



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 Secundus continens Tractatus de voluntate Dei, de prouidentia, & prædestinatione, ac de Trinitate.

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

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM

De Deo Trino, & Vno.

LIBER SECVNDVS.

Continens Tractatus de Voluntate Dei, de Prouidentia,
& Prædestinatione, ac de Trinitate.

TRACTATVS V.

*De Diuina voluntate, vita, ac
Beatitudine.*



OSTQVAM S. Thomas quæstione 14. 15. 16. & 17. egit de ijs, quæ spectant ad intellectum, & Scientiam Dei, quæst. 18. agit de vita Dei, quæstione 19. 20. & 21. de Voluntate, & amore Dei, ac de virtutibus diuinæ voluntatis, ac præsertim de misericordia, & iustitia. Doctrinam harum quæstionum, nec non de Beatitudine Dei, de qua S. Thomas agit quæstione 26. explicabimus sequentibus quæstionibus, quarum tituli videri possunt in indice initio proposito.

QVÆSTIO XLVII.

*Utrum in Deo detur voluntas, quæ sit actualis
volitio sui ipsius, & aliorum, indi-
stincta à cognitione sui ipsi-
us, & aliorum?*

S. Th. q. 19. a. 1.

1. **P**rimo videtur in Deo non esse voluntas. Voluntas enim mouetur à fine, & bono, & dirigitur ab intellectu, cum sit potentia cæca, & ab Aristotele 2. de Anima text. 34. dicitur esse mouens motum; sed Deus est primum mouens immobile, & est prima regula, adeoque incapax directionis; ergo &c.

2. Secundò videtur, quod Deus non possit velle alia à se, sed solum seipsum. Voluntas enim, cui sufficit vnum volitum, eoque satiatur, non potest velle alia; sed Deo sufficit summa sua bonitas, eamque vult; ergo &c.

3. Tertiò videtur diuina voluntas non esse ipsa actualis volitio. Nam est indifferens ad mundum volendum, vel nolendum; ergo non est ipsa actualis volitio mundi, sed vult mundum per actum distinctum à potentia volitiua.

4. Quartò videtur diuina volitio distingui à diuina intellectione. Si enim Deo idem esset intelligere, ac velle, omnia, quæ Deus intelligit, veller; sed Deus intelligit tum bona, tum mala; ergo Deus veller tum bona, tum mala, quod est absurdum; siquidem Deus vult solum bona, mala autem non vult, sed purè permittit.

5. Respondeo, quod proportionaliter ad dicta de diuina cognitione philosophandum est de diuina voluntate.

6. Dicendum igitur primò: datur in Deo voluntas. Probatur primò: ex dictis enim quæst. 16. Deus est prima, & adæquata ratio totius entis, totius boni, & pulchri, quod datur; ergo si Deus non haberet voluntatem, qua vellet, & rationabiliter inenderet bonum, & pulchrum, quod datur tum in Deo, tum extrà Deum, totum bonum, & pulchrum daretur per accidens, & non ex rationabili intentione, quod est absurdum, sicut esset absurdum quod pulcritudo templi Sancti Petri non fuisset rationabiliter intenta ab artifice.

7. Probatur secundò. Nam esse intentiui boni appetitui non purè innato, sed elicitò, non purè sensitui, sed rationali, est perfectio simpliciter simplex, & datur in creaturis; sed Deus habet formaliter omnes perfectiones simpliciter simplices; ergo Deus est intentiui boni appetitui elicitò rationali; sed sola voluntas est intentiua boni appetitui elicitò rationali; ergo &c.

8. Probatur tertiò ratione, quæ quia maximè est à priori, vnicè affertur à S. Thoma hic quæst. 19. art. 1. Vnaquæque res appetit suam bonum appetitui proportionaliter correspondente modo essendi, ideoque si habet esse purè naturale, appetit suum bonum appetitui purè naturali; si habet esse sensituium, appe-
tit

tit suum bonum appetitui sensitiuo: si habet esse rationale, & intellectiuium, appetit suum bonum appetitui rationali, & intellectiui, qui dicitur voluntas; sed Deus habet esse summè intellectiuium, vt ostensum est quæst. 41. ergo &c. Probatur maior, & explicatur argumentum. Inclination in bonum vocatur appetitus; & quidē inclinatio, qua res inclinatur purè ex natura, non autem ex cognitione, qua bonum apprehendat, dicitur appetitus purè naturalis, & innatus: inclinatio, qua res inclinatur in bonum sensibile ex cognitione sensitiua, qua illud apprehendit, dicitur appetitus sensitiuus, siue animalis: inclinatio, qua res inclinatur in bonum ex cognitione intellectiua, qua illud apprehendit, dicitur appetitus rationalis, & intellectiuius, seu voluntas, & vterque appetitus tum sensitiuus, tum rationalis vocatur elicitus; sed res purè naturales inclinantur in bonum purè ex natura, adeoque appetitui purè naturali, eo pacto, quo grauius, & leuius habent inclinationem, qua feruntur ad sua loca naturalia, & in illis quiescunt: entia sensitiua, hoc est animalia ex apprehensione sensitiua boni sensibilibus inclinantur ad illud appetitui sensitiuo: entia intellectiua ex apprehensione intellectiua boni inclinantur ad illud appetitui rationali, qui vocatur voluntas, vt patet experientia in nobis ipsis; ergo &c.

9. Dicendum secundò: in Deo non datur appetitus purè innatus, sed elicitus, non sensitiuus, sed intellectiuius. Probatur: nam appetitus purè innatus est inclinatio in bonum, & non ex cognitione, qua id, quod inclinatur, cognoscat bonum; sed in Deo nulla datur inclinatio, quæ non sit ex cognitione, qua Deus cognoscat bonum; ergo &c. Probatur minor: nam in Deo nulla datur inclinatio in bonum, quæ non sit ex essentia diuina, quæ est prima ratio omnium; sed essentia diuina est ipsa actualis cognitio, qua Deus comprehendit omne bonum, vt dictum est quæst. 41. numer. 6. ergo in Deo nulla datur inclinatio, quæ non sit ex cognitione: & quia cognitio Dei non est sensitiua, sed purè intellectiua, ideo Deus inclinatur in bonum appetitui non sensitiuo, sed purè intellectiuiuo.

10. Dicendum tertio: Deus non solum est volitiuus, sed est ipsa actualis volitio sui ipsius, & omnium. Probatur: Deus enim nullum prædicatum habet per accidens, & non ex intentione; e.g. non est sapiens, bonus, omnipotens per accidens, sed per se, & ex intentione; sed cum Deus sit adequatè à se ipso, si non esset volitio, & intentio actualis omnium suorum prædicatorum, aliquod prædicatum haberet per accidens, & non ex intentione: e.g. si Deus non esset volitio, qua vult esse infinitè perfectus, cum prædicatum infinitè perfecti habeat adequatè à se, tale prædicatum haberet non ex intentione; ergo Deus est prima actualis volitio, & intentio omnium

suorum prædicatorum. Ex proportionali ratione Deus est ipsa actualis volitio, & intentio, qua vult omnia, quæ sunt possibilis, esse possibilis, omnia, quæ sunt impossibilis, esse impossibilis &c. Cum enim Deus sit prima ratio, cur possibilis sint possibilis, & impossibilis sint impossibilis &c, si non esset actualis intentio, & volitio omnium horum, possibilis essent possibilis, & impossibilis essent impossibilis per accidens, & non ex intentione quod est absurdum, vt sæpè dictum est.

11. Ex eo, quod Deus sit ipsa actualis volitio, inferitur primò in Deo substantiam volentem non distingui ab actuali volitione, & quod non distingui à quo. Secundò inferitur in Deo non dari potentiam physicam volendi, hoc est potentiam receptiuam, vel productiuam volitionis, sed dari solum potentiam logicam volendi, hoc est non repugnantiam ad volendum. Tertiò inferitur in Deo non dari potentiam formalem volendi superadditam essentia, neque dari volituum radicale, hoc est substantiam, cui debeat formalis potentia volendi superaddita, neque dari habitum, vel actum primum volendi, nomine habitus intelligendo facilitatem volendi superadditam potentia, & nomine actus primi intelligendo virtutem productiuam volitionis. Probantur illationes: nam cum essentia diuina sit ipsa actualis volitio, non producit, neque recipit volitionem, cum non producat, neque recipiat se ipsam. Rursus non habet vllam potentiam, vel facilitatem distinctam ad volendum, cum non habeat potentiam, aut facilitatem distinctam à se ipsa. Deus igitur sicut est intellectus in actu puro, sic est voluntas in actu puro, ita vt sit ipse actus volendi, sine vlla potentia physica producendi, vel recipiendi volitionem, qua constituitur volens. Videri possunt, quæ de intellectu dicta sunt quæstione 41. num. 7.

12. Dicendum quarto: in Deo actualis cognitio comprehensiva sui ipsius, & omnium aliorum, & actualis volitio sui ipsius, & omnium aliorum secundum prædicata necessaria, sunt omninò idem sine vlla distinctione obiectiua.

