos actus prædefinitos, vel permisos. At transfert difficultatem ad aliud difficilius. Nam difficilius est quæstio, in qua quæritur, quo pacto Deus determinetur ad certò cognoscenda contingentia conditionatè futura, quam quæstio, in qua quæritur, quo pacto Deus determinetur ad certò cognoscenda contingentia absolutè futura; sed hæc opinio difficultatem de determinatio, per quod Deus determinatur ad certò cognoscenda contingentia absolutè futura, soluit, supponendo Deum habere scientiam mediam, quæ certò cognoscit contingentia conditionatè futura; ergo &c. Ut igitur quæstionem faciliorem solvamus independentè à solutione quæstionis difficilius, debemus explicare, quo pacto Deus independentè à prædefinitionibus, & permissionibus supponentibus scientiam mediam, possit determinari ad certò cognoscenda contingentia absolutè futura.

20. Quarta igitur sententia docet futuram ita esse physicè præsentia diuinæ æternitati, ut hæc physica præsentia sit sufficiens determinativum Dei ad illa semper, adeoque ab æterno cognoscenda. Tradit hanc sententiam S. Thomas pluribus in locis, & præsertim 1. parte qu. 14. art. 9. & 13. & qu. 57. art. 3. & 1. contra Gentes cap. 66. 67. & 68. cumque sequuntur Capreolus, Caietanus, Ferrar. in commentarijs locorum citatorum, ac præter multos Thomistas

plures alij, atque ex nostris Molina 1. parte disp. 13. Fonseca lib. 6. Metaph. cap. 2. qu. 4. sect. 2. & sequentibus, Ruiz disput. 28. de Scientia Dei, sect. 8. apud quem possunt videri alij plures auctores tum huius quartæ, tum quintæ sententiæ, & plura testimonia Sanctorum Patrum, & Scripturarum.

21. Quinta sententia Scoti in 1. distinct. 19. qu. unica, Durandi, Aureoli, Ocam, Gregorij, & aliorum, quos ex nostris sequuntur Valentia, Suarius, Vasquez, & alij, quos refert Ruiz citata disputatione 28. sect. 1. docet, futura non esse physicè præsentia diuinæ æternitati, adeoque eorum præsentiam physicam non posse determinare diuinum intellectum ad illa cognoscenda ab æterno.

22. Ut decidatur quæstio, secernenda sunt certa ab incertis. Certum est primò ex dictis quæst. 20. æternitatem Dei esse durationem indiuisibilem semper, & totam simul existentem.

23. Certum est secundò, quod omnia temporalia, dum existunt, sunt præsentia diuinæ æternitati. Ratio est, quia nihil potest aliquando existere, quin tunc sit physicè præsens ei, quod tunc semper existit, eo pacto, quo nihil potest alicubi esse, quin sit præsens ei, quod ubique est.

24. Certum est tertio omnia temporalia, dum existunt, esse præsentia toti diuinæ æternitati. Ratio est, quia quod est præsens alicui indiuisibili, & partibus carenti, est præsens toti.

25. Certum est quarto, quod id, quod aliquando, & non semper existit, quando existit, ita est præsens toti æternitati, ut non sit illi præsens totaliter, & adæquatè, sed inadæquatè, & ut mensuræ excedenti. Ratio est, quia illud dicimus esse præsens totaliter alteri, quod ita illi est præsens, ut eo ipso debeat esse præsens omnibus, quibus de facto illud est, vel potest esse præsens; sed annus præsens e. gr. ita est præsens diuinæ æternitati, ut non debeat, imò nec possit esse præsens omnibus annis futuris, aut præteritis, quibus diuina æternitas potest esse præsens, ac de facto est præsens; ergo &c.

26. Dubitatur, utrum temporalia ita sint physicè præsentia æternitati, ut semper, & ab æterno sint illi physicè præsentia?

27. Respondetur negativè, si propriè loquamur. Ratio est, quia sicut temporalia sunt præsentia toti æternitati, sed non totaliter, ut explicatum est, sic sunt præsentia physicè æternitati semper existenti, sed non semper sunt præsentia æternitati, quia ly *esse semper præsentia* significat esse totaliter præsentia. Proportionaliter licet temporalia sint præsentia æternitati ab æterno existenti, non sunt illi præsentia ab æterno, quia ly *esse præsentia ab æterno*, significat præsentiam, quanta sit adæquatè præsentia æternitati semper existenti, ut per talem præsentiam possint esse præsentia, & coexistere tempori æterno à parte ante. Potest

etiam propositio distingui, concedendo, quod temporalia sunt præsentia æternitati semper, & ab æterno specificatiuè, hoc est sunt præsentia æternitati, quæ semper, & ab æterno existit; at non sunt præsentia semper, & ab æterno reduplicatiuè, ita ut ipsa temporalia semper, & ab æterno existant.

28. Ex eo, quod temporalia non sint physicè Deo præsentia ab æterno, sequitur, quod Deus non determinatur ad temporalia ab æterno cognoscenda per hoc, quod temporalia sint physicè æternitati præsentia ab æterno. Queritur, an possit determinari ad temporalia ab æterno cognoscenda, per hoc, quod temporalia, quando sunt, non ab æterno, sed in tempore sint physicè præsentia toti diuinæ æternitati.

29. Respondendum affirmatiuè. Probatum: nam si obiectum proportionatum sit physicè præsens, & coexistat durationi, seu *nunc*, quo durat cognoscens, eiusque cognitio, cognoscens sufficienter determinatur ad illud obiectum intuitiuè cognoscendum; & si obiectum sit præsens toti *nunc* cognoscentis, cognoscens determinatur ad illud cognoscendum cognitione durante toto illo *nunc*; si obiectum sit præsens soli parti illius *nunc*, cognoscens determinatur ad intuitiuè videndum obiectum solum in parte illius durationis, seu *nunc*; e. g. si ego duro hoc anno, possum intuitiuè cognoscere quæ physicè coexistunt huic anno, & quæ coexistunt toti anno, possum cognoscere cognitione durante toto anno, quæ coexistunt uni tantum mense, vel diei huius anni, possum cognoscere cognitione durante solum per unum mensem, vel diem huius anni; sed omnia temporalia, quando existunt, sunt physicè præsentia, & coexistentia toti æternitati indiuisibili, quæ est duratio, seu *nunc*, quo durat Deus, ac diuina cognitio, quæ est idem cum Deo; ergo Deus sufficienter determinatur ad omnia temporalia intuitiuè cognoscenda cognitione durante per totam æternitatem, adeoque ad illa intuitiuè cognoscenda ab æterno.

30. Confirmatur: nam omnè cognoscens, quandoque potest de aliquo obiecto verè dicere, *nunc hoc obiectum physicè existit*, potest illud intuitiuè cognoscere; sed Deus ab æterno, & semper potest de quocunque obiecto temporali, puta de Antichristo dicere, *nunc hoc obiectum physicè existit*; ergo &c. Probatum minor: nam nunc diuinum est æternitas infinita, & indiuisibilis, at tota simul semper existens; sed Deus ab æterno, & semper potest dicere: *Antichristus in æternitate infinita, ac semper existente existit pro suo tempore*; ergo &c.

31. Ut allata ratio magis explicetur, quædam sunt opponenda. Obijcies igitur primò: sequeretur, quod si, ut aliqui dicunt, Angeli durant per æuum, hoc est per durationem indiuisibilem, & infinitam à parte post, ac totam simul existentem, ab initio creationis po-

tuit-

tuissent intuitivè videre Antichristum, & omnia futura, siquidem potuissent dicere: *In nunc mei aui indivisibilis, & infiniti à parte post, & quod totum simul existit, Antichristus physicè existit.*

32. Respondeo primò; concedo sequentiam, sed dico illam esse absurdam, adeoque absurdam etiam esse sententiam, quæ tribuit Angelis durationem metaphysicè indivisibilè, quæ duratio, quia propria est solius Dei, ideo solius Dei propria est cognitio intuitiva futurorum.

33. Respondeo secundò, negando sequentiam. Nam licet illa opinio dicat Angelos quoad substantiam durare per durationem indivisibilem, ac totam simul existentem, tamen asserit illos quo ad cognitionem præsertim intuitivam durare per durationes divisibiles, & proportionales durationibus obiectorum; sed cognitio non potest intuitivè videre obiecta, non coexistentia suæ durationi, obiecta autem futura non coexisterent durationi Angelorum antecedenti; ergo &c. At non solum Divina substantia, sed etiam omnis Divina cognitio, utpotè quæ identificatur cum Divina substantia, durat per æternitatem indivisibilem, & infinitam, ac totam simul existentem; ergo &c.

34. Obijcies secundò; in eodem indivisibili *nunc* divinæ æternitatis temporalia aliquando sunt, aliquando non sunt; ergo in eodem indivisibili *nunc* verificantur contradictoria.

35. Respondeo, negando consequentiam. Aliquando esse, aliquando non esse, puta vno tempore, cum vna duratione intrinseca esse, alio tempore, & cum alia duratione intrinseca, non esse, non sunt contradictoria, ad quæ ex Doctrina Aristotelis l. 1. Elench. cap. 4. requiritur, ut sint affirmatio, ac negatio eiusdem pro eodem tempore; sed in eodem *nunc* divinæ æternitatis temporalia aliquando, & per vnam durationem intrinsecam existunt, aliquando per aliam durationem intrinsecam non existunt; ergo non verificantur contradictoria, ac Deus dum videt, quod in eodem indivisibili *nunc* suæ æternitatis temporalia ita sunt, ut non ab æterno sint, sed aliquando sint, aliquando non sint, non affirmat contradictoria.

36. Urgebis: abstrahendo à tempore, veræ sunt istæ propositiones, *In nunc æternitatis Petrus est, cum detur eius existentia, in nunc æternitatis Petrus non est, cum detur eius negatio*; sed hæ sunt contradictoriæ; ergo &c.

37. Respondeo, concedo maiorem, & nego minorem. Illæ duæ propositiones abstrahentes à tempore, *Petrus in nunc æternitatis existit; Petrus in nunc æternitatis non existit*, sunt indefinitæ quoad tempus; sed ex doctrina Aristotelis propositiones indefinitæ, quarum altera sit affirmativa, altera negativa, non sunt contradictoriæ, quia possunt verificari per affirmationem, & negationem diversorum, e. g. in casu nostro, per hoc quod Petrus in *nunc*

æternitatis existat pro vno tempore, non existat pro alio; ergo &c. Confirmatur ex regula Summulistarum, quod propositiones inænnitæ in materia contingenti æquivalent particularibus.

38. Obijcies tertio; ex dictis quæst. 42. conclusionem 2. num. 14. Deus non potest determinari ad cognoscendum ab ullo obiecto extrinseco, sed solum à divina essentia, quæ est adæquatum obiectum formale omnis divinæ cognitionis; sed ex doctrina modò tradita sequeretur, quod Deus determinetur ad cognoscendum intuitivè temporalia ab ipsis obiectis temporalibus extrinsecis; ergo &c.

39. Respondeo, distingo maiorem: Deus non potest determinari ad cognoscendum ab ullo extrinseco per modum virtutis, concedo; per modum puræ conditionis *sine qua non*, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Divina essentia est adæquata virtus, & ratio ad hoc, ut Deus cognoscat omnia, quæ cognoscit, ideoque nihil distinctum à divina essentia potest determinare Deum per modum virtutis. Temporalia igitur determinant Deum solum per modum conditionis puræ. Ratio est, quia divina essentia est adæquata virtus ad hoc, ut Deus intuitivè videat tanquam physicè existentia in *nunc* suæ æternitatis omnia, quæ physicè coexistunt *nunc* divinæ æternitatis; ergo divina essentia, ut determinet Deum ad hoc, ut videat prodictionem Iudæ e. g. coexistere physicè divinæ æternitati, requiritur tanquam pura conditio, quod proditio Iudæ physicè coexistat divinæ æternitati; alioquin Deus videret tanquam physicè coexistens suæ æternitati id, quod illi physicè non coexistit, quod repugnat.