13. Probatur: nam cum Deus, & omnia alia habeant multa prædicata necessaria ab essentia diuina, tanquam à prima ratione, ne Deus, & alia habeant vllum prædicatum necessarium casu, hoc est non ex cognitione diuina, essentia debet esse actualis cognitio omnium prædicatorum necessariorum, quæ conueniunt Deo, & omnibus alijs; & ne habeant vllum prædicatum necessarium per accidens, hoc est non ex intentione diuina, essentia debet esse actualis volitio, & intentio omnium prædicatorum necessariorum; sed diuina essentia, seu prima ratio omnium debet esse vna, & omninò simplex sine vlla distinctione obiectiua, vt probatum est quæstione 22. ergo in diuina essentia tanquam in prima ratione

om-

omnium, debent identificari actualis cognitio comprehensiva, & actualis volitio omnium.

14. Confirmatur: nam prima ratio est omnino simplex, & adæquatè à se ipsa; ergo si non est cognitio sui ipsius, est, & non ex cognitione, adeoque est casu: si non est volitio sui ipsius, est non ex intentione, adeoque per accidens; sed utrumque est absurdum; ergo prima ratio est simul cognitio, & volitio sui ipsius.

15. Ad 1. distinguo maiorem: voluntas in quantum abstrahit à creata, & increata mouetur analogicè à fine, & bono, & analogicè dirigitur ab intellectu, concedo: mouetur, & dirigitur propriè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. De ratione voluntatis *ut sic* est, ut ab obiecto formali, & à fine habeat actum volendi, & hoc est moueri analogicè ab obiecto formali, & à fine: de ratione eiusdem voluntatis est, ut habeat suam rectitudinem ab intellectu, & hoc est analogicè dirigi; sed voluntas diuina, est adæquatè à se ipsa, estque finis, atque obiectum formale sui ipsius, & identificatur cum intellectu, ut ostensum est; ergo voluntas diuina sicut habet adæquatè à se ipsa actum volendi, eiusque rectitudinem, sic habet actum volendi à fine, & obiecto formali, & habet suam rectitudinem ab intellectu, adeoque dirigitur analogicè. Aristoteles dicens voluntatem esse mouens motum, vel loquitur de sola voluntate creata, vel loquitur de motu analogicè, sicut de motu analogicè loquitur Plato, dum dicit Deum esse mouens se ipsum per hoc, quod à se ipso habeat actus intelligendi, & volendi. Plato itaque dicens Deum esse mouens se ipsum, & Aristoteles dicens, Deum esse mouens immobile, non sibi contradicunt, ut aduertit S. Thomas hic quæst. 29. art. 1. ad 3. Nam Aristoteles dicit Deum esse propriè immobilem, quia non potest in se causare vllum motum, & vllam mutationem; Plato dicit Deum mouere se ipsum analogicè, quia habet à se ipso actus intelligendi, & volendi.

16. Infertur, quod ex eodem principio, ex quo sequitur in creaturis cognoscens, cognitionem, speciem intelligibilem, volens, volitionem, & obiectum formale, non posse identificari, sequitur hæc eadem in Deo non posse distinguui. Explicatur. Assumitur tanquam principium, quod cognitio debet esse à cognoscente, ab obiecto formali & à specie intelligibili; sed cognitio creata, cum non sit à se, si esset idem cum cognoscente, vel cum obiecto formali, aut cum specie intelligibili, non haberet esse à cognoscente, neque ab obiecto formali, neque à specie intelligibili; e conuerso cognitio diuina cum sit adæquatè à se, & non ab vlllo distincto, si distingueretur à cognoscente, vel ab obiecto formali, vel à specie intelligibili, non haberet esse à cognoscente &c. ergo cognitio creata non potest identificari cum his,

cognitio increata non potest distinguui ab his. Rursus assumitur quod volitio debet esse à volente, à cognitione, & ab obiecto formali; sed volitio creata cum non sit à se, si esset idem cum his, non esset ab his, volitio increata cum sit à se, & non ab vlllo distincto, si distingueretur ab his, non esset ab his; ergo &c.

17. Ad 2. distinguo maiorem: voluntas, cui sufficit vnum volitum, non potest velle alia, nisi ex hoc motiuo sufficientiæ, concedo: non potest velle alia absolutè, nego. Deus, cui sufficit sua bonitas, ex hoc ipso motiuo, quia decet, ut qui habet bonum vndique sufficiens, communicet illud alijs, potest velle, ut existant alia, ut explicabitur quæst. 49. num. 3.

18. Ad 3. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo diuina voluntas non est ipsa actualis volitio mundi, ut applicata mundo, concedo; ut applicabilis mundo applicatione distincta, nego; & nego consequentiam. Diuina voluntas ita est ipsa actualis volitio, ut sit indifferens ad hoc, ut applicetur, vel non applicetur ad liberè volendum obiecta, respectu quorum est libera. Ex hoc autem non sequitur diuinam voluntatem distinguui à volitione libera, sed solum sequitur distinguui à libera applicatione ad volendum obiecta, respectu quorum est libera, ut explicabitur infra quæst. 56. & seqq. cum agatur de formali constitutiuo actuum liberorum.

19. Ad 4. distinguo maiorem: si in Deo idem esset intelligere, ac velle adæquatione intellectionis, & volitionis, omnia, quæ Deus intelligit, vellet, nego; adæquatione etiam obiecti voliti, ac noliti, omnia, quæ intelligit, vellet, concedo maiorem: concedo minorem; & nego consequentiam. In Deo intelligere est idem, ac velle adæquatione intellectionis, & volitionis, ita ut nulla detur in Deo volitio, quæ non sit intellectio, & e conuerso. At intelligere, & velle non sunt idem adæquatione obiecti voliti, & intellecti, ita ut Deus omnia, quæ intelligit, velit. Nam etiam ea, quæ non vult, intelligit. Confirmatur solutio, quia simili argumento posset probari, quod eadem Deus affirmet, ac neget, arguendo: in Deo idem est affirmare, ac negare; Deus affirmat mundum esse; ergo negat mundum esse. Sophisma soluitur eadem distinctione.

QVÆSTIO XLVIII.

Virum diuina voluntas habeat pro obiecto materiali Deum, & omnia alia, pro obiecto autem formali solam diuinam essentiam, & bonitatem?

S. Th. q. 19. a. 2.

1. **P**rimò videtur diuina voluntas non habere pro obiecto materiali omnia. Obic-

biectum enim materiale diuinæ voluntatis est solum id, quod Deus potest velle: sed Deus non potest velle omnia, sed sola bona, mala autem, & impossibilia non potest velle; ergo &c.

2. Secundò videtur, quòd obiectum formale diuinæ voluntatis non sit sola diuina essentia, & bonitas, sed etiam creaturæ rationales. Nam obiectum formale est, quod potest amari gratia sui, hoc est vt finis, & ratio amandi; sed creaturæ rationales possunt à Deo amari vt finis, & ratio amandi; alioquin non possent amari amore amicitiae, & beneuolentiae, ad quem requiritur, vt subiectum ametur tanquam finis cui; ergo.

3. Respondeo, ac dico primò, quod diuina voluntas habet pro obiecto materiali Deum, & omnia alia, tum existentia, tum non existentia, tum possibilia, tum impossibilia, tum bona, tum mala, ita tamen, vt non omnia velit, sed quædam velit, quædam nolit, quædam purè permittat. Probatur: nam illud est obiectum materiale diuinæ voluntatis, circa quod versatur diuina voluntas; sed diuina voluntas versatur circa se ipsam, & omnia alia; ergo &c. Probatur minor: nam diuina voluntas versatur circa ipsum Deum, volendo Deum existere, & habere omne bonum: versatur circa possibilia, volendo, vt possint esse; circa impossibilia, volendo, vt esse non possint; circa omnia bona existentia, volendo, vt existant; circa mala culpæ existentia, illa prohibendo, & permittendo, vt existant. Ratio est, quia Deus ita est ratio omnium, sicut decet, vt sit ratio omnium; sed decet, vt Deus sit ratio omnium bonorum per se, & illa intendendo, malorum autem sit ratio purè per accidens, & solum permittendo propter hoc ipsum, quia bonum est illa permittere; ergo &c.

4. Dicendum secundò: licet diuina voluntas habeat pro obiecto materiali Deum, & alia à Deo, tamen solam diuinam essentiam, & bonitatem habet pro obiecto formali. Probatur: nam illud est obiectum formale adæquatum diuinæ voluntatis, quod ita est obiectum, vt sit ratio, cur diuina voluntas velit omnia, quæ vult, nolit omnia, quæ non vult, permittat omnia, quæ permittit &c; sed sola diuina essentia est talis ratio, alioquin actus diuinæ voluntatis, qui sunt idem cum diuina essentia, non essent adæquate à se, & à diuina essentia, sed haberent rationem distinctam; ergo &c.

5. Hinc infertur, quod sicut Deus seipsum cognoscit in se ipso, obiecta verò distincta non cognoscit in se ipsis, sed in diuina essentia, sic Deus seipsum amat, & vult propter seipsum, & propter suam bonitatem, obiecta verò distincta non vult propter seipsa, sed propter bonitatem diuinam. Illud enim est amatum, volitum, vel nolitum, aut permittitum propter seipsum, quod est ratio volendi, nolendi, aut permittendi; sed sola diuina bo-

nitas est ratio volendi, nolendi, aut permittendi omnia, quæ Deus vult, non vult, aut permittit; ergo &c. Quia verò voluntas in illud solum tendit tanquam in finem ipsius voluntatis, quod est ratio volendi, & est id, cuius gratia est volitio, ideo Deus solum seipsum & suam bonitatem amat vt finem, in obiecta verò distincta tendit tanquam in ea, quæ sunt ad finem, vt docet expressè S. Thomas hic quæst. 19. art. 2. dicens. *Sic igitur Deus vult, & se esse, & alia; sed se vt finem, alia vt ad finem, in quantum concedet Diuinam bonitatem etiam alia participare.*

6. Ad 1. nego maiorem. Obiectum enim materiale diuinæ voluntatis non est solum id, quod diuina voluntas potest velle, sed etiam id, in quod potest tendere, vel volendo, vel nolendo, vel purè permittendo; sed voluntas diuina non solum potest tendere in bona, illa volendo, sed etiam in mala, illa nolendo, & purè permittendo; & non solum potest tendere in possibilia, volendo, vt possint esse, sed etiam in impossibilia, volendo, vt non possint esse, vt explicatum est num. 3. ergo &c.

7. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem; si Deus non amaret creaturas rationales vt fines amoris diuini, non amaret illas amore beneuolentiae; nego: si non amaret vt fines boni voliti, & vt perceptiuas totius vtilitatis ex bono volito, concedo. Ad amorem beneuolentiae abstractissimè consideratum non requiritur, vt subiectum ametur tanquam finis amoris, sed sufficit, vt ametur tanquam finis boni voliti, perceptiuas totius vtilitatis ex bono volito, & vt non ordinetur vnice ad vtilitatem alterius contradistincti; sed Deus licet non amet creaturas rationales vt fines amoris diuini, qui amor est ipse Deus, tamen illas amat vt fines perceptiuos totius vtilitatis ex bono volito, non ordinando illas ad vtilitatem Dei, vel alterius contradistincti à creaturis rationalibus; ergo &c. Ex opposita ratione creaturas irracionales Deus non amat amore beneuolentiae, quia illas totaliter ordinat ad vtilitatem rationalium contradistinctarum ab irracionales. Sed quo pacto Deus amare possit, ac de facto amet creaturas rationales amore amicitiae, examinabitur ex professo infra quæst. 63.

QVAESTIO XLIX.

Vtrum Deus omnia, quæ vult, necessariò velit.

S. Th. q. 19. a. 3.

1. **P**rimò videtur, quod Deus omnia, quæ vult, velit necessariò, & non liberè. Si enim veller liberè, posset non velle; sed velle Dei est idem cum esse diuino; ergo Deus posset non esse, vel posset non habere esse volitio-

litionis, quod habet de facto, & sic posset mutari.

2. Secundò videtur Deus omnia, quæ vult, liberè velle, etiam seipsum, & suam essentiam. Libertas enim est perfectio simpliciter simplex actus voluntatis; sed Deus cum vult se ipsum, habet omnem perfectionem simpliciter simplicem; ergo &c.

3. Respondeo, quod Deus necessariò vult se existere; at non necessariò, sed liberè vult existere alia à se, ita ut possit velle, ut existant, vel non existant, & licet voluerit Mundum existere, potuit velle, ut non existeret, adeoque liberè voluit existentiam Mundi. Probatur prima pars: nam omnis voluntas necessariò vult suam beatitudinem, præsertim si talis beatitudo sit infinitè perfecta, & contineat omne bonum sine vlla admixtione mali, & possit haberi sine vilo labore, ac difficultate; sed Deus per hoc ipsum, quod existat, habet omne bonum sine vlla admixtione mali, & sine vlla difficultate, ac labore; ergo Deus necessariò vult se existere. Probatur secunda pars: nam vnaquæque res per appetitum innatum, vel elicium inclinatur ad duo, ad habendum bonum, & ad illud communicandum; voluntas verò habito bono perfectè sufficiente, & continente omne bonum, eoque communicato communicatione infinitè perfecta, & continente omnem communicationem, potest dicere: *sufficit mihi habere omne bonum, idque summè communicare, nolo illud communicare alia communicatione imperfecta*; potest etiam dicere: *quia habeo omne bonum, ac decet meam bonitatem, ut illud communicem secundum varios gradus, volo illud communicare secundum varios gradus*; sed Deus habet in se ipso bonum sufficientissimum, & continens omne bonum, idque communicat ad intrinsecam communicatione summè perfecta per intellectum Filio, per voluntatem Spiritui Sancto; ergo est liber ad dicendum *sufficit, nolo me communicare ad extrinsecam, vel ad dicendum: quia decet meam bonitatem, ut me communicem non solum ad intrinsecam communicatione perfecta, sed etiam ad extrinsecam communicatione imperfecta secundum varios gradus, volo me communicare, producendo creaturas secundum varios gradus*.

4. Confirmatur, nam voluntas necessariò vult solum finem, cætera verò eatenus necessariò vult, quatenus sunt necessaria ad finem; sed Deus est adequatus finis sui ipsius, & cum sit sibi sufficientissimus, potest habere omne bonum sine existentia vllius extrinseci, adeoque nullum extrinsecum est necessarium ad finem Dei; ergo &c.

5. Ad 1. Ut Deus liberè velit creaturas, non requiritur, ut possit non habere volitionem, sed sufficit, ut volitio possit non terminari certo modo ad creaturas.

6. Ad 2. distinguo maiorem; libertas volendi infinitum bonum est perfectio simpliciter simplex actus voluntatis, nego: libertas volendi bona creata, & finita, concedo maiorem;

concedo minorem; & nego consequentiam. Libertas volendi bonum infinitum non est perfectio simpliciter simplex actus voluntatis, sed solum libertas volendi bona finita, & creata; ergo quia actus diuinæ voluntatis habet omnem perfectionem simpliciter simplicem, Deus per talem actum debet se ipsum velle non liberè, sed necessario, & naturaliter, ac sola bona creata, & finita debet velle liberè.

QVÆSTIO L.

Vtrum Deus physicè, vel metaphysicè necessitetur ad faciendum optimum ad extra?

S. Th. 9. 19. art. 3. & 10.

1. **V**idetur necessitari, primò quia Deus necessitatur ad faciendum id, ad quod iuxta suam naturam habet summam inclinationem; siquidem infinitæ inclinationi non potest resistere; sed Deus cum sit summum bonum, habet infinitam inclinationem ad se summè communicandum ad extra, & ad faciendum optimum ad extra; ergo.

2. Secundò Deus non potest operari nisi honestissimè, ac saltem non potest operari cum imperfectione morali; sed qui liberè omittit facere quod est melius, eo ipso non operatur honestissimè, & contrahit imperfectionem moralem; ergo.

3. Terriò videtur, quod Deus ex suppositione, quod liberè voluerit creare Mundum, non potuerit non creare Mundum optimum. Si enim fecisset Mundum non optimum, posset Deo dici: *opus tuum poterat melius fieri*; sed ille, cui potest hoc dici, eo ipso non operatur ut perfectus artifex; ergo.

4. Quartò valet hæc illatio: *Deus hoc fecit; ergo optimum fuit hoc fieri*; sed non valeret, si Deus omissio meliori, posset facere quod est minus bonum; ergo &c.

5. Quintò Athanasius lib. de Incarnatione Verbi dicit: *absurdum, indecorumque erat eius opera interire, idque sub ipsius artificis conspectu*. Augustinus libro 4. de Genesi ad literam cap. 16. dicit: *benefacere si non posset, nulla esset potentia; si autem posset, nec faceret, magna esset inuidia*. Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum post medium dicit: *Cum Deus sit bonus, si cessaret unquam benefacere, Deus quoque esse cessabit, quod nefas est dicere*; sed repugnat metaphysicè, ut Deus faciat aliquod absurdum, & indecorum, ut sit invidus, & ut cesset esse Deus; ergo &c.

6. Respondeo Deum neque physicè, neque metaphysicè necessitari ad faciendum optimum ad extra. Probatur primò: nam si Deus necessitaretur ad faciendum optimum ad extra, cum melius sit creare Mundum, quam non creare, fuisset metaphysicè, vel

X

phy.

physicè necessitatus ad Mundum creandum; sed necessitas physica, vel metaphysica opponitur libertati; ergo Deus necessario, & non liberè creasset Mundum, quod est absurdum, & erroneum.

7. Probatum secundò ratione: nam sicut de essentia summi boni est, ut se summè communicet, sic est de essentia eiusdem, ut habita communicatione summa, & perfectissima, & continente eminenter omnes alias communicationes, possit ea esse contentus, ac non necessitetur ad se ulterius communicandum alia communicatione imperfecta, & ut si voluerit se communicare magis, aut minus, prout illi placuerit: si enim posset esse contentus sine vlla communicatione imperfecta, à fortiori posset esse contentus cum aliqua communicatione imperfecta sine ulteriori communicatione; sed Deus ab æterno se communicat ad intra Filio, & Spiritui Sancto communicatione perfectissima, & infinita, & continente eminenter, ac seclusis imperfectionibus, omnes alias communicationes; ergo Deus posset quiescere, & esse contentus communicatione ad intra; sed si Deus posset esse contentus sola communicatione ad intra sine vlla communicatione ad extra, posset etiā esse contentus aliqua communicatione ad extra sine ulteriori communicatione; ergo Deus posset esse contentus communicatione ad extra, qua se communicet per creationem, absque ulteriori communicatione meliori, qua se communicet per dona gratiæ, & per Vnionem hypostaticam &c.

8. Confirmatur: nam implicat, ut aliqua communicatio sit perfectè sufficiens, ac Deus, illa habita, non possit quiescere, ac dicere, *sufficit: nolo me ulterius communicare*; sed communicatio ad intra est perfectissimè sufficiens; ergo Deus habita communicatione ad intra, potest quiescere, ac dicere, *sufficit: nolo me ulterius communicare*; ergo addita communicatione ad extra per creationem, potest quiescere, ac nolle se ulterius communicare per vñionem hypostaticam &c.