40. Obijcies quarto; non potest Deus ab æterno determinari ad cognoscenda temporalia, nisi ab æterno existat determinativum; sed temporalia, quæ sunt determinativum, non existunt ab æterno; ergo.

41. Respondeo, distingo maiorem; nisi ab æterno existat determinativum per modum virtutis, concedo; nisi ab æterno existat determinativum per modum puræ conditionis, nego maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Determinativum per modum virtutis adæquatè ad cognoscendum intuitivè ab æterno omnia, temporalia est æternitas, seu infinitum *nunc*, cui non ab æterno, sed suis temporibus coexistunt omnia temporalia; sed Deus ab æterno habet hoc infinitum *nunc*, quod identificatur cum ipsa divina essentia; ergo Deus ab æterno habet determinativum per modum virtutis, ideoque determinatur ad cognoscendum ab æterno intuitivè omnia temporalia, si ponatur conditio, quod in tempore coexistant æternitati, hoc est infinito *nunc*, quod Deus habet ab æterno.

42. Instabis: determinativum per modum virtutis debet esse ab æterno; ergo etiam de-

termi-

terminantium per modum conditionis.

43. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia nihil non existens ab æterno potest esse virtus ad hoc, vt aliquid sit ab æterno, vt per se patet; at virtus existens ab æterno ad hoc, vt determinetur ad cognoscendum intuitiue ab æterno, quod temporalia in suo *nunc* infinito, & æterno existunt physice, non ab æterno, sed suis temporibus, potest requirere vt conditionem, quod talia temporalia existant in æterno *nunc* cognoscentis, non ab æterno, sed suis temporibus.

44. Pro complemento quæstionis respondendum est duobus quæsitis. Quæres igitur primò, vtrum etiam præscindendo à physica præsentia in æternitate, possit explicari, quo pacto Deus determinetur ad certò cognoscendum ab æterno contingentia absolutè futura?

45. Respondeo affirmatiue. Sicut enim, Deus propter infinitum lumen diuini intellectus cognoscit contingentia conditionatè futura, quæ non habent præsentiam physicam in æternitate, sic posset ab æterno cognoscere contingentia absolutè futura etiam præscindendo ab eorum præsentia physica in æternitate, vt explicabitur quæstionibus sequentibus de scientia media.

46. Quæres secundo, vtrum Deus cognoscat contingentia absolutè futura in seipsis?

47. Respondeo, quod non cognoscit in seipsis tanquam in obiecto formali, nec ita, vt vel ipsa, vel eorum species propria sit ratio cognoscendi, vt dictum est quæst. 42. conclusione 2. & 3. num. 13. 14. 15. 16. At cognoscit in se ipsis, tanquam in obiectis materialibus vltimò determinantibus ad cognoscendum per modum puræ conditionis. Debet autem aduerti, quod in quæstionibus, vbi quaeritur, vtrum Deus cognoscat absolutè, vel conditionatè futura in seipsis, vel in alio, puta in decreto, sensus quæstionis non est, vtrum cognoscat in seipsis tanquam in obiecto formali, vel in ratione cognoscendi, sed solum vtrum cognoscat in se ipsis, tanquam in obiectis vltimò determinantibus per modum conditionis.

48. Ad 1. iam dictum est, quod intellectus diuinus determinatur ad cognoscendum ab æterno futura contingentia ab ipsis futuris contingentibus physice existentibus, non ab æterno, sed suis temporibus in *nunc* æternitatis, ita tamen, vt determinent non per modum virtutis, sed per modum puræ conditionis.

49. Ad 2. distingo maiorem: illud sequitur necessariò, ac non liberè, quod non potest non sequi, posito aliquo antecedenti antecedentia inimpedibilitatis, concedo; antecedentia temporis, vel æternitatis, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quod non potest non sequi, posito aliquo antecedenti antecedentia inimpedibilitatis, ita vt illud non sit impeditibile à libero arbitrio, sequitur necessariò, & non liberè; at

quod non potest non sequi, posito aliquo impeditibile à libero arbitrio, sequitur liberè: e.g. posito, quod ego in hac hora sedeam, non possum hac hora ambulare; si tamen possum, ambulando impedire ne sedeam, liberè hac hora non ambulo; at si non possum ambulando impedire sessionem, eo quod sum ita alligatus sedi, vt non possum me soluere, neque impedire, quin sim alligatus, necessariò non ambulo. In casu nostro, posita diuina præscientia de peccatis hominum, non possunt homines non peccare; sed quia possunt non peccando impedire, ne Deus ab æterno præsciuerit illos peccaturos, liberè peccant.

50. Vrgebis: nullum temporale potest impedire aliquid æternum; sed liberum arbitrium creatum est temporale; ergo non potest impedire præscientiam æternam Dei.

51. Respondeo, distingo maiorem: nullum temporale potest directè impedire aliquid æternum, concedo; indirectè, nego maiorem; concedo minorem; & distingo eodem pacto consequens. Liberum arbitrium temporale, impediendo directè suum peccatum, quod est conditio requisita ad hoc, vt Deus ab æterno præscierit tale peccatum, potest indirectè impedire æternam præscientiam peccati, vt magis explicabitur in quæstionibus de prædestinatione.

52. Ad 3. distingo maiorem: si Deus præsciuerit Luciferum non peccaturum, aliter se habuisset intrinsecè quoad scientiam, nego: purè denominatiue, vel extrinsecè, concedo; & nego consequentiam. Ad mutabilitatem requiritur, vt res possit intrinsecè, ac non purè denominatiue aliter se habere; sed si Deus præsciuerit Luciferum non peccaturum, aliter se habuisset purè denominatiue, vel extrinsecè, vt ex professo explicabitur in quæstione de concordia diuinæ libertatis cum diuina immutabilitate; ergo &c.

53. Ad 4. Totum id, quod Deus de præsentis anno affirmat anno præterito, idem, affirmat hoc anno, & per totam æternitatem affirmat, & affirmabit, ideoque non mutatur. Explicatur. Deus anno præterito dicebat: annus 1676. ita coexistit toti *nunc* meæ æternitatis pro toto anno 1676. vt pro annis antecedentibus, & consequentibus non coexistat, sed pro annis antecedentibus sit futurus, pro consequentibus sit præteritus; sed hoc idem affirmat hoc anno, & semper affirmat, atque affirmabit; ergo idem semper affirmat, affirmat, & affirmabit.

54. Ad argumentum in forma, distingo maiorem: Deus anno superiore dicebat annum 1676. non esse præsentem, nec præteritum, sed futurum, respectu certorum terminorum, hoc anno affirmat illum non esse futurum, neque præteritum, sed præsentem, respectu eorundem terminorum, nego; respectu diuersorum terminorum, respectu quorum pro tota æternitate idem affirmat, concedo maiorem; distingo eodem pacto minorem;

rem; & nego consequentiam. Anno superiore Deus affirmabat annum 1676. non esse præsentem, nec præteritum, sed futurum respectu anni 1676: hoc idem affirmat hoc anno, & semper affirmavit, & affirmabit; ergo istam affirmationem nunquam mutat, sed semper in ea immutabilis perseverat. Idem potest applicari omnibus alijs affirmationibus, & negationibus; ergo quoad nullas mutatur.

QVÆSTIO XLIV.

Virum Deus certo, & determinatè cognoscat conditionata contingentia, hoc est quid esset sequiturum, posita Hypothesi, ex qua posset sequi vel hoc, vel oppositum.

1. **V**idetur Deus non certo, sed solum coniecturaliter cognoscere talia conditionata, e.g. quid esset facturus Iudas, si postquam prodidit Christum, vocatus fuisset ad poenitentiam vocatione, qua posita, potuisset liberè consentire, & conuertere, vel dissentire, & non conuertere. Primò quia Semipelagiani fuerunt primi inuectores scientiæ conditionatæ, eaque vti sunt ad conciliandam libertatem cum gratia; Augustinus verò lib. 1. de prædestinatione Sanctorum cap. 13. & Prosper in Epistola ad Augustinum, quæ præmittitur illis libris, hanc scientiam reiecerunt ex eo, quia Deus præsciuiisset ut futura, quæ nunquam sunt futura.

2. Secundò, ut scientia conditionata esset certa, & infallibilis, deberet videre necessariam, & infallibilem connexionem conditionis cum conditionato; sed cognitio, qua Deus videt e.g. quod si Iudas vocatus fuisset ad poenitentiam tali vocatione, poenitentiam egisset, videt solum contingentem, & fallibilem connexionem vocationis, quæ est conditio, cum poenitentia, quæ est obiectum conditionatum; ergo non est certa, sed solum coniecturalis.

3. Tertiò, si Deus haberet cognitionem, qua cognosceret, quod si Petrus vocaretur tali vocatione, conuerteretur, per talem cognitionem non certificaretur, utrum Petrus esset absolute vocandus, vel non vocandus, conuertendus, vel non conuertendus, adeoque remaneret suspensus circa positionem absolutam conditionis, & obiecti conditionati; sed repugnat, ut Deus remaneat hoc pacto suspensus; ergo &c.

4. Quartò, qui habet actum conditionatum, concipit conditionem, & obiectum ut existentia, licet non existant; sed concipere non existentia tanquam existentia est fingere; ergo Deus fingeret, quod repugnat.

5. Quintò repugnat intellectui, ut simul cognoscat aliquid ut futurum conditionate, & ut futurum absolute; sed Deus ab æterno

simul cognouisset Sanctum Petrum absolute vocandum, & conuertendum, & quod si vocaretur, conuerteretur; ergo &c.

6. Sextò Deus non potest habere scientiam, ad quam habendam, vel non habendam ita est indifferens, ut neque à se ipso, neque ab alio possit determinari; sed talis est scientia conditionata, de qua agimus; ergo &c.

7. Respondeo, quod conditionatum duplex est, necessarium, & contingens. Conditionatum necessarium est, quod habet necessariam connexionem cum hypothesi, seu conditione, ita ut impossibile sit poni hypothesim, & non poni conditionatum. Conditionatum contingens est, quod habet contingentem connexionem cum hypothesi, ita ut hypothesi, seu conditio possit coniungi tam cum existentia, quam cum non existentia, conditionati: e.g. cum dicitur, *si Iudas fuisset prædestinatus, fuisset saluatus*, affirmatur conditionatum necessarium, quia est impossibile, ut ponatur hypothesi prædestinationis Iudæ, & Iudas non saluetur. E conuersò cum dicitur, *si Iudas vocatus fuisset ad poenitentiam tali vocatione, liberè poenitentiam egisset*, affirmatur conditionatum contingens, quia posita tali vocatione, Iudas potuisset poenitentiam agere, vel non agere. Ad conditionatum necessarium in ratione conditionati nihil refert, quod sit effectus secundum se necessarius, vel contingens, aut liber, neque quod sit effectus, seu causa conditionis, neque quod sequatur ex conditione necessitate antecedenti, vel consequenti, sed solum attenditur, quod habeat necessariam connexionem cum conditione, ita ut conditione posita, non possit non poni: e.g. cum dicitur, *si Iudas vocatus fuisset efficaciter, liberè poenitentiam egisset*, poenitentia Iudæ, licet secundum se contingens, & libera, tamen est conditionatum necessarium, quia sequitur necessario necessitate consequenti ex hypothesi vocationis efficaci ut efficaci, cum sit impossibile, ut Iudas efficaciter vocaretur ad poenitentiam, & non ageret poenitentiam. Rursus cum dicitur: *si Iudas egisset poenitentiam, vocatus fuisset vocatione efficaci*, affirmatur conditionatum necessarium, quod non est effectus, sed causa conditionis. Vocatio enim, efficax, quæ est obiectum conditionatè affirmatum, non fuisset effectus, sed causa poenitentiae, quæ est hypothesi. Hæc autem debent diligenter aduertiri, ne confundantur conditionata necessaria, quæ affirmantur, aut negantur per scientiam simplicis intelligentiæ, cum conditionatis contingentibus, quæ affirmantur, aut negantur per scientiam mediam.