9. Dices: Deus per generationem Filij sufficienter se communicat ad intra, & tamen non potest in illa communicatione quiescere, sed debet necessario procedere ad communicandum se Spiritui Sancto; ergo potest dici, quod licet Deus per generationem Filij, & Spiritus Sancti sufficienter se communicet ad intra, tamen non potest in tali communicatione quiescere, sed debet necessario se communicare ad extra per creationem, per dona gratiæ, & per vñionem hypostaticam.

10. Respondeo, distinguo antecedens: Deus per generationem Filij sufficienter se communicat in omni genere, in quo natura diuina est perfectissimè, & sine imperfectione communicabilis, nego: in genere solum communicationis per intellectum, concedo; & nego consequentiam. De ratione infiniti bo-

ni est, ut non possit quiescere, nisi se communicauerit infinitè, & sine imperfectione in omni genere, in quo secundum suam naturam, potest se infinitè communicare; sed natura intellectualis potest se communicare non solum per intellectum, sed etiam per voluntatem; ergo de ratione infiniti boni est, ut non possit quiescere, nisi se infinitè, & sine imperfectione communicauerit non solum per intellectum, sed etiam per voluntatem; sed etiam est de ratione infiniti boni, ut habita communicatione sufficienti, ac infinita, & sine imperfectione in omni genere, in quo natura intellectualis est communicabilis, possit in ea quiescere, ac dicere, *sufficit*; ergo Deus habita communicatione ad intra per intellectum, ac voluntatem, potest quiescere, ac nolle se communicare ad extra communicatione finita, & imperfecta.

11. Probatum tertio conclusio auctoritate. Nam Patres, & Scholastici communiter licet dicant, supposito peccato, melius, & conuenientius fuisse, ut homo lapsus repararetur per Incarnationem, quam sine Incarnatione, tamen asserunt Deum potuisse hominem lapsum etiā sine Incarnatione reparare; ergo docent Deum neque physicè, neque metaphysicè necessitari ad optimum, sed posse etiam facere quod est minus bonum, minusque conueniens. Probatum antecedens, afferendo aliqua testimonia Patrum. Primo Athanasius Oratione 3. contra Arrianos post medium dicit: *Poterat sine vllò aduentu Christi solummodo loqui Deus, & solvere maledictionem. Ceterum spectandum est hic, quid hominibus sit utile, non quid sit in viribus Dei.* Secundo Nazianzenus Epistola 1. ad Cleodonium, quæ est Oratio 31. dicit: *Ut interim non dicam alio quoque modo fieri potuisse, ut nobiscum versaretur, quemadmodum prius ignis rubo, & forma humana, videlicet specie hominis non à natura ipsa personaliter vnita.* Tertiò Augustinus lib. 13. de Trinitate, cap. 10. & refertur hic à S. Thoma quæst. 1. art. 2. dicit. *Verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia equaliter subiacerent, sed sananda miserie nostre alium modum conuenientiorē non fuisse.* Et lib. de Agone Christiano cap. 3. dicit: *Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat aliter Sapientia Dei hominem reparare, nisi susciperet hominem? quibus dicimus, poterat omnino; sed si aliter faceret, similiter vestra stultitia displiceret.* Bernardus Epist. 190. ad Innocentium propè finem, ostendit Deo ad manum fuisse alios, & alios modos nostræ Redemptionis. Idem docent alij Patres, qui videri possunt apud Ruiz, de Voluntate Dei, disp. 7, sect. 4. cosque sequuti sunt Scholastici, cum Magistro, & S. Thoma, quos refert Vasquez hic disp. 1. cap. 4. num. 12.

12. Inferitur primò, quid dicendum sit de alijs opinionibus. Primò aliqui dixerunt Deum necessitari ad faciendum optimum ad extra; & quia existimauerunt ea, quæ Deus de facto facit, esse optima, docuerunt Deum necessitari ad faciendum omnia, quæ de facto facit,

cit, ac proinde negarunt Deo libertatem arbitrij. Pro hoc errore referuntur Aristoteles, Theophrastus, Averroes, Avicenna, Porphyrius, vt videre est apud Albertum in lib. de causis. Ruiz tamen de Voluntate Dei disp. 7. sect. 5. existimat Aristotelem in hoc puncto fuisse dubium, & inconstantem, & aliquando negasse, aliquando concessisse Deo libertatem. Ex Christianis in eodem errore fuit Petrus Abailardus. & Vuicleffus, qui vt refert Vualdenfis lib. 1. Doctrinalis cap. 10. docuit Deum non posse facere nisi ea, quæ facit. Vuicleffo subscripsit Lutherus art. 36. Bucerus etiam lib. de concordia Doctrinæ Christianæ, cap. de libero arbitrio, & Caluinus lib. 1. Institut. cap. 16. Par. 3. docuerunt Deum agere necessario quicquid potest agere, nec posse cessare ab eo, quod facit, nec aliud facere posse, vt refert Bellarm. Tom. 3. lib. 3. de Grat. & lib. arb. cap. 15.

13. Secundò aliqui videntur docuisse Deum potuisse quidem operari, vel non operari ad extra, sed ex suppositione, quod voluerit ad extra operari, non potuisse non facere Mundum optimo modo se habentem; & quia Mundus de facto optimo modo se habet, non potuisse aliter Mundum disponere, ac de facto disposuerit, neque alia creare, quam creauerit.

14. Contra hos errores certum est Deum non solum potuisse operari, vel non operari ad extra, creare Mundum, vel non creare, sed etiam posito, quod vellet creare Mundum, potuisse res aliter disponere, quam disposuerit, ac multa facere, quæ non facit. Nam, eatenus Deus hoc non posset, quatenus necessitaretur ad faciendum optimum ad extra; sed non necessitatur, vt probatum est num. 6. & sequ. ergo.

15. Confirmatur ex Scriptura, & Patribus expressè docentibus Deum, posita etiam creatione Mundi, posse facere multa, quæ non facit. Sapient. 11. *Non erat impossibilis manus tua immittere illis multitudinem visorum, aut audaces leones.* Matt. 3. *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.* Marci 14. *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc à me.* Matth. 26. *An putas quia non possum rogare Patrem meum, & exhibebit modò plusquam duodecim legiones Angelorum?* Augustinus lib. de Spiritu, & litera cap. 1. *Omnipotens voluntas multa potest facere, quæ non vult, nec facit. Potuit enim facere, vt duodecim legiones Angelorum pugnarent contra illos, qui Christum ceperunt.* In Enchirid. cap. 95. *Nunc in clarissima luce sapientia videbitur, quam multa possit, & non velit, nihil autem velit quod non possit.* Damascenus lib. 1. de Fide in fine docet. *Deum omnia quacunque vult, posse, non autem quacunque potest, velle: nam potest quidem perdere Mundum, non vult autem.* Vide alia testimonia apud Ruiz disput. 7. cap. 4. vbi affert etiam auctoritatem Scholasticorum.

16. Inferitur secundò, quid dicendum sit in quæstione, in qua quæritur, vtrum Deus ha-

beat liberum arbitrium? Negauerunt aliqui Theologi, quia putauerunt de essentia liberi arbitrij esse, vt voluntas possit eligere bonum, vel malum, & vt etiam post primam electionem possit verti ad vtramque partem contradictionis; sed hæc repugnant Deo; ergo &c. Dicendum cum S. Thoma quæst. 19. art. 10. alijsque communiter, non esse de essentia liberi arbitrij, vt possit peccare, ac mutari, & verti, adeoque Deum habere liberum arbitrium. Ratio est, quia liberum arbitrium ex suo cōceptu est perfectio simpliciter simplex, ac proinde non includit vllam imperfectionem: sed peccabilitas, & mutabilitas sunt imperfectiones; ergo liberum arbitrium non includit peccabilitatem, nec mutabilitatem, sed solum importat indifferentiam eligendi hoc, vel illud. Ideò optimè Augustinus lib. 22. de Ciuitate Dei, cap. vltimo dicit: *Deus ipse quoniam peccare non potest, nunquid liberum arbitrium habere negandus est?*

17. Sed potest quæri primò, vtrum libertas Dei, qui non potest peccare, sit maior, vel minor, quam libertas creaturæ, quæ potest peccare?

18. Respondeo, quod Suarez opusc. 4. de libertate Diuina disp. 2. sect. 1. Vasquez 1. part. quæst. 19. art. 10. in eius commentario, & alij dicunt libertatem creatam, quæ peccare potest, esse maiorem extensiuè, sed minorem intensiuè libertate diuina, quæ peccare non potest. Dicendum, quod non solum libertas diuina est intensiuè, & simpliciter maior, sed etiam non est extensiuè minor libertate creatæ. Ratio est, quia libertas est in genere potentia, non autem in genere impotentia; ergo non est extensiuè maior ex eo præcisè, quod habeat adiunctam impotentiam; sed potentia peccandi, in quantum conuenit creaturis, & non Deo, est quædam impotentia; ergo libertas diuina non est minor etiam extensiuè ex eo, quod non habeat adiunctam potestatem peccandi. Confirmatur: nam Deus ex eo, quod non possit peccare, & mentiri, non est minus potens extensiuè, & non ex alia ratione, nisi quia potentia peccandi, & mentiendi spectat ad impotentiam, & defectum; ergo &c. Ideo Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 15. dicit: *Magna diuini Verbi potentia est non posse mentiri, quia non potest esse illi est, & non, sed est, est, non, non: & lib. 5. de Ciuit. cap. 10. Neque potestas Dei minuitur, cum dicitur mori, fallique non posse; sic enim hæc non potest, vt si posset, minoris esset vtique potestatis &c.* Videri etiam potest Anselmus Dialog. de lib. arb. cap. 1.