8. Conditionatum contingens duplex est. Primum est, cuius conditio nihil confert ad positionem conditionati. Secundum est, cuius conditio confert ad positionem conditionati, & est eius causa, vel constitutum causa in actu primo. Exemplum primi est: *Si Turca saltaret Constantinopoli, Petrus oraret Rome*. Solutio enim Turcæ nihil videtur conferre ad oratio-

orationem Petri. Exemplum secundi est: si Iudas vocatus fuisset tali vocatione, poenitentiam egisset. Vocatio enim conduxisset ad poenitentiam, & fuisset ipsius causa.

9. Certum est apud omnes, quod Deus comprehendendo seipsum per scientiam simplicis intelligentiæ, antecederet ad omnium suum decretum liberum cognoscat omnia, conditionata necessaria. Ratio ex nostris principiis, est quia Deus comprehendendo seipsum, cognoscit omnes veritates identificatas cum diuina essentia; sed omnes veritates necessariae identificantur cum diuina essentia; ergo &c.

10. Circa conditionata contingentia, præsertim quorum conditio confert ad positionem conditionati, duplex est controuersia. Prima, quæ est faciliior, & examinabitur hac quæstione, est, vtrum Deus certò illa cognoscat. Secunda, quæ est difficilior, & examinabitur quæstione sequenti, est, per quam scientiam illa cognoscat, hoc est, vtrum cognoscat contingentia conditionata in suis decretis liberis absolute existentibus, vel antecederet ad omnia decreta libera absolute existentia. Et quia scientia, qua Deus cognoscit veritates necessarias, est scientia simplicis intelligentiæ; scientia, qua cognoscit veritates contingentes fundatas in decretis absolute existentibus, est scientia visionis; scientia, qua cognoscit veritates contingentes antecederet ad omnia sua decreta libera, cum supponat scientiam simplicis intelligentiæ, & antecedit omnia decreta libera, adeoque scientiam visionis fundatam in decretis, est inter vtramque media, ideo per hanc secundam quæstionem quæritur, vtrum Deus cognoscat conditionata contingentia per scientiam visionis, vel per scientiam mediam.

11. In prima igitur quæstione, dicendum contra Petrum de Medina in Tomo de Auxilijs disp. 2. & contra antiquos prædeterminantes ab ipso citatos, cum sententia recepta iam in omnibus scholis catholicis tum admittentium, tum negantium physicam prædeterminationem: Deus habet scientiam certam omnium conditionatorum contingentium, quorum conditio confert ad positionem conditionati, ideoque certissimè scit, quid esset futurum liberum arbitrium vniuscuiusque, si poneretur in omnibus circumstantijs, in quibus potest poni.

12. Probatur primò ex Scripturis. Primus locus est: Matthæi 11. & Lucæ 10. Christus dixit: *væ tibi Corozaim: væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro, & Sydone facta fuissent quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere, & cilicio poenitentiam egissent; ergo Christus sciebat hoc conditionatum contingens, quod in illa hypothesi Tyrij, & Sidonij poenitentiam egissent.*

13. Secundus locus est: primo Regum, cap. 23. *Consuluit David Dominum, si tradent me viri Ceila in manus eius (hoc est Saulis) & si descendet Saul? & dixit Dominus, descendet, & tra-*

dent; ergo sciebat Deus, quod si David commisisset se viris Ceila, ipsi tradidissent eum in manus Saul.

14. Tertius locus est: 1. Regum cap. 11. dicitur: *Rex Salomon adauit mulieres alienigenas de gentibus, super quibus dixit Dominus filiis Israel: non ingrediamini ad eas: certissimè enim auerterent corda vestra, ut sequamini Deos earum; ergo Deus sciebat, quod si Israelitæ duxissent mulieres alienigenas, auerterent eos ad Idololatram.*

15. Dices: in loco citato *væ tibi &c.* in textu græco additur particula, *an* quæ latine idem sonat, ac *forte*: & sensus est; *forte in cinere, & cilicio poenitentiam egissent*: immò particula *forte* exprimitur etiam per verba sequentia: *si in Sodomis facta fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, forte mansissent vsque ad hanc diem*: sed particula *forte* significat cognitionem non certam, sed coniecturalem, ac cætera loca scripturæ explicanda sunt in eodem sensu; ergo &c.

16. Sed contra primò, quia vt notant Iansenius cap. 47. concordia, Cornelius, & Tietmannus in cap. 11. Matthæi, particula græca, *an* non est dubitantis, sed significat *utique*, & est vox affirmantis, ac seriò aliquid asseuerantis. Secundò contra est, quia vt in illud Hieremiæ 26. *Noli subtrahere verbum, si forte audiant*, docet Sanctus Hieronymus; *Verbum ambiguum forsitan, Maiestati Domini non potest conuenire, sed nostro loquitur affectu, ut liberum hominis seruetur arbitrium*: idemque communiter docent Augustinus, Gregorius, Chrysostomus, & Ambrosius, qui videri possunt apud Vasquez 1. parte, disput. 87. cap. 2.

17. Probatur secundò conclusio ex Patribus. Augustinus lib. 2. de bono perseuerantiæ, cap. 9. dicit: *Certè poterat illos Deus præsciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita*; ergo Sanctus Augustinus docet præscire Deum, quod aliqui iusti, si diutius viuerent, essent lapsuri, & peccaturi. Sanctus Prosper resp. 8. ad excerpta Genuesium, proposita quæstione, cur Deus præsciens Bethsamitas non credituros, Tyrios, & Sydonios credituros, fecerit miracula apud Bethsamitas, non autem apud Tyrios: Respondet quæstionem remittens ad occulta iudicia Dei, dicens: *manifestissimè scimus, & verum esse quod dixit, & iustum esse quod fecit*. Eodem pacto eandem quæstionem soluit Anselmus in commentario eius loci, dicens: *Quare noluit gratiam offerre ijs, qui consensuri erant? ipse nouit, qui omnia nouit*. Plura alia testimonia Scripturarum, & Patrum videri possunt apud Suarium in opusc. 15. & tomo 1. de gratia Prol. 2. cap. 3. Vasquez 1. parte disp. 87. Ruiz disp. 65. & 66. de Scientia Dei, aliosque nostros Auctores.

18. Tertio probatur ratione. Ad perfectionem enim diuinæ Sapientiæ, & Prouidentiæ spectat, vt Deus certissimè sciat conditio- nata contingentia; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: ad perfectionem enim diui-

na sapientiæ spectat, vt ad nullam quæstionem respondere debeat *nescio*, vel *dubito*; sed inter alias quæstiones proponibiles Deo, sunt in quibus quæritur, quid esset facturum liberum arbitrium in qualibet hypothesi, & de facto David interrogauit Dominum, quid essent Cedite facturi, si se tradidisset in manus eorum: ad omnes verò tales quæstiones deberet Deus respondere *nescio*, vel *dubito*, nisi haberet certissimam scientiam conditionaliter contingentium; ergo &c. Probatur iam secunda pars antecedentis. Ad perfectionem enim prouidentia spectat, vt qui debet adhibere media ad aliquem finem, conditionatè præsciat, an si adhibuerit talia media, sit obtenturus, vel non obtenturus finem: e.g. vt medicus perfectè prouideat ægroto, antequam adhibeat remedia, scire debet, an si adhibuerit talia remedia, ægrotus sit sanandus, vel interficiendus; & quia medici sæpè non id certò sciunt, ideo prouidentia medicorum sunt incertæ, & coniecturales; sed Deus adhibet media vocationum, inspirationum &c. ad mouendum liberum arbitrium ad hos, vel illos actus; ergo.

19. Ex dictis patet sententiam negantem. Deo certam scientiam contingentium conditionatorum esse affinem errori neganti Deo certam scientiam contingentium absolutorum. Vtraque enim iniuriam infert diuinæ sapientiæ, ac prouidentia.

20. Ad 1. distinguo maiorem: Semipelagiani fuerunt primi inuectores scientiæ conditionatæ, qua Deus conditionatè videat actus faciendos ex viribus naturæ, qui actus absolutè mereantur primam gratiam, concedo; qua Deus videat actus faciendos ex viribus gratiæ, ac non merentes primam gratiam, sed causandos à gratia danda sine vllò merito, nego: ac dico, quod illam negarunt Augustinus, & Patres, ac nostram admiserunt. Explicatur. Semipelagiani docuerunt primam gratiam dari ex meritis, ne alioquin si Deus sine vllò merito vni daret primam gratiam, alteri negaret, esset acceptator Personarum. Sanctus Augustinus, Sanctus Prosper, & alij opposuerunt exitum infantium, quorum vnus baptizatur, & statim moritur, ideoque accipit primam gratiam, & vitam æternam sine vllò merito, alter moritur ante baptismum sine vllò demerito, absque eo quod Deus sit acceptor Personarum; ergo idem dicendum de adultis. Semipelagiani vt vitarent argumentum Augustini, addiderunt primo errori alium errorem, & dixerunt, infantes, qui baptizantur, & statim moriuntur, accipere primam gratiam, & salutem in præmium bonorum operum, quæ Deus videt illos facturos, si diutius viuerent: infantes verò, qui moriuntur ante baptismum, priuari prima gratia, & salute in pœnam peccatorum, quæ Deus videt illos facturos, si diutius viuerent. Contra hos Augustinus, alijque Catholici obiecerunt, quod Deus absolutè præmiaretur merita, quæ non

sunt merita, puniret peccata, quæ non sunt peccata. Actus enim, qui non sunt futuri, sed essent, non sunt merita vllius præmi, vel pœnæ, sed essent merita, si ponerentur. Addiderunt, quod Deus præsciret futura, quæ non sunt futura. Deus enim absolutè præmiatur, & punit solum illa merita, quæ præscit esse absolutè futura; sed præmiatur, & punit hæc, quæ non sunt absolutè futura; ergo scit futura, quæ non sunt futura. Cæterum admittit Sanctus Augustinus Deum præscire vt conditionatè futura, quæ non sunt absolutè futura, vt patet ex innumeris locis, & præsertim ex citato in secunda probatione.

21. Infertur scientiam conditionatam Semipelagianorū esse contrariam nostræ. Contraria enim ab Aristotele 5. Metaph. cap. 10. definiuntur: *Qua in eodem genere maximè differunt*; sed scientia conditionata Semipelagianorum, & nostra ita conueniunt in genere scientiæ conditionatæ, vt in hoc genere maximè differant: ergo &c. Probatur minor: nam scientia, qua Deus cognoscat actus faciendos ex virtutibus naturæ, qui actus absolutè mereantur primam gratiam, maximè differt à scientia, qua conditionatè videat actus faciendos ex viribus gratiæ, ac non merentes primam gratiam, sed causandos à gratia sine vllò merito danda; sed prima est scientia Semipelagianorum, secunda est nostra; ergo &c. Ad do, quod nos, & Semipelagiani scientia conditionata vtimur ad fines contrarios. Illi enim utebantur scientia conditionata ad saluandum, quod Deus daret primam gratiam ex meritis; nos illa vtimur ad saluandum, quod Deus sine vllò nostro merito dat nobis primam gratiam, per quam mereamur. Primam scientiam, & eius vsum inuenerunt Semipelagiani in proprio cerebro: secundam, & eius vsum inuenit Molina in Scripturis, & Sanctis Patribus.

22. Ad 2. distinguo maiorem: vt scientia conditionata esset certa, & infallibilis infallibilitate fundata in ipsa natura conditionis, deberet videre necessariam, & infallibilem connexionem conditionis cum conditionato, concedo maiorem; vt esset certa infallibilitate fundata non in natura conditionis, sed in aliquo alio, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Infallibilitas scientiæ conditionatæ non fundatur in natura conditionis, sed in aliquo alio. In quo autem fundetur, explicandum quæstione sequenti.

23. Ad 3. concedo, quod Deus per scientiam conditionatam præcisè non certificatur de absoluta positione, vel non positione conditionis, & conditionati, sed nego, quod per hoc remaneat suspensus. Ad suspensionem enim non sufficit, vt intellectus pro aliquo signo rationis præscindat ab existentia, vel non existentia absoluta obiecti, sed requiritur ulterius, vt pro aliquo instanti reali habeat negationem cognitionis determinantis de existentia,

T

tia,

tia, vel non existentia obiecti; sed Deus hanc negationem neque habet, neque potest habere; ergo &c. Addo argumentum non impugnare specialiter scientiam conditionatam, sed impugnare vniuersaliter omnem scientiam præscindentem ab existentia, vel non existentia obiecti, & tamen certum est apud omnes Deum per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere possibilia, præscindendo ab affirmatione eorum existentia, & hanc cognitionem præcisiuam esse necessariam ad hoc, vt Deus per illam dirigatur ad liberam electionem obiectorum. Nemo enim potest dirigi ad liberam electionem per cognitionem, qua videt determinatè dari vnā partem contradictionis.

24. Ad 4. Si noster intellectus per cognitiones conditionatas concipit conditionem, & obiectum conditionatum ad modum existentium, adeoque fingit, id accidit propter nostram imperfectionem; sed intellectus diuinus est perfectissimus; ergo sicut cognoscit possibilia non ad modum existentium, sic cognoscit conditiones, & obiecta conditionata non ad modum existentium, adeoque sine vlla fictione.

25. Ad 5. distinguo maiorem: est absurdum, vt intellectus habeat simul cognitionem conditionatam, & absolutam, ita vt cognitio conditionata ordine saltem virtuali naturæ præcedat electionem, cognitio absoluta sequatur electionem, nego maiorem: alio pacto, transeat; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Cum quis peccat, habet cognitionem conditionatam, qua cognoscit, quod si fecerit talem actionem, male faciet, & peccabit, & simul habet cognitionem absolutam, quod facit talem actionem, ac male facit, & peccat, neque hoc est absurdum, quia cognitio conditionata præcedit electionem, cognitio absoluta sequitur electionem; ergo vt Deus operetur ex perfecta prouidentia, ante electionem debet habere cognitionem conditionatam, post electionem debet habere cognitionem absolutam, vt ostensum est.

25. Ad 6. Quod sit determinatiuum intellectus diuini ad certo cognoscenda conditionata contingentia, explicandum est quæstione sequenti.

27. Potest quæri, vtrum Deus sciat etiam, quid ipsemet esset facturum cum hac, vel illa scientia media; quid faceret sub conditionibus disparatis, vel impossibilibus; & per quam scientiam hæc cognoscat. Sed hæc explicanda sunt quæstione 46. per totam, & num. 21. & sequentibus.

QVÆSTIO XLV.

Virum Deus cognoscat conditionata contingentia creaturis libera per scientiam visionis in decreto, vel per scientiam mediam independentem ab omni decreto absolute existenti?

1. **V**idetur primum, non secundum: primo quia diuisio scientiæ diuinæ in scientiam simplicis intelligentiæ, qua Deus cognoscat veritates necessarias, & in scientiam visionis, qua cognoscat veritates contingentes in decretis liberis absolute existentibus, est adæquata, & per membra contradictoria, & vt talis traditur à Magistro sententiarum, à S. Thoma, & ab omnibus antiquis Scholasticis; sed si Deus cognosceret contingentia conditionata independentem à decretis absolute existentibus, illa diuisio non esset adæquata, sed daretur in Deo tertia scientia media; ergo &c.

2. Secundò auctoritates, & rationes quæstione superiore allatæ ad probandum Deum cognoscere contingentia conditionata, non probant Deum illa cognoscere independentem à decretis; ergo non probant scientiam mediam. Probat antecedens, primo de auctoritatibus. Testimonia enim Scripturarum probant quidem Deum ab æterno præscuisse, quod Tyrj pœnitentiam egissent, si vidissent miracula Christi &c. sed non probant, quod Deus id præsciuerit independentem à decreto prædeterminante Tyrjos ad pœnitentiam, si vidissent talia miracula; si autem negatur tale decretum prædeterminatiuum, nihilominus Deus potuit præscire, quid Tyrj essent facturi per scientiam visionis, per quam videbat actus liberos, quos Tyrj absolute exercebant, audita fama miraculorum Christi: & similiter potuit videre, quod Ceilitæ essent tradituri David in manus Saul, per scientiam visionis, per quam videbat actus, quos Ceilitæ de facto exercebant circa David. In actibus enim, quos liberum arbitrium absolute exercet in aliquibus circumstantijs, potest Deus videre, quos actus exerceret in omnibus alijs circumstantijs. Probat etiam, quod neque rationes probent scientiam mediam. Rationes enim desumuntur ex eo, quod ad perfectionem diuinæ sapientiæ, ac prouidentie spectat, vt Deus certo sciat contingentia conditionata; sed vt Deus sit perfectissimè sapiens, ac prouidens, non requiritur, vt illa cognoscat independentem à decreto, sed sufficit, vt cognoscat in decreto: e. g. Deus potuit perfecte prouidere saluti David, siue sciuerit Ceilitas tradituros David in actibus absolutis, quos de facto exercebant Ceilitæ, siue sciuerit independentem à talibus actibus; ergo &c.

3. Quarto est impossibile, vt potentia indif-

differeus ad plures actus, ac non potens se ipsam determinare, habeat potius unum, quam alterum ex talibus actibus, nisi determinetur ab aliquo alio; sed intellectus diuinus est indifferens ad cognoscendum, vel quod si Tyrij vidissent miracula Christi, fuissent conuersi, vel quod non fuissent conuersi, & non potest se ipsum determinare, cum non sit liber; sola verò potentia libera, licet sit indifferens in actu primo, habet virtutem determinandi se ipsam in actu secundo; ergo est impossibile, ut intellectus diuinus determinatè cognoscat, quod Tyrij conuerterentur, nisi ad hoc cognoscendum determinetur ab aliquo alio; sed si hæc cognoscit in decreto per scientiam visionis, iam apparet, quod determinatur à potentia libera per ipsum decretum liberum: si vero hæc cognoscit ante omnia, decreta libera, non est unde determinetur; ergo.

4. Quintò Deus debet cognoscere contingentia conditionata, prout essent, si ponerentur; sed si ponerentur, essent dependentes ab aliquo diuino decreto intentionis, vel permisso; ergo.

5. Respondeo, quod in hac quæstione Auctores abierunt in varias sententias proportionales ijs, quas retulimus quæst. 43. agentes de cognitione contingentium absolute futurorum.

6. Prima igitur sententia prædeterminatium docet Deum cognoscere conditionata, contingentia per scientiam visionis in suis decretis absolute existentibus, per quæ conditionatè vult, ut si liberum arbitrium constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, physicè prædeterminaretur ad faciendos certos actus: e. g. Deus ab æterno decreuit, ut si Tyrij viderent miracula Christi, prædeterminarentur physicè ad agendam poenitentiam; sed posito hoc decreto, impossibile est, ut si Tyrij viderent miracula Christi, non prædeterminarentur, ac non agerent poenitentiam; ergo Deus per scientiam visionis, qua videt hoc suum decretum, certo cognoscit, quod si Tyrij vidissent miracula Christi, poenitentiam egissent; sed Deus habet decreta, per quæ vult, ut si liberum arbitrium constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, prædeterminaretur ad faciendos certos actus; ergo per scientiam visionis, qua videt sua decreta, certo cognoscit, quid facturum esset liberum arbitrium, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo.

7. Affinis est secunda sententia quorundam Scotistarum, qui docent Deum hæc videre in suis decretis conditionatis, quibus vult, ut si liberum arbitrium constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, determinaretur ad certos actus, non quidem per physicam prædeterminationem libero arbitrio intrinsecam, sed per decretum extrinsecum diuinum omnino antecedens, & inimpedibile.

8. Vtraque sententia rejici posset, supponendo, ac probando ex tractatu de Gratia efficaci, quod si liberum arbitrium positum in hoc, vel illo actu primo proximo, determinaretur ad agendum per physicam prædeterminationem, vel per decretum Dei extrinsecum omnino antecedens, & inimpedibile ab ipso libero arbitrio, eo ipso ageret non liberè; ergo Deus per scientiam visionis in decreto conditionato prædeterminandi liberum arbitrium ad vnā partem contradictionis, posset quidem videre, quid liberum arbitrium esset facturum non liberè, sed non posset videre, quid esset facturum liberè, adeoque non soluitur quæstio, in qua quæritur, per quam scientiam Deus videat, quid liberum arbitrium facturum esset liberè, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo. Sed quia per Pontificias constitutiones non licet disputare de hac controuersia circa Gratiam efficacem, his omisis, pergitur ad explicanda reliqua de scientia media.

9. Tertia sententia docet ad perfectionem diuinæ Sapientiæ, & Prouidentię sufficere, ut Deus videat in actibus, quos liberum arbitrium de facto exercet, quid esset facturum, si poneretur in alijs circumstantijs: adeoque non esse necessariam scientiam mediam, per quam conditionata contingentia certo cognoscat independentes ab omnibus actibus diuinis, vel nostris absolute existentibus.

10. Dicendum cum quarta sententia, quam cum Molina docent omnes auctores Societatis, ac plures alij: ad perfectionem diuinæ Sapientiæ, & Prouidentię non sufficit scientia visionis, per quam Deus in suis, vel nostris actibus liberis absolute existentibus videat, quid liberum arbitrium creatum facturum esset, si poneretur in alijs circumstantijs, sed requiritur, ut id cognoscat per scientiam mediam independentem ab omni suo, vel nostro actu libero absolute existente.

11. Probatur: nam ad perfectionem diuinæ Sapientiæ spectat, ut Deus non solum sciat, quid in alijs circumstantijs essent liberè facturæ creaturæ intellectuales, quæ de facto existunt, atque exercebunt aliquem actum liberum, sed etiam ut sciat, quid essent liberè facturæ creaturæ intellectuales, quæ nunquam existunt, vel pro statu viæ nullum exercebunt actum liberum; sed quid essent facturæ creaturæ, quæ nunquam existunt, non potest Deus videre in illo earum actu libero absolute existente; siquidem nullus earum actus liber absolute existit; ergo ad perfectionem diuinæ Sapientiæ spectat, ut id videat per scientiam mediam independentem ab omni libero earum actu absolute existente. Probatur maior: ad perfectionem enim diuinæ Sapientiæ spectat, ut Deus ad nullam quæstionem debeat respondere *nescio*, vel *dubito*; sed si Deus nesciret, quid creaturæ intellectuales, quæ de facto non existunt, facturæ essent liberè, si existerent, & constituerentur in hoc, vel illo actu primo

Proximo, ad quæstiones, quibus hæc quærun-
tur, deberet respondere *nescio*, vel *dubito*; ergo
&c.