19. Quæri potest secundò, vtrum Deus sit liber ad purè omittendum?

20. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia vt dixi in Tractatu de Scientia Dei, quæst. 46. num. 35. ad perfectionem diuinæ voluntatis spectat, vt circa nullum obiectum proponibile possit remanere quodammodo suspensio, ita vt nihil decernat; sed si purè omitteret, re-

maneret quodammodo suspensa, & ita, vt nihil decerneret; ergo &c.

21. Quæri potest tertio, vtrum Deus in aliquo sensu semper faciat optimum, ita vt metaphysicè necessitetur ad faciendum optimum?

22. Respondeo affirmatiuè. Probat, & explicatur. Primo dici potest, quod Deus habet pro fine suam gloriam; & quia gloria definitur *clara notitia de aliquo cum laude*, Deus habet pro fine manifestationem sui ipsius, per quam cognoscatur, & laudetur: sed manifestatio Dei potest esse maior, & maior, ac proinde melior, & melior in infinitum, cum Deus sit infinite cognoscibilis; ergo non est possibilis maxima, & optima manifestatio, & cognitio Dei, & Deus non potest intendere maximam, & optimam manifestationem sui, sed solum debet intendere aliquam determinatam sui manifestationem, qua posset dari maior, & melior manifestatio. Posito tamen, quod intenderit tantam sui manifestationem, fecit Vniuersitatem rerum optimam, hoc est aptissimam ad tantam Dei manifestationem, ita vt ad tantam manifestationem non possit dari vniuersitas melior, & aptior, licet dari possit Vniuersitas melior secundum se, hoc est aptior ad maiorem Dei manifestationem, & gloriam. Secundo potest dici Deum semper facere optimum relatè ad diuinam operationem, licet non faciat optimum relatè ad rem factam. Explicatur. Deus non fecit Mundum optimum secundum se, siquidem potuisset facere Mundum meliorem, in quo nimirum essent plures, & perfectiores creature, puta perfectiores Angeli, Gratia, & Beatitudo intensiùs maior. Immo quia non est possibilis creatura, Gratia, & Beatitudo omnium perfectissima, repugnat Deum facere optimum relatè ad res factas. At Deus semper facit optimum relatè ad honestatem diuinæ operationis; siquidem omnes diuinæ operationes sunt infinite, & æqualiter honestæ, ac proinde optima in genere honestatis, vt magis explicabitur in responsione ad 2.

23. Tertio potest dici Deum semper facere optimum quasi consequenter, & relatè ad primam regulam. Explicatur. Optimum dicitur, quod est maximè conforme primæ regulæ; sed prima regula est voluntas Dei, & quicquid Deus facit, est maximè conforme diuinæ voluntati, qua efficaciter Deus vult illud facere; ergo.

24. Addo Deū necessitari metaphysicè ad faciendum optimum tribus explicatis modis; siquidem implicat, vt Deus non faciat optimum, & aptissimum ad tantam manifestationem sui efficaciter intentam, & non faciat per operationem honestissimam, & vt quicquid Deus facit, non sit summè conforme primæ regulæ, hoc est voluntati, qua efficaciter vult illud facere.

25. Ad 1. Distinguo maiorem: Deus non potest non facere id, ad quod determinatè fa-

ciendum habet inclinationem infinitam, non solum entitatiuè, sed etiam terminatiuè, concedo: ad quod non solum faciendum, sed etiam omittendum habet inclinationem dis-iunctiuam infinitam solum entitatiuè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus non potest non facere, vel non producere id, ad quod producendum habet infinitam inclinationem determinatam, ita vt nullam habeat inclinationem ad illud non producendum; & quia Deus habet infinitam inclinationem determinatam ad se communicandum ad intra, ita vt nullam habeat inclinationem ad se non communicandum ad intra, ideo Deus non potest non se communicare ad intra, generando Filium, & producendo Spiritum Sanctum. At Deus potest non facere id, ad quod non solum faciendum, sed etiam omittendum habet infinitam inclinationem dis-iunctiuam; sed Deus antecedenter ad suam liberam electionem habet infinitam inclinationem dis-iunctiuam ad se communicandum ad extra, vel ad quiescendum in sufficientissima communicatione ad intra sine ulla communicatione ad extra; ergo &c. Si verò quæatur, quare Deus ad se communicandum ad intra habeat infinitam inclinationem determinatam, ad se communicandum ad extra habeat infinitam inclinationem dis-iunctiuam, dicendum, quod cum communicatio proponitur à diuino intellectu, tanquam infinite conueniens summo bono, negatio communicationis proponitur vt penitus inconueniens, Deus infinite inclinatur determinatè ad se communicandum, & nullo pacto inclinatur ad abstinendum à summa communicatione; sed communicatio ad intra à diuino intellectu proponitur tanquam simpliciter infinita, & infinite conueniens summo bono, negatio communicationis proponitur vt omnino inconueniens; ergo &c. E conuerso cum communicatio proponitur vt simpliciter finita, & finite conueniens summo bono, ac etiam negatio communicationis proponitur vt conueniens, licet minus conueniens, Deus, qui inclinatur ad omne bonum, & ad omne conueniens, non solum inclinatur ad se communicandum, sed etiam ad se non communicandum; sed communicatio ad extra proponitur vt finita, & creata, & vt finite conueniens, & etiam negatio communicationis ad extra, per quam Deus quiescat in communicationibus ad intra, tanquam sufficientibus, proponitur vt conueniens; ergo &c. Hinc sequitur inclinationem, qua Deus inclinatur ad se communicandum ad intra, esse infinitam non solum entitatiuè, sed etiam terminatiuè; cum non solum sit infinita ex parte ipsius inclinationis, sed etiam ex parte termini; siquidem, est inclinatio ad communicationem infinitam, & infinite conuenientem Deo. E conuerso inclinatio, qua Deus inclinatur ad se communicandum ad extra, est infinita quidem entitatiuè, cum identificetur cum diuina essentia, quæ

quæ est infinita, sed est terminatiue finita, cum sit ad communicationem extrinsecam, & creatam, quæ est finita. Hinc ulterius sequitur Deum ex parte ipsius inclinationis æquè inclinari ad bonum minus, ac ad maius, cum ad vtrumque inclinetur eadem inclinatione, identificata cum essentia diuina: at ex parte termini inæqualiter inclinatur, cum inclinetur ad vnum terminum extrinsecum vt meliorem, magisque conuenientem, ad alium terminum vt minus bonum, minusque conuenientem. Proportionaliter S. Thomas 1. part. quæst. 20. art. 3. docet Deum omnia æqualiter amare ex parte actus amoris, inæqualiter ex parte boni voliti.

26. Dices: infinite inclinationi Deus non potest resistere; sed si Deus omitteret maius bonum, resisteret infinite inclinationi, quæ inclinatur ad illud faciendum; ergo &c.

27. Respondeo, negando minorem. Quando enim aliquis eadem simplici inclinatione inclinatur disiunctiue ad duo, cognoscens, quod vtrumlibet eligat, optimè se habebit, ex eo, quod eligat vnum, non resistit tali inclinationi; sed Deus hoc pacto se habet; ergo &c. Nos è conuerso, cum proponuntur plura bona, diuersis, & particularibus inclinationibus ad illa inclinamur, & sic in nobis ipsis quodammodo diuidimur, & trahimur in partes contrarias; ideoque cum eligimus vnum incompossibile cum altero, resistimus inclinationi, qua inclinamur ad aliud.

28. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem: qui liberè omittit quod est melius, & magis conueniens, eo ipso non operatur honestissime, si per hanc liberam omissionem minus benè se habeat ad suum vltimum finem, ad primam regulam, & ad summam bonitatem, concedo; si non minus benè se habeat, nego minorem, & nego consequentiam. Electio, & operatio libera dicitur honesta per hoc, quod per illam eligens benè se habeat ad vltimum finem, ad primam regulam, & ad summam bonitatem, licet minus benè se habeat ad aliquod aliud; sed Deus per quamcumque suam liberam electionem, & operationem, optimè se habet ad se ipsum, qui est vltimus finis, primà regula, & summa bonitas; ergo &c. E conuerso creatura cum eligunt minus bonum, minus benè se habent ad vltimum finem, ad primam regulam, & ad summam bonitatem, quam si eligerent maius bonum, ideoque operantur minus benè, & honestè.

29. Ad 3. distinguo maiorem: Deus ex suppositione, quod voluerit Mundum producere, non potuit non producere Mundum optimum, quantum sufficit ad hoc, vt manifestet, quod Mundus non potuit fieri, nisi ab Artifice potentissimo, & sapientissimo, & optimo, concedo: ita vt non possit hoc ipsum melius manifestare, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus ex suppositione, quod voluerit Mundum pro-

ducere, debuit producere Mundum optimum, hoc est sufficientem ad manifestandum, quod Mundus non potuerit fieri, nisi ab Artifice potentissimo, sapientissimo, & optimo. At non necessariò debuit producere Mundum optimum in alio sensu. Hinc sequitur, quod etiam si Deus fecisset Mundum sine Incarnatione, operatus fuisset vt Artifex perfectissimus. Artifex enim dum facit opus, quod euidenter non potest fieri, nisi ab Artifice perfectissimo, operatur vt artifex perfectissimus, licet appareat, quod talis Artifex potuisset, si voluisset, facere opus magis perfectum.