12. Confirmatur, quia alioquin si Deus ni-
hil creasset, cum nullus actus liber creaturæ
absolutè existeret, Deus nesciret, quid creaturæ
essent liberè facturæ, si crearentur, & constitue-
rentur in hoc, vel illo actu primo proximo.

13. Rursus ad perfectionem diuinæ prou-
identiae spectat, ut Deus ad electionem, qua
liberè decernit creare, vel non creare has, vel
illas creaturas intellectuales, easque constitue-
re in hoc, vel illo actu primo proximo, diri-
gatur à scientia, per quam cognoscat condi-
tionatè, quid essent liberè facturæ, si crearen-
tur, & ponerentur in hoc, vel illo actu primo
proximo; sed scientia, per quam Deus dirig-
tur ad liberam electionem creandi, vel non
creandi &c. non potest supponere creaturam
ut creatam, & iam existentem, & ut absolu-
tè exercentem aliquem actum liberum; ergo
ad perfectionem diuinæ prouidentiae spectat,
ut Deus, quid creaturæ intellectuales facer-
ent, si ponerentur in his, vel illis circumstan-
tijs, cognoscat per scientiam non supponen-
tem ullum actum absolutè existentem, quam
scientiam vocamus mediam.

14. Confirmatur, quia Deus debet ordi-
nare ex perfecta prouidentia illum ipsum pri-
mum actum liberum, in quo ut absolutè exi-
stente per aduersarios cognoscit alios actus li-
beros conditionatos; e. g. si supponamus De-
um vidisse in actibus absolutis, quos Tyrj
exercuerunt, audita fama miraculorum Chri-
sti, quod egissent poenitentiam, si vidissent
miracula Christi, nihilominus Deus illos ac-
tus liberos, quos Tyrj absolutè exercuerunt,
deberet ordinare ex perfecta prouidentia; er-
go ad ponendos Tyrjos in eo actu primo pro-
ximo, in quo tales actus exercuerunt, debuit
dirigi ex cognitione, qua videbat, quid essent
facturi, si ponerentur in tali actu primo. Vel
ergo hoc vidit in aliquibus alijs actibus liberis,
ac de ijs redit difficultas, & proceditur in infi-
nitum; vel vidit independentè ab omnibus
actibus liberis absolutè existentibus, & vidit
non per scientiam visionis, sed per scientiam
mediam; ergo ad perfectionem diuinæ prou-
identiae ordinantis etiam primos actus liberos
necessaria est scientia media.

15. Ad 1. Antiqui Scholastici, cum
Magistro, & S. Thoma diuiserunt scientiam
diuinam in scientiam veritatum necessaria-
rum, quam appellarunt simplicis intelli-
gentiae, & in scientiam veritatum non ne-
cessariorum, quam appellarunt scientiam
visionis; & hæc diuisio est adæquata, &
per membra contradictoria, ideoque scien-
tia media, cum sit scientia veritatum condi-
tionatarum non necessariorum, reducitur
ad scientiam visionis latè sumptam, prout
sumitur ab antiquis. Scientia visionis latè
sumpta potest subdividi in scientiam visionis
strictè sumptam, per quam Deus cognoscit

veritates non necessarias dependentè ab aliquo
decreto, vel actu libero absolutè existente, & in
scientiam, quam vocamus mediam, qua co-
gnoscat veritates conditionatas non necessari-
as independentè ab omni actu libero absolu-
tè existente. Vtrique scientia datur, & re ip-
sa admittitur ab antiquis, ut probatum est,
ideoque nostra sententia non repugnat do-
ctrinæ antiquorum, sed illam magis expli-
cat.

16. Dices: obiecta vel absolutè existunt,
vel absolutè non existunt, nec datur medium;
ergo scientia Dei vel cognoscit obiecta ab-
solutè existere, vel absolutè non existere, nec
datur medium; ergo non datur scientia me-
dia, quæ neque cognoscat obiecta absolutè exi-
stere, neque absolutè non existere.

17. Respondeo hoc argumentum impu-
gnare etiam scientiam simplicis intelligentiae,
per quam Deus cognoscit possibilia, abstra-
hendo ab hoc, quod existant, vel non existant.
Respondeo secundò directè, concedo antecede-
ns, & nego consequentiam. Licet enim,
inter hæc duo *Obiectum contingens existit, ob-
iectum contingens non existit*, cum sint affirmatio,
& negatio contradictoria, non detur medium,
tamen inter hæc duo, *Cognitio cognoscit de ob-
iecto, quod absolutè existit: cognitio cognoscit de ob-
iecto, quod absolutè non existit*, cum utrumque sit
affirmatio cognitionis, datur medium, quod
est cognitio cognoscens obiectum conditiona-
tè existere, & abstrahens ab hoc, quod abso-
lutè existat, vel non existat. Hinc patet, quo
pacto sit verum, quod diuisio scientiae funda-
ri debeat in diuisione obiectorum. Dico,
quod debet fundari in diuisione obiectorum ut
scibilem, non autem in diuisione obiecto-
rum naturaliter sumptorum; & quia de ob-
iectis non solum potest sciri, quod sint possibi-
lia, vel quod absolutè existant, aut non exi-
stant, sed etiam quod positis quibusdam con-
ditionibus, existerent, vel non existerent, ideo
in obiectis ut scibilibus fundari potest scientia
media.

18. Ad secundum: testimonia Scriptura-
rum probant Deum cognoscere poenitentiam
conditionatam Tyrjorum, & non in decreto
prædeterminatiuo. Christus enim obiurgat
duritiem cordis Iudæorum, eo quod acceptis
tot auxilijs, non agerent poenitentiam, cum
Tyrj si accepissent talia auxilia, poenitentiam
egissent: sed si cognouisset poenitentiam Ty-
riorum in decreto prædeterminatiuo, vana
esset hæc obiurgatio, siquidem Iudæi potuis-
sent respondere, quod Tyrj poenitentiam e-
gissent, quia accepissent prædeterminationem,
quam nos non accepimus, & quam si accipe-
remus, etiam nos poenitentiam ageremus; er-
go &c. Licet autem fortasse ex hoc testimo-
nio, si in Tyro &c. non satis probetur Deum co-
gnouisse poenitentiam Tyrjorum independen-
tè ab aliquo eorum actu absolutè existente,
tamen per alia testimonia Scripturarum, &
Patrum probatur scientia media, & præsertim
per

per illud: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*, quod à Sanctis Patribus applicatur etiam infantibus, quos Deus rapit, prævideus peccata, quæ facerent, nisi raperentur, cum non possit Deus talia peccata prævidere in vilo a. tu libero absolute existente talium infantium. Quo ad rationes satis dictum est in resolutione quæstionis.

19. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod intellectus diuinus per modum puræ conditionis determinatur ad cognoscendum contingentia conditionata per hoc, quod illa essent, si poneretur conditio. Explicatur. Deus per suam infinitam virtutem cognoscitivam determinatur ad cognoscendum, quod sunt omnia, quæ sunt, quod non sunt omnia, quæ non sunt, & quod possitis quibusdam conditionibus, essent omnia, quæ essent, ideoque ut cognoscat, quod essent, sufficit, quod essent, & non requiritur aliud determinativum.

20. Dices præterea: quod nihil est non potest determinare Deum; sed obiectum conditionatum nihil est; ergo &c.

21. Respondeo, distinguo maiorem: quod nihil est, sed esset, non potest determinare Deum ad cognoscendum, quod est, concedo maiorem; non potest ut pura conditio determinare Deum ad cognoscendum, quod esset, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Infinita virtus cognoscitiva Dei ad cognoscendum, quod obiectum purè esset, sufficienter determinatur per hoc, quod esset, etiam si non sit, adeoque absolute nihil sit.

22. Vregebis: *ly esset non est*; sed quod non est, non potest determinare intellectum diuinum, eo pacto, quo non potest determinare intellectum creatum; ergo &c.

23. Respondeo eodem pacto, distinguo minorem: quod non est, non potest determinare intellectum diuinum ad dicendum, quod est, concedo; ad dicendum, quod purè esset, nego. Quod non est, sed esset, non potest determinare intellectum creatum, sed potest determinare intellectum diuinum. Ratio est, quia obiectum determinans intellectum creatum se habet per modum virtutis, quæ debet esse; at obiectum extrinsecum determinans intellectum diuinum est pura conditio, ita ut tota virtus sit infinitum lumen cognoscitivum Dei.

24. Dices secundò: non potest Deus actu cognoscere, quod actu non est cognoscibile, sed solum esset cognoscibile, si poneretur, sed obiectum, quod actu non est pro vilo tempore, sed esset, non est actu cognoscibile, sed solum esset cognoscibile, si poneretur; ergo &c. Probatur minor: nam cognoscibilitas est ipsa entitas rei; sed entitas non est, sed esset; ergo cognoscibilitas non est, sed esset.

25. Respondeo, distinguo maiorem: non potest Deus cognoscere, quod actu non est cognoscibile cognoscibilitate obiectiva physice

existente, nego; cognoscibilitate obiectiva logicè existente, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ut Deus cognoscat, quod obiectum esset, non requiritur, quod obiectum habeat actu aliam cognoscibilitatem, quam consistentem in hoc, quod esset; sed *ly esset*, non importat aliquid physice, sed solum logice existens in ratione significati per hanc enunciationem, quæ dicitur, quod esset; ergo &c. Confirmatur: nam sicut domus constituitur nunc antiqua per durationem præteritam, quæ nunc non existit physice, sed logicè, sic obiectum constituitur nunc cognoscibile per entitatem existentem non physice, sed logicè.

26. Instabis: ut Deus determinetur ad cognoscendum, adequatum determinativum debet actu esse; sed determinativum per modum conditionis actu non est; ergo &c.

27. Respondeo, distinguo maiorem: determinativum adequatum debet actu esse physice secundum omnia, quæ includit, nego; debet partim esse physice, partim logicè, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut ut domus sit actu antiqua, determinativum formale sufficit, ut partim sit physice, partim logicè; siquidem duratio præterita est solum logicè, sic in casu nostro.

28. Instabis rursus: ergo Deus posset determinari ad cognoscendum ab æterno futura contingentia absoluta, etiam si non essent physice in nunc æternitatis.

29. Respondeo, concedo consequentiam; sicut illam concessi quæst. 43. num. 44. & 45.

30. Dices tertio: Deus est indifferens ad habendam scientiam mediam, qua cognosceret, quod Petrus converteretur, vel ad habendam oppositam scientiam, quod non converteretur, & non se liberè determinat potius ad hanc, quam ad illam; ergo casu accidit, ut habeat potius hanc, quam illam.

31. Respondeo, distinguo antecedens: Deus est indifferens ex suppositione, quod Petrus converteretur, nego; non facta suppositione, concedo; & nego consequentiam. Intellectus diuinus ex sua perfectione, & ex suo infinito lumine est determinatus ad cognoscendum, quod sunt omnia, quæ sunt, & quod essent omnia, quæ essent; ergo sicut ex suppositione, quod Petrus actu converteretur, non accidit casu, ut Deus cognoscat Petrum actu converti, sic ex suppositione, quod converteretur, non accidit casu, ut cognoscat, quod converteretur. Neque enim accidit casu id, ad quod intellectus diuinus ex sua infinita virtute est omnino determinatus.

32. Vregebis: saltem casu accidit respectu Dei, quod Petrus potius converteretur, quam non converteretur.

33. Respondeo, negando consequentiam. Non casu accidunt, quæ fierent Deo volente, vel permittente; sed Petrus converteretur, Deo tunc id volente, peccaret, Deo permittente; ergo &c.

34. Vt:

34. Vrbis rursus: nunc est verum, quod Petrus tunc, quando poneretur conditio, conuerteretur; sed hoc est verum ita, vt Deus neque liberè velit, neque liberè permittat hanc veritatem; ergo hæc veritas datur purè casualiter respectu Dei.

35. Respondeo, distingo maiorem: nunc est verum, quod Petrus conuerteretur, & hoc non significat aliud, quam illam conuersionem, quæ non est, sed esset, concedo; & hoc significat aliud, nego; & distingo minorem: hoc est ita verum, vt Deus neque absolutè velit, neque absolutè permittat hanc veritatem, concedo; vt Deus neque vellet, neque permitteret illam veritatem, posita conditione, nego; & nego consequentiam. Nunc esse verum, quod Petrus conuerteretur, nihil aliud est, quam quod Petrus conuerteretur; sed quod Petrus conuerteretur, esset à Deo volitum, vel permissum, adeoque non esset casuale; ergo hæc veritas non est Deo casualis.

36. Superesset, vt explicaretur, quo pacto scientia media sit libera creaturis, non autem Deo. Sed hæc, & alia explicanda sunt in questione de concordia libertatis cum diuina scientia, & prædestinatione.

37. Ad 4. concedo maiorem, & distingo minorem: conditionata contingentia, si poneretur, essent dependenter ab aliquo decreto, quod nunc existat absolutè, nego minorem; quod tunc existeret absolutè, concedo minorem; & nego consequentiam. Pœnitentia Tyrionum e. g. si esset, non esset dependenter ab aliquo decreto, quod nunc absolutè existat, sed dependenter ab aliquo decreto, quod tunc absolutè existeret; ergo Deus non debet illam cognoscere in aliquo decreto, quod nunc absolutè existat, sed solum debet cognoscere, quod pœnitentia Tyrionum esset dependenter ab aliquo decreto, quod tunc absolutè existeret; hoc autem Deus cognoscit per scientiam mediam, per quam videt, quod si Tyrii vidissent miracula Christi, & præuenti fuissent tali auxilio interno, & decreto, per quod Deus obtulisset illis suū concursū, liberè pœnitentiam egissent, Deo efficaciter præueniente pœnitentiam ipsorum per decretum regulatum à scientia media, adeoque ab ipsis impeditibile, vt dicitur inferius, cum agatur de concordia libertatis cum diuina prædestinatione. Hic solum debet aduerti, quod cum explicatur obiectum scientiæ mediæ, ex parte conditionis debent poni illa omnia, & sola, quæ constituunt actum primum proximum indifferentem, ex parte conditionati poni debet actus secundus liber, & omnia, quæ sunt essentialiter connexa cum tali actu secundo; & quia actus primus proximus, atque indifferens non constituitur per decretum efficaciter prædefinitiuum, neque per scientiam mediam; ideo decretum prædefinitiuum, scientia media, & omnia alia essentialiter connexa cum actu secundo, non debent poni ex parte conditionis, sed ex parte conditionati.

Exempli gratia Deus videt per scientiam mediam, quod si Tyrii vidissent miracula Christi, & præuenti fuissent talibus auxiliis internis &c. pœnitentiam egissent, ipso Deo prædefiniendo efficaciter pœnitentiam per decretum regulatum à tali scientia media, adeoque impeditibile ab ipsis Tyriis.

QVÆSTIO XLVI.

Virum Deus per scientiam mediam, & independenter ab omni suo actu libero absolutè existente, sciat, quid liberum arbitrium diuinum esset facturum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo?

1. **V**idetur scire per scientiam mediam, primo quia Deus per scientiam mediam scit, quid liberum arbitrium creatum esset liberè facturum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo; ergo per scientiam mediam potest etiam scire, quid liberum arbitrium diuinum esset liberè facturum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo.

2. Secundò quidquid esset liberè facturum liberum arbitrium creatum, si poneretur in hoc, vel illo actu primo proximo, esset etiam liberè facturum liberum arbitrium diuinum: e. g. si Petrus cum hac vocatione liberè conuerteretur, Deus liberè Petrum cum eadem vocatione conuerteret: si Iudas cum hac vocatione liberè traderet Christum, Deus liberè permitteret, vt Iudas cum hac vocatione liberè traderet Christum; sed Deus per scientiam mediam scit, quid liberè esset facturum liberum arbitrium creatum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo: e. g. scit, quod Petrus si acciperet hanc vocationem, liberè conuerteretur, & quod Iudas si acciperet hanc vocationem, liberè traderet Christum; ergo Deus per scientiam mediam scit etiam, quid sub eadem hypothese esset liberè facturum liberum arbitrium diuinum: e. g. scit, quod si vocaret Petrum hac vocatione, liberè eum conuerteret: scit, quod si vocaret Iudam hac vocatione, liberè permitteret, vt Iudas traderet Christum.

3. Tertiò in eo signo, in quo Deus cognoscit, quid esset facturum liberum arbitrium creatum, si constitueretur in hoc, vel in illo actu primo proximo, potest, ac debet etiam cognoscere, quid esset facturum liberum arbitrium diuinum, si per varias scientias medias poneretur in hoc, vel illo actu primo proximo; sed Deus cognoscit, quid esset facturum liberum arbitrium creatum in signo priori, & antecedenti ad omnia sua decreta; ergo debet etiam cognoscere, quid esset facturum liberum arbitrium diuinum, in signo priori, & indepen-

pendenter à suis decretis liberis, adeoque per scientiam mediam.

4. Quartò Deus per hoc præcisè, quod exercitium liberum voluntatis creatæ sub aliqua hyporhesi conditionatè esset, sufficenter determinatur ad cognoscendum, quod esset; ergo per hoc præcisè, quod exercitium liberum voluntatis diuinæ sub aliqua hyporhesi conditionatè esset, determinatur ad cognoscendum, quod esset: e.g. sicut Deus per hoc præcisè, quod si ludas vocatus fuisset alia vocatione, fuisset conuersus, determinatur ad cognoscendum, quod si ludas vocatus fuisset alia vocatione, fuisset conuersus, sic per hoc præcisè, quod Deus si habuisset aliam scientiam mediam, dedisset Iudæ vocationem, qua fuisset conuersus, determinatur ad cognoscendum, quod si habuisset aliam scientiam mediam, dedisset Iudæ vocationem, qua fuisset conuersus; ergo vt Deus determinetur ad cognoscendum, quid sub hyporhesi alterius scientiæ mediæ esset liberè factururus, non requiritur decretum absolutè existens.

5. Quintò si Deus non posset nisi in suis decretis absolutè existentibus videre, quid esset factururus, si habuisset alias scientias medias, sequeretur, quod Deus de facto deberet necessariò habere decreta, per quæ determinet, ac decernat, quid esset factururus, si habuisset quamlibet scientiam mediam possibilem, quam non habet de facto; sed hoc est absurdum; ergo &c.

6. Respondeo, quod vt intelligatur sensus quæstionis, supponendum est Deum de facto liberè elegisse creare Mundum, & hunc ordinem rerum, in quo Angeli, & Adamus peccarunt &c. & constitutum fuisse in actu primo proximo ad hanc electionem per omnem cognitionem, & scientiam, per quam directus fuit ad eligendam creationem Mundi, & ordinis rerum. Quia vero Deus omnia eligit ex perfecta prouidentia, directus fuit ad electionem Mundi, & ordinis rerum per scientiam simplicis intelligentiæ, & per scientiam mediam, qua vidit, quod si crearet Mundum, & hunc ordinem rerum, Angeli, & Adam peccarent, & sequerentur ea, quæ de facto sunt sequuta; sed Deus loco huius scientiæ mediæ potuit habere oppositam scientiam mediam, qua videret, quod Angeli, & Adam non essent peccaturi; ergo Deus per diuersas, & innumerabiles scientias medias potuit constitui in diuersis, atque innumerabilibus actibus primis proximis ad electionem creandi Mundum, & ad omnes alias electiones. Hinc oritur quæstio, & dubitatur, vtrum, & per quam scientiam Deus reflexè cognoscat, quid ipse fuisset factururus, si habuisset alias scientias medias, per quas fuisset constitutus in alijs actibus primis proximis ad electionem creandi Mundum &c: e.g. vtrum, & per quam scientiam videat, an si per scientiam mediam vidisset, quod si crearet Mundum, & hunc ordinem rerum, Angeli, & Adam non fuissent pecca-

turi, creasset, vel non creasset Mundum, & hunc ordinem rerum.

7. Quatuor possunt esse sententiæ. Prima negat Deum hæc certò cognoscere. Sed hæc sententia reiecta est quæstione superiori, quia sequeretur, quod Deus ad quæstiones, quibus hæc quærentur, deberet respondere *nescio*, vel *dubito*. Reijci etiam potest ex Scriptura. Nam Gen. 18. Deus dixit Abraham: *Si inuenero Sodomis quinquaginta iustos in medio Ciuitatis, dimittam omni loco propter eos*: ergo Deus sciebat, quod si fuissent in Sodomis quinquaginta iusti, non euertisset illam ciuitatem; sed hoc erat Deo liberum; ergo Deus sciebat, quid liberè ipse fuisset factururus sub hyporhesi, quæ nunquam est posita, & qua posita, potuisset facere hoc, vel oppositum.

8. Secunda sententia docet Deum hæc cognoscere solum per scientiam mediam reflexam, independentem ab omni suo decreto absolutè existente.

9. Tertia docet Deum hæc cognoscere duplici scientia, hoc est media independente ab omnibus suis decretis absolutè existentibus, & visionis fundata in decretis absolutè existentibus. Hanc opinionem videtur docere Ruiz tomo de scientia Dei, disp. 37. sect. 1. vbi alios pro ea assert auctores.

10. Contra has opiniones dicendum est cum quarta sententia: Deus quid ipsemet esset liberè factururus, si haberet alias scientias medias, cognoscit non per scientiam mediam, sed per scientiam visionis, dependenter à suis decretis absolutè existentibus. Hanc sententiam expressè docuit Molina in sua Concordia Antuerpiæ edita anno 1595. quæst. 14. art. 13. disp. 52. §. *Illud hoc loco est observandum*, quem plures alij secuti sunt.

11. Probatur primo: nam sicut Deus omnem scientiam sibi non liberam, & directiuam ad actus liberos debet habere independentem ab omni suo actu libero, sic omnem scientiam sibi essentialiter liberā libertate absolutè existente ad illam habendam, vel non habendam, debet habere dependenter à suo actu libero absolutè existente: sed scientia, qua Deus cognoscit, quid liberum arbitrium creatum esset facturum sub hac, vel illa hyporhesi, sub qua posset facere vel hoc, vel oppositum, est Deo non libera, ac debet dirigere Deum ad suos actus liberos: scientia autem reflexa, de qua loquimur, est Deo libera libertate absolutè existente, ac non debet Deum dirigere ad suos actus liberos: e.g. scientia, qua Deus cognoscit, quod si vidisset per scientiam mediam fore inefficacia auxilia, quæ de facto dedit Sancto Petro, daturus fuisset illi alia auxilia efficacia, est Deo libera libertate absolutè existente; nam sicut Deus est liber ad decernendum dare, vel non dare alia auxilia efficacia, si videret hæc fore inefficacia, sic potest se determinare ad habendam scientiam reflexam, quod illa esset daturus, vel non esset daturus; ergo scientiam reflexam, de qua loquimur, Deus de-

debet habere dependentem à suo actu libero absolute existente.