30. Dices: tunc aliquis non operatur vt Artifex perfectissimus, cum potest illi dici, *Opus tuum potuit melius fieri*; sed Deo posset hoc dici; ergo &c.

31. Respondeo, distinguo maiorem: cum potest dici, opus tuum potuit melius fieri aduerbialiter ex parte facientis, hoc est potuit fieri maiori potentia, sapientia, & bonitate, concedo: melius nominaliter ex parte rei factæ, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Si Deus fecisset Mundum sine Incarnatione, posset Deo dici, *Mundus potuisset fieri melior*, sed non posset dici, *Mundus potuisset fieri melius aduerbialiter*, hoc est maiori potentia, sapientia, & bonitate; sed eo ipso, quod Artifici posset dici: *Opus tuum non potuit fieri melius*, hoc est maiori potentia, sapientia, & bonitate, talis Artifex operatur vt Artifex perfectissimus, licet posset illi dici: *tanta est tua potentia, sapientia, & bonitas, vt potueris facere opus melius, & perfectius, quamuis ex tua libertate nolueris illud facere*. Videri potest S. Thomas 1. parte quæst. 25. art. 6. ad 1.

32. Ad 4. concedo maiorem, & nego minorem. Hoc Enthymema: *Deus hoc fecit; ergo optimum fuit hoc fieri*, vt formetur in syllogismo, & concludat, sufficit, vt subintelligatur hæc maior: *Deus semper non ex necessitate, sed ex perfectissima libertate, facit id, quod optimum est fieri*, nec requiritur, vt subintelligatur hæc alia maior: *Deus semper, & ex necessitate facit id, quod optimum est fieri*; ergo vt illa illatio valeat, non requiritur, vt Deus necessitetur ad faciendum optimum.

33. Ad 5. ex auctoritate quorundam Patrum, respondeo, quod quia iidem, alique Patres alijs in locis expressè dicunt, Deum potuisse Mundum non creare, & supposita creatione, potuisse permittere, vt humanum genus propter peccatum Adam sine remedio periret, dum videntur docere oppositum, explicandi sunt ita, vt sibi ipsis non contradicant. Dicendum igitur, quod quia infideles ex eo, quod nobis hominibus videatur indecens, vt Deus summus nostram carnem assumeret, & pro nobis moreretur, asserabant hoc verè fuisse indecens, Athanasius ex eo, quod videatur indecens, vt Deus permittat totum genus humanum sine remedio perire, dicit hoc fuisse indecens, & absurdum, licet non fuerit verè indecens, & absurdum, sed solum secundum quam-

quamdam apparentiam. Similiter quia videtur inuidia quædam repugnans summæ bonitati, ut Deus si potest benefacere, non benefaciat, Augustinus dicit, fore inuidiam, si Deus non benefaceret, & Clemens Alexandrinus dicit fore inuidiam, & contra summam bonitatem, si Deus aliquando à benefaciendo cessaret. Addo, quod si Deus non benefaceret ex defectu perfectæ inclinationis ad benefaciendum, esset invidus, ac non esset summè bonus, ac proinde non esset Deus; & in hoc sensu loquuntur Augustinus, & Clemens Alexandrinus.

QVÆSTIO LI.

Virum Deus in ijs, in quibus non proceditur in infinitum, semper faciat optimum formaliter, hoc est id, quod est melius, & convenientius ad perfectionem Vniuersi?

1. **V**idetur, quod non, primò, quia Mundus esset formaliter perfectior, si in eo essent infinitæ, immò omnes species possibiles entium, præsertim substantialium, & intellectualium, putà Angelorum; sed Deus creauit species solum finitas; ergo &c.

2. Secundo Mundus esset perfectior, si aliqui beati, saltem anima Christi videret Deum visione infinitè intensâ; nam sic Deus infinitè glorificaretur; sed non dedit Christo visionem infinitè, sed solum finitè intensam; ergo &c.

3. Tertiò melius fuisset ad perfectionem vniuersi, ut mundus crearetur ab æterno, quam in tempore; sed creatus fuit non ab æterno, sed in tempore; ergo &c.

4. Quartò melius fuisset, ut tres Personæ diuinæ assumerent tres naturas intellectuales, quam ut vna Persona assumeret vnâ tantum naturam humanam; sed illud non est factum; ergo. Si verò dicatur, quod debuit vna tantum natura assumi, ut vna tantum natura creata haberet rationem capitis intrinseci vniuersi, ne mundus haberet duo capita, & sic esset monstrosus: contra est, quia saltem melius fuisset, ut vna natura assumeretur à tribus Personis diuinis, quam ab vna tantum, & assumeretur potius natura Angelica, quam humana.

5. Quintò melius fuisset, ut omnes homines, & Angeli prædestinarentur, & saluarentur, vel saltem fuisset melius, ut tum ex hominibus, tum ex Angelis plures prædestinarentur, quam reprobandentur, & damnarentur; sed de facto ex hominibus multo plures sunt reprobi, quam prædestinati; ergo &c.

6. Sextò melius fuisset ad perfectionem vniuersi, ut Deus nulla peccata permisisset, vel saltem permisisset pauciora, quam de facto permisit; ergo &c.

7. Respondeo, posito, quod Deus, ut di-

ctum est quæstione 30. proximè præcedenti, neque metaphysicè, neque physicè necessitetur ad faciendum optimum, quæritur, vtrum de facto ex sua libera voluntate semper faciat optimum, & id, quod est magis conueniens, an potius aliquando, omisso meliori, faciat minus bonum, minisque conueniens? Quæritur rursus, an Deus necessitate aliqua morali, & coniungibili cum libertate necessitetur ad semper faciendum optimum, ac magis conueniens? Primum punctum examinabimus hac, & sequenti quæstione; secundum quæstione ab hac tertia.

8. Prima sententia Ruiz de voluntate Dei disput. 9. sect. 3. & sequentibus, Iacobi de Granada in 1. partem, Tractatu secundo de voluntate Dei, disp. 3. & aliorum, docet Deum in ijs generibus rerum, in quibus datur optimum, ac non proceditur in infinitum in melioribus, & melioribus, semper velle, & facere illud bonum, quod in ordine ad vniuersitatem rerum est simpliciter optimum, & quadam necessitate morali, & coniungibili cum libertate necessitari ad eligendum optimum.

9. Secunda sententia communior, quam sequitur Cardinalis de Lugo disput. 2. de Incarnat. sect. 1. num. 2. docet, Deum neque moraliter necessitari ad faciendum optimum.

10. Dicendum Deum fecisse mundum, formaliter optimum, licet materialiter non sit optimus, sed potuisset esse materialiter melior, ac semper facere optimum in ordine ad perfectionem formalem, non autem materialem mundi.

11. Probatur primò, & explicatur. Ad perfectionem enim formalem vniuersi spectat, ut in eo dentur actu, vel potentia, in virtute nimirum causarum secundarum, omnes ordines, omnia genera, & omnes species rerum, cum suis proprietatibus, & accidentibus, donec perueniatur ad ea, in quibus proceditur in infinitum, absque exigentia sistendi in hoc potius, quam in illo, & ut hæc ordinentur optima proportionem secundum numerum, & quantitatem tum extensiuam, quæ dicitur mensura, tum intensiuam, quæ dicitur pondus, & est ipsa perfectio rerum: ad perfectionem autem materialem vniuersi spectat, ut cum peruentum fuerit ad ea, in quibus proceditur in infinitum, absque exigentia sistendi in hoc potius, quam illo, adhuc procedatur vltcrius; sed Deus de facto creauit vniuersum, in eoque posuit omnes ordines, & gradus rerum, nimirum ordinem naturæ, ordinem gratiæ, ordinem vniõis hypostaticæ, elementa, quæ sunt in gradu infimo, mixta inanimata, plantas, animalia irrationalia, homines, Angelos, ac plures species corporum inferiorum, animalium, plantarum &c. posuit etiam omnes species Angelorum, quas vniuersitas exigit cum suis accidentibus, & proprietatibus; atque hæc omnia optimè disposuit in numero, magnitudine, perfectione, ac Mundum terminauit in ijs, in quibus proceditur in infinitum, absque

absque exigentia sistendi in hoc potius, quam in illo: siquidem non produxit in speciebus plura indiuidua, quam dentur de facto, quia indiuidua sunt possibilia plura, & plura in infinitum absque exigentia sistendi in hoc potius numero, quam in illo; non produxit plures, & perfectiores species Angelorum, quia in speciebus Angelorum perfectioribus, & perfectioribus proceditur in infinitum, ac non datur perfectissimus Angelorum possibilium: non dedit beatis, & animæ Christi beatitudinem intensiorem maiorem, quia in beatitudine, ac visione Dei intensiorem maiorem, & maiori, proceditur in infinitum: non creauit mundum prius, quia mundus non potuit esse ab æterno, & potuisset creari prius, & prius in infinitum; ergo Deus produxit mundum formaliter optimum, licet non produxerit materialiter optimum.