12. Dices: sicut Deus scientiam conditionatam impeditibilem à libero arbitrio creato potest habere independentem ab actu libero creaturæ absolute existente, & solum dependentem ab actu libero creaturæ conditionate existente, sic scientiam conditionatam impeditibilem à libero arbitrio diuino, Deus potest habere independentem à suo actu libero absolute existente, ac solum dependentem à suo actu libero conditionate existente.

13. Sed contra: nam eatenus Deus scientiam conditionatam impeditibilem à libero arbitrio creato potest habere independentem ab actu libero creaturæ absolute existente, quatenus talis scientia conditionata non supponit essentialiter liberum arbitrium creatum ut absolute existens, immò potest dari absque eo quod liberum arbitrium creatum absolute existat, & cum debeat Deum dirigere ad producendum liberum arbitrium creatum, debet intelligi in Deo, antequam detur absolute liberum arbitrium creatum: sed scientia conditionata, qua Deus videt, quid ipsemet esset factururus, si haberet alias scientias medias, supponit essentialiter liberum arbitrium diuinum ut absolute existens, & potens se proximè determinare ad illam habendam, vel non habendam, nec potest villo pacto dirigere Deum ad ponendum suum liberum arbitrium; ergo talem scientiam conditionatam non potest habere independentem à suo actu libero absolute existente.

14. Confirmatur: nam est absurdum, quod Deus hic & nunc sit proximè liber ad aliquam scientiam habendam, vel non habendam, & quod illam de facto habeat independentem ab hoc, quod liberè se hic & nunc determinet ad illam habendam. Quo pacto enim in intellectu diuino resultat scientia Deo libera independentem ab hoc, quod liberè se ad illam determinet per vllum actum liberum absolute existentem? sed Deus esset proximè liber ad habendam, vel non habendam scientiam, qua cognoscit, quod si per scientiam mediam vidisset hæc auxilia fore inefficacia, dedisset Sancto Petro alia auxilia efficacia, & de facto illam haberet independentem ab hoc, quod ad illam se determinaret per vllum actum liberum absolute existentem; ergo &c.

25. Probatur secundò conclusio: nam sequeretur, quod Deus cognosceret se creaturum Mundum, independentem ab hoc, quod liberè vellet creare Mundum: se saluaturum Sanctum Petrum, & damnaturum Iudam, independentem ab hoc, quod vellet Sanctum Petrum saluare, & Iudam damnare; & vniuersim cognosceret omnia, quæ est liberè absolute factururus, independentem ab omni decreto libero absolute existente; sed hæc sunt absurda, & inaudita in scholis; ergo &c. Probatur maior: nam per aduersarios Deus per scientiam mediam reflexam independentem ab

omni suo decreto absolute existente cognoscit, quod si haberet hanc scientiam mediam directam, quam habet de facto, esset creaturus Mundum, permissurus peccatum Angelorum, & Adami, missurus Christum Redemptorem, saluaturus Petrum, & omnes prædestinatos, damnaturus Iudam, & omnes reprobos, & factururus omnia, quæ de facto est factururus; sed Deus independentem ab omni suo decreto libero absolute existente cognoscit se habere totam scientiam mediam, quam habet de facto; ergo Deus per hoc complexum scientiæ mediæ reflexæ, & directæ independentem ab omni suo decreto absolute existente cognoscit, quod est creaturus Mundum, permissurus peccatum Adami &c. Confirmatur, & explicatur argumentum. Qui enim cognoscit aliquam veritatem conditionatam, & videt purificari conditionem, eo ipso certificatur de veritate absoluta; sed Deus per scientiam mediam reflexam independentem à suo decreto absolute existente cognoscit hanc veritatem conditionatam, quod si haberet hanc scientiam directam, creabit Mundum, permittet peccatum Adami, saluabit Petrum, & omnes prædestinatos, damnabit Iudam, & omnes reprobos, & independentem etiam ad omni suo decreto absolute existente cognoscit purificari conditionem, & se habere totam hanc scientiam mediam; ergo in hoc complexo veritatis conditionalis, & purificationis conditionis, independentem ab omni suo decreto absolute existente, videt omnes has veritates contingentes absolutas. Hoc autem est absurdum, & inauditum in scholis. Confirmatur, nam sequeretur quod Deus independentem à suis decretis, quibus prædestinatos prædestinat ad gloriam, & salutem, reprobos reprobat à salute, cognosceret absolute, quinam essent saluandi, quinam essent damnandi, quod est absurdum.

16. Respondent aliqui scientiam mediam directam, & reflexam seorsim dari in Deo independentem ab omni decreto absolute existente: at complexum vtriusque scientiæ, cum sit connexum cum decretis absolute existentibus, dari dependentem à decretis absolute existentibus; sed Deus contingentia absoluta videt in tali complexo; ergo videt solum dependentem à decretis absolute existentibus.

17. Sed contra primò, nam est intelligibile, quod scientia media directæ detur independentem ab omni decreto absolute existente, scientia etiam reflexa detur independentem ab omni decreto absolute existente, & tamen complexum vtriusque non detur independentem ab omni decreto absolute existente, præsertim cum tale complexum vel nihil addat supra singulas scientias seorsim, vel addat solum relationem simultatis, quæ necessariò resultat, positis extremis. Secundò contra est, quia eatenus complexum illud datur dependentem à decretis absolute existentibus, quatenus Deo liberum est, ut detur, vel non detur.

tur illud complexum; sed Deo liberum est, ut detur; vel non detur scientia conditionata reflexa, ut dictum est num. 11; ergo etiam scientia conditionata reflexa datur in Deo dependenter à decretis absolutè existentibus.

18. Probatur tertio conclusio: nam fundamentum vel vnicum, vel præcipuum, quo aduersarij probant, Deum independentem ab omni suo decreto absolutè existente, cognoscere reflexè, quid ipsemet esset liberè facturus, si habuisset alias scientias medias directas, est paritas scientiæ mediæ directæ; sicut enim Deus independentem ab omni actu absolutè existente videt, quid esset facturum liberum arbitrium creatum, sic independentem ab omni suo decreto absolutè existente debet videre, quid esset facturum liberum arbitrium in creatum; sed hæc paritas non valet, & ab ipsis aduersarijs non potest sustineri; ergo &c. Probatur minor: & primo probatur, quod paritas non valeat. Datur enim manifesta disparitas. Deus enim scientiam sibi non liberam, & directam ad omnes suos actus liberos debet habere independentem ab omni suo actu libero absolutè existente; sed scientiam, qua Deus videt, quid esset facturum liberum arbitrium, si constitueretur in hoc, vel in illo actu primo proximo, est Deo non libera, ac debet Deum dirigere ad actus liberos; ergo Deus debet illam habere independentem ab omni suo actu libero absolutè existente. At scientiam sibi essentialiter liberam libertate absolutè existente, Deus debet habere dependentem ab actibus liberis, quibus se determinat ad illam habendam potius, quam non habendam, ut explicatum est num. 13. & 14. Rursus scientiam, quæ non essentialiter supponit in creatura libertatem absolutè existentem, sed debet Deum dirigere ad dandam, vel non dandam creaturis libertatem absolutè existentem, Deus debet habere independentem ab actu libero creaturæ absolutè existente; sed scientiam, qua Deus videt, quid liberum arbitrium creatum esset facturum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, non supponit essentialiter in creaturis libertatem absolutè existentem, sed debet Deum dirigere ad creaturas creandas, vel non creandas, & ad dandam, vel non dandam ipsis libertatem absolutè existentem; ergo talem scientiam Deus debet habere independentem ab omni actu libero creaturæ absolutè existente. At scientiam, quæ essentialiter supponit in Deo libertatem absolutè existentem ad illam habendam, vel non habendam, qualis est scientia reflexa, de qua loquimur, Deus debet habere dependentem à suis decretis absolutè existentibus; ergo disparitas est manifesta.

19. Probatur iam, quod neque aduersarij possint sustinere paritatem inter scientiam conditionatam directam, & reflexam. Scientia enim conditionata directæ, qua Deus cognoscit, quid esset facturum liberum arbitrium creatum, si constitueretur in hoc, vel illo

actu primo proximo, est scientia practica, & dirigit Deum ad sua decreta; sed scientia conditionata reflexa, qua Deus cognoscit, quid ipsemet esset liberè facturus, si haberet hanc, vel illam scientiam mediam directam, non potest esse practica, nec potest Deum dirigere ad sua decreta, sed debet poni purè speculatiua; ergo aduersarij non possunt sustinere paritatem inter scientiam conditionatam directam, & reflexam. Probatur minor: nam si scientia conditionata reflexa esset practica, & dirigeret Deum ad sua decreta libera, eo ipso talia decreta non essent libera; ergo repugnat, ut scientia media reflexa sit practica, & dirigat Deum ad decreta libera. Probatur antecedens: cum enim cognitio dirigens ad actum est essentialiter connexa cum actu, & inconiungibilis cum negatione actus, aufert libertatem actus directi, ut omnes fatentur, etiam physicè prædeterminantes, qui ad hoc, ut actus sit liber, requirunt saltem, ut cognitio dirigens sit indifferens, ac coniungibilis cum actu, tum cum negatione actus; sed cognitio dirigens ad diuina decreta esset essentialiter connexa cum decretis, & inconiungibilis cum eorum negatione; ergo &c. Probatur minor: Deus e. g. ad decretum creandi Mundum, & ponendi hanc seriem rerum, directus fuisset à scientia media directæ, qua ab æterno cognoscit, quid essent facturi homines, & Angeli, si ponerentur in ijs circumstantijs, in quibus sunt positi, & quid essent facturi, si ponerentur in omnibus alijs circumstantijs; & simul directus fuisset à scientia media reflexa, qua cognouisset, quid ipsemet Deus esset factururus, si habuisset totam scientiam mediam directam, quam habuit de facto, per quam scientiam reflexè cognouisset, quod si haberet hanc scientiam mediam directam, decerneret creare Mundum, & hanc seriem rerum; sed complexum vtriusque scientiæ, directæ nimirum, & reflexæ, est essentialiter connexum cum electione creandi Mundum, & hanc seriem rerum; implicat enim, ut Deus cognoscat, si habuero talem scientiam, decernam creare, & quod cognoscat simul se habere talem scientiam, & tamen non decernat creare; ergo cognitio dirigens ad diuina decreta auferret libertatem decretorum. Sicut ergo aduersarij fatentur scientiam conditionatam directam, quia est Deo non libera, esse practicam, & dirigere Deum ad suos actus liberos; scientiam conditionatam reflexam, quia est Deo libera, non esse practicam, sed purè speculatiuam, ac non dirigere Deum ad suos actus liberos; sic debent tateri scientiam directam, quia est Deo non libera, dari independentem ab omnibus actibus liberis absolutè existentibus, adeoque esse scientiam mediam; scientiam reflexam, quia est Deo libera, dari dependentem ab actibus liberis Dei absolutè existentibus, ac proinde non esse scientiam mediam, sed visionis.

20. Probatur quarto conclusio: nam opi-

nio docens Deum cognoscere non per scientiam mediam, sed per scientiam visionis, quid ipsemet esset liberè facturus, si haberet alias scientias medias, melius saluat libertatem creatam, ut explicabitur in questione de concordia libertatis creatæ cum diuina Prædestinatione; ergo etiam ex hoc capite est præferenda.

21. Inferitur primò, per quam scientiam Deus cognoscat, quid fieret sub conditionibus disparatis, puta vtrum si Turca saltaret Constantinopoli, Petrus Romæ conuerteretur.