12. Probatur secundò: nam cum Deus sit optimus, debet habere perfectam inclinationem ad faciendum vniuersum optimum in eo sensu, in quo potest fieri optimum; sed vniuersum potest fieri optimum formaliter, non autem materialiter, cum materialiter possit esse perfectius, & perfectius in infinitum; ergo Deus habet perfectam inclinationem ad faciendum vniuersum optimum formaliter, non autem materialiter: sed debemus dicere, & existimare Deum semper facere id, ad quod habet perfectam inclinationem; ergo.

13. Confirmatur: nam quia anima Christi est optima in genere bonitatis creatæ, & habet perfectam inclinationem ad optimum, existimamus animam Christi semper fecisse optimum, ac nunquam fecisse minus bonum, omisso meliori; ergo à fortiori debemus idem existimare de Deo, qui est optimus in omni genere.

14. Probatur tertio ex communi consensu Philosophorum, Scholasticorum, & Sanctorum Patrum, qui ex allato fundamento docuerunt Deum, & naturam semper facere quod est optimum; ergo debet existimari tanquam principium per se notum, optimum semper facere id, quod est optimum. Probatur antecedens, afferendo aliqua ex innumeris testimonijs. Ex Philosophis Aristoteles lib. 3. Physic. text. 48. dicit: *In ijs, quæ sunt natura finitum sit potius, & id, quod melius est, oportet, si modo esse possit.* lib. 2. de Cælo text. 34. dicit: *Si enim natura semper facit eorum, quæ fieri possunt, quod optimum est.* lib. de Iuuentute, & Senectute dicit: *Nemini dubium est, quin natura in omnibus, quæ fieri possunt, pulcherrimum quodque fingat, & molietur.* Idem docet innumeris alijs locis. Debet autem aduerti Aristotelem locis allatis nomine naturæ intelligere naturam primam, quæ vocari solet natura naturans, & est ipse Deus. Consonat Aristoteli Plato in Timæo dicens. *Fas autem non erat, nec est quicquam, nisi pulcherrimum facere eum, qui est optimus;* & paulo post: *Ita natura mundum constituit, ut pulcherrimum natura opus, optimumque foret.* Idem do-

cuerunt plures alij Philosophi.

15. Ex Scholasticis S. Thomas 1. parte quæst. 47. art. 3. dicit: *Natura facit, quod melius est, & multo magis Deus.* Eadem quæstione art. 2. ad 1. dicit: *Optimi Agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum.* Idem docet alijs locis, idemque docuerunt Alexander de Ales, Albertus Magnus, S. Bonaventura, & alij, quorum testimonia affert Ruiz disp. 9. sect. 1.

16. Ex Sanctis Patribus Augustinus lib. 1. de libero arbitrio cap. 5. dicit: *Quicquid tibi vera ratione melius occurrit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem.* Et paulo post: *Cum dicis, melius hoc fieret quam illud, si verum dicit, & videt quod dicit in illis, in quibus conuexa est, rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse, quod vera ratione ab eo faciendum esse cognouit, etiam si hoc in rebus creatis non videt.* Et lib. 1. contra aduersarium legis, & Prophetarum, cap. 14. dicit: *hanc verè usque aded desipiendum est, ut homo videat melius aliquid fieri debuisse, & hoc Deum vidisse non putet; aut putet vidisse, & credat facere noluisse, aut voluisse quidem, sed minimè potuisse.* Avertat hoc Deus à cordibus nostris. Chrysostomus homil. 30. in 1. ad Corinthios cap. 12. dicit. *Certè enim, quod optimum, rectissimumque factum fuit, hoc illum voluisse, consentaneum esse debet.* Basilii homil. 9. quod Deus non sit auctor malorum, dicit: *Vnum hoc habere in mentibus nostris presumptum oportet, quod nihil eorum, quæ nobis accidunt, malum sit, aut tale, ut melius illo aliquid excogitare queamus.* Damascenus lib. 2. de fide cap. 29. dicit: *Si Dei voluntas Providentia est, omnino necesse est, omnia, quæ Providentia sunt, secundum rectam rationem optima, & Deo receptissima fieri, ut non sit melius fieri.* Idem docent Athanasius, Nazianzenus, Clemens Alexandrinus, Cyrillus Alexandrinus, & alij, quos citat Ruiz disp. 9. sect. 3.

17. Dices: Sancti Patres, dum asserunt, Deum semper facere optimum asserunt id in aliquo ex tribus sensibus explicatis quæst. 50. num. 22; ergo ex testimonijs allatis non probatur Deum facere optimum in ordine ad perfectionem formalem vniuersi, ut explicatum est num. 18.

18. Sed contra, nam si Patres dicerent mundum esse optimum solum in ordine ad tantam Dei manifestationem, & relatè ad honestatem diuinæ operationis, & ex eo, quod sit summè conformis voluntati, qua Deus voluit facere mundum, debuissent asserere mundum, quomodocunque fuisset factus, etiam si fuisset factus instar tugurij, in quo manerent tres, vel quatuor homines Deum imperfectissimè cognoscentes, adhuc futurum optimum, cum esset aptissimus ad manifestandum Deum illa imperfectissima manifestatione, quam Deus intenderet de facto, cum fieret per operationem honestissimam, & esset maximè conformis diuinæ voluntati volenti face-

facere mundum ad modum tugurij; sed est alienissimum à doctrina Sanctorum Patrum, quod Deus fecerit mundum optimum in eo solum sensu, in quo mundus esset optimus, etiamsi factus fuisset ad modum parui tugurij; ergo. Confirmatur: nam ideo dicunt Deum fecisse mundum optimum, quia cum Deus sit optimus, habet perfectam inclinationem ad faciendum mundum optimum; sed Deus quia est optimus, debet habere perfectam inclinationem non solum ad faciendum mundum optimum in ordine ad finem intentum, sed etiam ad intendendum finem optimum; ergo &c.

19. Addo, quod Philosophi, Scholastici, & Patres dum asserunt Deum semper facere optimum, asserunt Deum semper facere optimum in eo sensu, in quo optimum potest fieri; sed potest fieri optimum solum formaliter, non autem materialiter; ergo &c. Probatur maior: nam Aristoteles textu citato 48. nimirum 8. Physicorum dicit: *In ijs, quæ sunt natura, finitum sit potius, & id quod melius est oportet, si modo esse possit*; ergo expressè dicit naturam, & Deum facere optimum, in quantum fieri potest. Sanctus etiam Thomas 1. parte quæst. 47. art. 2 ad 1. dicit: *Deus fecit totum uniuersum optimum secundum modum creaturæ*; sed modus creaturæ est, ut sit optima solum formaliter, non autem materialiter; ergo &c. In eodem sensu loquuntur alij Auctores citati.

20. Dices: Deus utpote optimus non inclinatur ad faciendum minus bonum etiam materialiter, omisso maiori bono.

21. Respondeo, distingo: non inclinatur ad faciendum minus bonum materialiter, in quantum est minus bonum, concedo: in quantum non potest fieri optimum formaliter, absque eo quod fiat aliquid materialiter minus bonum, nego. Deus inclinatur ad faciendum optimum formaliter; & quia non potest facere optimum formaliter, nisi faciat aliquid materialiter minus bonum, ideo inclinatur ad faciendum materialiter minus bonum, ut faciat formaliter optimum.

22. Addo posse dici, quod ita mundus est formaliter optimus, ut licet possit dari alius mundus materialiter melior, tamen eo ipso talis mundus esset formaliter minus bonus quam sit mundus existens de facto. Explicatur. Perfectio enim formalis vltima mundi consistit in hoc, ut omnes eius partes ordinentur optima proportionem; sed potest dici, quod partes alterius mundi eo ipso, quod essent meliores, non possent ordinari proportionem adeo bona, sicut ordinantur partes huius mundi; ergo &c. Minor probatur, & explicatur. Nam sæpè numerus minor potest ordinari proportionem meliori, quam numerus maior: ex gr. licet numerus nouenarius sit minor denario, & vndenario, tamen numerus nouenarius potest ordinari, ita ut faciat quadratum, quod habet optimam proportio-

nem; numerus autem denarius, & vndenarius non possunt ordinari ita, ut faciant quadratum. Similiter quantitas, seu magnitudo conueniens homini potest ordinari proportionem adaptata corpori humano, quæ proportio est melior: quantitas autem conueniens Elephantis est maior, & tamen non potest ordinari proportionem corporis humani; sed solum proportionem corporis Elephantis, quæ est minus bona. Potest igitur dici dari aliquem numerum ordinabilem proportionem omnium pulcherrima, ac proinde formaliter omnium perfectissima. Potest etiam dici dari aliquas magnitudines finitas, & aliquas perfectiones finitas ordinabiles proportionem omnium pulcherrima, & perfectissima, ac mundum à Deo, cui Sapientiæ 11. dicitur, *Vniuersa in pondere, mensura, & numero disposuisti*, ordinatum fuisse in numero, pondere, & mensura proportionem omnium pulcherrima, ita ut quilibet alius mundus constans ex creaturis numero pluribus, quantitate maioribus, ac perfectioribus, eo ipso non esset ordinabilis proportionem adeo pulchra, ac proinde ita esset materialiter perfectior, ut formaliter esset imperfectior hoc mundo, qui datur de facto. Ex hac doctrina potest probabiliter inferri Deum semper facere id, quod simpliciter est magis conueniens. Simpliciter enim fuit magis conueniens, ut Deus faceret mundum perfectiorem formaliter, & materialiter minus perfectum, quam ut faceret mundum perfectiorem materialiter, formaliter autem minus perfectum; sed licet sit possibilis mundus materialiter perfectior, tamen formaliter esset minus perfectus, cum constitueretur ordine minus perfecto; ergo. Insinuat autem hanc doctrinam Sanctus Thomas 1. parte quæst. 25. art. 6. ad 3. dicens. *Dicendum, quod uniuersum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum uniuersi consistit, quorum si aliquid esset melius, corrumpetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumpetur proportio citharæ. Posset autem Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, & sic esset uniuersum melius.* Sed sufficit hæc indicasse. Nihil enim statuo, ac solum dico Deum in ijs, in quibus non proceditur in infinitum, semper facere id, quod est melius, & conuenientius ad perfectionem uniuersi.