22. Dicendum, quod obiectum conditionatum potest considerari, vel ut liberum Deo, vel ut liberum creaturæ; si consideretur ut liberum Creaturæ, Deus illud cognoscit per scientiam mediam; e. g. in casu posito quia conuersio esset libera Petro, Deus per scientiam mediam videt, quod si Turca saltaret Constantinopoli, Petrus autem Romæ esset in hoc actu primo proximo ad se conuertendum, conuerteretur, & sic de omnibus actibus primis proximis. Si verò quæretur, per quam scientiam Deus videat, an si Turca saltaret Constantinopoli, Petrus Romæ constitueretur in actu primo proximo, in quo conuerteretur, vel in actu primo proximo, in quo non conuerteretur, vel potius non constitueretur in illo actu primo, in quo posset proximè conuerti: respondeo, quod quia Deo liberum est sub conditione, quod Turca saltaret Constantinopoli, constituere Petrum, vel in actu primo proximo, in quo conuerteretur, vel in actu primo proximo, in quo non conuerteretur &c, Deus autem per scientiam visionis in suis decretis absolute existentibus videt, quid ipsemet esset facturus pro omnibus circumstantiis possibilibus, per eandem scientiam visionis videt etiam, an si Turca saltaret, constitueret Petrum in actu primo proximo, in quo conuerteretur, vel in actu primo proximo, in quo non conuerteretur. Breuiter Deus videt, quod sub conditionibus disparatis fieret hoc, vel illud, prout liberè disponderet, aut permetteret, & simul videt, quid ipsemet liberè disponderet, aut permetteret, adeoque quid determinatè fieret. Per hanc doctrinam benè penetratam, & applicatam solui possunt plurimæ difficultates circa conditionata, quæ videntur disparata. Nam quia Deus in decernendo rerum ordine attendit ad omnia, & singula, nulla obiecta sunt propriè disparata respectu Dei.

23. Inferitur secundo, per quam scientiam Deus cognoscat, quid esset facturum liberum arbitrium sub conditione impossibili, puta vtrum si Lucifer fuisset Michael, peccasset, vel non peccasset.

24. Dicendum, quod Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit, quod si Lucifer fuisset Michael, ex prædicato hypothesis, quod nimirum fuisset Michael, sequitur, quod fecisset omnia, quæ de facto esset factu-

rus Michael; ex subiecto hypothesis, quod nimirum esset Lucifer, sequitur, quod esset facturus omnia, quæ de facto esset facturus Lucifer. Et quia per scientiam mediam videt in particulari, quid in omni casu possibili facturus esset tum Lucifer, tum Michael, ideo videt, quid pro quolibet casu particulari, si Lucifer esset Michael, esset facturus ex vi prædicati, vel ex vi subiecti, & simul videt, quod ex vi integræ hypothesis pro multis casibus facturus esset simul opposita: e. g. esset simul peccaturus, & non peccaturus, adeoque propter hoc ipsum est impossibilis hypothesis, quod Lucifer sit Michael.

25. Debet aduerti, quod cum vel hic, vel alibi dico, Deum cognoscere impossibilia, abstraho à questione, in qua quæritur, vtrum impossibilia sint impossibilia exercitè, hoc est ita, ut includant aliquod obiectum contradistinctum ab omnibus possibilibus, ut ego docui in logica; an verò sint impossibilia solum signatè, hoc est ita, ut nullum dicant obiectum contradistinctum ab omnibus possibilibus, sed solum sint plura obiecta possibilia, quæ ab indebito modo cognoscendi accipiunt denominationem impossibilis. Iuxta primam sententiam, dum Deus cognoscit, quid esset facturus Lucifer, si esset Michael, cognoscit, quid esset facturus Lucifer, si per identitatem impossibilem exercitè, hoc est contradistinctam ab omnibus entibus possibilibus, esset Michael. Iuxta secundam sententiam Deus cognoscit, quod ex indebito modo concipiendi, quo intellectus componit Luciferum, cum Michael, determinatur ad affirmandum, quid Lucifer esset facturus.

26. Concluditur Deum per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere omnes veritates necessarias; per scientiam mediam cognoscere omnes veritates contingentes Deo non liberas; per scientiam visionis cognoscere omnes veritates Deo liberas; per complexum harum trium scientiarum determinari ad cognoscendas omnes veritates, & ad soluendas omnes quæstiones proponibiles.

27. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas, propter quam Deus scit per scientiam mediam independentè à suis decretis absolute existentibus, quid esset facturum liberum arbitrium creatum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, quid autem esset facturum liberum arbitrium diuinum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, debet scire per scientiam visionis dependentè à decretis diuinis absolute existentibus, allata est supra num. 11.

28. Ad 2. distingo maiorem: quidquid esset facturum liberum arbitrium creatum, si poneretur in hoc, vel illo actu primo proximo, esset liberè facturum liberum arbitrium diuinum libertate immediata, & consequente hypothesis, seu suppositionem, nego; libertate mediata, & antecedente hypothesis, seu

sup.

suppositionem, concedo maiorem; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo Deus per scientiam mediam scit, quid sub eadem hypothese esset liberè facturum liberum, arbitrium diuinum, libertate mediata, concedo; libertate immediata, nego consequentiam, & eius suppositum. Sensus nostræ conclusionis est, quod Deus dependenter à suis decretis liberis absolutè existentibus, ac proinde non per scientiam mediam, sed visionis, scit quid ipsemet esset facturus sub hypothese, sub qua esset immediatè liber ad faciendum, hoc, vel oppositum, e. g. sub hypothese, quod haberet hanc, vel illam scientiam mediam directam, sub qua esset immediatè liber ad Mundum creandum, vel non creandum, &c; sed sub hypothese, quod liberum arbitrium creatum constitueretur in hoc, vel illo actu primo ad se conuertendum, vel non conuertendum, Deus non esset consequenter ad hypotheseim immediatè liber ad illud conuertendum, vel non conuertendum, sed solum liberum arbitrium creatum esset immediatè liberum libertate consequente hypotheseim ad se conuertendum, vel non conuertendum; ergo quid sub hac hypothese esset Deus facturus sine libertate immediata, solo libero arbitrio creato exercente libertatem immediatam, Deus videt per scientiam mediam directam independentem ab omni suo decreto absolutè existente: e. g. Deus per scientiam mediam videt, quod si Iudas vocaretur hac vocatione, liberè libertate immediata traderet Christum, Deo, posita illa vocatione, permittente talem traditionem sine libertate immediata consequente dationem talis vocationis.

29. Dices: si Deus posita tali vocatione, non est immediatè liber ad Petrum conuertendum, & ad permittendam prodicionem Iudæ, quo pacto liberè Petrum conuertit, & liberè permittit prodicionem Iudæ?

30. Respondeo, quod liberè conuertit Petrum libertate antecedenti hypotheseim, seu vocationem. Nam posita scientia media, qua videt, quod si dederit talem vocationem, Petrus liberè conuertetur, est immediatè liber ad dandam illam vocationem, & sic ad liberè conuertendum; & posita scientia media, qua videt, quod si dederit Iudæ talem vocationem, Iudas liberè tradet, est immediatè liber ad dandam illam vocationem, & sic ad permittendum, vt Iudas liberè tradat. Eadem igitur conuersio Petri est Deo libera libertate constituta per scientiam mediam, & antecedente vocationem; est libera Petro libertate consequente vocationem; ideoque quod Petrus si acceperit vocationem, conuerteretur, Deus videt per scientiam mediam directam independentem à decretis absolutè existentibus; quod Deus si habuerit hanc scientiam mediam, dabit talem vocationem, & conuertet Petrum, Deus videt dependenter à suo decreto absolutè existente, & sic per scientiam

tiam non mediam, sed visionis.

31. Ad 3. nego maiorem, ac dico, quod in diuersis signis Deus cognoscit, quid esset facturum liberum arbitrium creatum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, ac quid esset facturum liberum arbitrium diuinum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo. Ratio est, quia tria sunt præcipua signa diuinæ cognitionis. Primum est, in quo cognoscit veritates omnino necessarias per scientiam simplicis intelligentiæ. Secundum est, in quo cognoscit veritates contingentes cognitione Deo non libera, sed dirigente ad actus liberos. Tertium est, in quo cognoscit veritates contingentes cognitione Deo libera; sed cognitio, qua Deus conditionatè cognoscit, quid esset facturum, liberum arbitrium creatum, si constitueretur in hoc, vel illo actu primo proximo, non est Deo libera, sed dirigit Deum ad actus liberos, adeoque est in secundo signo; cognitio autem, qua Deus cognoscit, quid ipsemet esset facturus, si haberet alias scientias medias, est Deo libera, adeoque est in tertio signo; ergo Deus non in eodem signo cognoscit, quid esset facturum liberum arbitrium creatum, & quid esset facturum liberum arbitrium diuinum.

32. Debet aduerti, quod dum dicitur, quod Deus in eo signo, in quo habet vnam scientiam, non habet aliam, affirmatur, quod Deus ab æterno, & semper habet omnem suam scientiam, & negatur solum modus habendi chimericus; puta dum dicitur, quod Deus in priori ad decreta non cognoscit, quid ipse Deus esset liberè facturus, si haberet alias scientias medias, affirmatur, quod ab æterno, & semper cognoscit, quid esset liberè facturus, si haberet alias scientias medias, ac solum negatur, quod id cognoscat modo chimerico, hoc est cognitione directiua ad decreta libera Deo, quæ cognitio non esset Deo libera, siquidem hoc significat *cognoscere in priori ad decreta*.

34. Ad 4. concedo antecedens, & primam consequentiam, ac nego secundam consequentiam. Dux istæ veritates conditionatæ, si Iudas habuisset talem vocationem, fuisset conuersus: si Deus habuisset hanc scientiam mediam, dedisset Iudæ vocationem, qua fuisset conuersus; conueniunt in hoc, quod vtrique sufficienter determinat diuinum intellectum ad cognitionem sui; at differunt per hoc, quod prima, cum non sit Deo libera, est independens ab omni diuino decreto absolutè existente, ac proinde determinat Deum ad cognitionem sui independentem ab omni diuino decreto absolutè existente: Secunda cum sit Deo essentialiter libera libertate absolutè existente, dependet essentialiter ab aliquo actu libero Dei absolutè existente, ac proinde non potest Deum determinare ad cognitionem sui, nisi dependenter ab aliquo decreto diuino absolutè existente.

35. Ad 5. concedo sequelam, quod nimirum Deus debeat necessario habere decreta, per quæ decernat, quidquid esset facturum, si habuisset quamlibet scientiam mediam possibilem, quam non habuit de facto: ac negotalem sequelam esse absurdam, immò dico absurdum esse oppositum. Ratio est, quia spectat ad perfectionem liberi arbitrii habentis actum primum proximum, & cognitionem sufficientissimam ad determinandum, quid esset facturum pro omnibus circumstantiis possibili- bus, ut non remaneat quodammodo sus- pensum, sed determinet, quid esset factu- rum pro omnibus circumstantiis possibili- bus, sed liberum arbitrium diuinum per scientiam simplicis intelligentiæ, & per scientiam me- diam constituitur in actu primo proximo, &

sufficientissimo ad determinandum, quid es- set facturum pro omnibus circumstantiis possi- bilibus; ergo spectat ad perfectionem Dei, ut id determinet, & ut non remaneat quodam- modo suspensum. Hinc sequitur, quod sicut Deus non potest dicere; *Ego nihil volo decernere circa creationem alterius Mundi*, sic non potest dicere, *Ego nihil volo decernere circa ea, quæ fa- cturus essem, si haberem alias scientias medias*. Ratio vtriusque est, quia Deus non potest re- tinere suum liberum arbitrium suspensum cir- ca vllum obiectum. Porro dari in Deo hæc decreta conditionata docuit expresse Molina in sua Concordia Antuerpiæ edita anno 1595. quæst. 14. art. 13. disp. 52. Parag. *Illud hoc lo- co obseruandum.*