23. Ad 1. 2. & 3. Respondeo impossibile esse infinitum actu, & ut mundus fuerit ab æterno, ut dixi in Philosophia; ergo cum in speciebus rerum procedatur in infinitum, mundus ex eo, quod darentur plures species Angelorum, & rerum, esset, solum materialiter, non autem formaliter perfectior, ac proinde ex eo, quod Deus non produxerit plures species Angelorum, & aliarum rerum, non sequitur, quod Deus non fecit mundum formaliter optimum. Ruiz de voluntate Dei disput. 9. sect. 8. respondet, quod etiamsi possibile esset

esset infinitum in actu, nihilominus ad perfectionem mundi spectat potius, ut dentur finitæ species, & finita individua, quam infinita, idque posset confirmari ex Aristotelis verbis 8. physic. textu 48. supra citatis: *In ijs, quæ sunt natura, finitum sit potius, & id, quod melius est oportet, si modo esse possit.*

24. Ad 4. nego antecedens. Mundus cum sit vnus numero, debet habere vnum tantum caput intrinsecum, alioquin esset monstruosus; sed natura intellectualis eo ipso, quod assumatur à Persona diuina, respectu mundi habet rationem capitis; ergo vna tantum natura intellectualis debet assumi. Rursus est magis conforme naturæ creatæ, ut terminetur vna tantum personalitate, quam pluribus; ergo conuenientius fuit ad perfectionem vniuersi, ut natura humana assumeretur ab vna tantum Persona, quam à pluribus, præsertim cum natura assumpta ab vna tantum Persona per circumfessionem habeat in se perfectionem omnium personalitatum, ut dicitur inferius in tractatu septimo de Trinitate. In tractatu etiam de Incarnatione ex communi doctrina Theologorum, & Patrum dicitur ad perfectionem vniuersi fuisse conuenientius, ut assumeretur natura humana, quam Angelica, quia cum natura humana consistat ex natura intellectuali, & corporea, assumpta quodammodo fuit vtraque natura, ac proinde Deus extensiuè se magis communicauit. Dicitur etiam fuisse specialiter conueniens, ut natura humana assumeretur à Filio, quam à Patre, vel Spiritu Sancto; ut Incarnatio fieret in medio temporis, quam in principio, vel fine mundi. Ex his verò confirmatur nostra sententia. Cum enim Patres adeo solliciti fuerint in explicando, quo pacto fuerit melius, & conuenientius, ut Incarnatio fieret eo pacto, quo facta est, supposuerunt Deum semper facere id, quod est melius, & conuenientius ad perfectionem vniuersi.

23. Ad 5. & 6. Quia solutio argumenti pendet à solutione quæstionis, in qua quæritur, utrum vniuersum esset perfectius, vel imperfectius, si Deus nulla, vel pauciora, & minora peccata permisisset, & si omnes Angelos, & homines prædestinasset, vel saltem plures prædestinasset, quam reprobasset, quæ quæstio est grauissima, & difficillima, libet illam ex professo examinare quæstione sequenti.

QVÆSTIO LII.

Utrum Mundus esset formaliter perfectior, vel imperfectior, si Deus nulla, vel pauciora peccata permisisset, & si omnes Angelos & homines prædestinasset, vel saltem plures prædestinasset, quam reprobasset?

1. **V**idetur, quod mundus esset perfectior, si nemo damnaretur, nemo peccaret,

primo quia ex Aristotele 3. Top. cap. 4. *Albius est, quod est nigro impermixtus; ergo melius est, quod est malo impermixtus; ergo si Deus fecisset mundum, in quo nulla fierent peccata, talis mundus fuisset melior hoc mundo, ac proinde hic mundus non est formaliter optimus.*

2. Secundò homo innocens, cæteris paribus, est melior poenitente, & magis à Deo diligitur; ergo mundus innocens, cæteris paribus, est melior poenitente; sed si nulla essent peccata, mundus esset innocens; ergo &c.

3. Tertiò ex dicendis in Tractatu de Incarnatione, peccatum mortale in genere mali est maius, quam in genere boni sit bonus quilibet actus honestus puræ creaturæ; ergo malum peccati non potest adequatè compensari villo actu honesto elicitò à pura creatura; sed si malum peccati non potest compensari villo actu honesto elicitò à pura creatura, perfectior est mundus sine vllis peccatis, quam cum peccatis; ergo.

4. Quartò si dicatur, quod bonum Incarnationis, & actuum honestorum Christi est maius malo peccati, quod bonum non extitisset, nisi fuissent peccata: contra est, quia saltem si nulla fuissent peccata, & nihilominus fuisset Incarnatio, mundus fuisset perfectior, quam sit de facto; ergo.

5. Quintò perfectio mundi, quam Deus primo, & per se, & voluntate antecedenti intendit, est maior perfectione, quam intendit solum secundario, & ex suppositione, quod à creatura peccante impediatur illa alia perfectio: sed Deus primo, & per se, ac voluntate antecedenti vult mundo perfectionem innocentiam, & salutis: nam vult neminem peccare, & damnari, & ut dicitur 1. ad Timoth. 2. *Vult omnes homines saluos fieri*, alia verò bona, compensatiua peccatorum vult mundo solum secundario, & ex suppositione, quod homines liberè peccando impediunt bonum innocentiam; ergo &c.

6. Sextò Hierotheus, & ex eo Dionysius cap. 6. de diuinis nominibus infert tanquam inconueniens, quod erit malum ad omne, hoc est ad perfectionem vniuersi conferens: sed si mundus esset minus perfectus, si non darentur peccata, malum peccati conferret ad perfectionem vniuersi; ergo.

7. Septimò S. Thomas 1. sentent. dist. 46. art. 1. ad 3. dicit: *Quædam mala sunt, quæ si non essent, vniuersum perfectius esset, illa scilicet, quibus maiores perfectiones priuantur, quam in alio acquirantur, sicut præcipue est in malis culpe, & concludit; unde si nullus homo peccasset, vniuersum genus humanum melius foret; ergo S. Thomas existimat vniuersum futurum perfectius, si Deus non permisisset vllum peccatum.*

8. Octauò demum viderur, quod mundus fuisset perfectior, si Deus pauciora peccata permisisset, & plures prædestinasset, quam reprobasset; ergo Deus permittendo tot peccata, & reprobandos plures homines, quam prædestinet,

Y

facit

facit id, quod est minus bonum, & minus confert ad perfectionem vniuersi.

9. Respondeo duas esse opiniones. Prima Durandi in 1. dist. 46. quæst. 2. Vasquez 1. parte quæst. 22. artic. 2. & disput. 107. cap. 3. quam sequuntur plures recentiores, docet mundum futurum perfectiorem, si Deus nullum permisisset peccatum.

10. Secunda communis Scholasticorum, nimirum S. Thomæ 1. parte, quæst. 22. art. 2. & quæst. 43. art. 2. ad 3. & quæst. 49. art. 2. in corpore, & 3. contra gentes, cap. 71. præsertim num. 5. & de Potentia quæst. 3. art. 6. ad 4. & alijs locis; Alexandri 1. parte, quæstione 38. memb. 4. & quæstione 40. memb. 3. Alberti 1. parte, quæst. 27. de malo, memb. 5. ad 1. & aliorum, quos refert, & sequitur Ruiz tomo de Providentia, disput. 2. sect. 4. docet mundum futurum minus perfectum, si Deus nulla peccata permisisset. Ferrariensis tamen 3. contra gentes conclusionem limitat, ac docet mundum de facto esse perfectiorem solum extensiuè, non autem intensiuè, quam si Deus nulla peccata permisisset.

11. Dicendum cum secunda sententia: mundus de facto est formaliter perfectior, quam si Deus nulla peccata permisisset.

12. Probatur primò conclusio ex Scriptura. Ecclesiast. 3. dicitur: *Non possumus eis quidquam addere, vel auferre, quæ fecit Deus, ut timeatur.* Sensus autem est, quod mundus sit ita perfectus, ut neque additione, neque diminutione possit fieri perfectior; sed si ablatis peccatis, mundus esset perfectior, posset fieri perfectior ablatione peccatorum; ergo ablatis peccatis, mundus non fieret perfectior.

13. Probatur secundò conclusio ex Patribus. Primò enim Patres citati quæst. 57. nu. 16. dicunt Deum semper facere id, quod est melius, & conuenientius ad perfectionem mundi; sed Deus de facto permittit peccata; ergo existimant melius, & conuenientius esse ad perfectionem Mundi, ut Deus permittat peccata. Secundò plures Patres dum opponitur, quod melius fuisset, ut Deus peccata non permitteret, negant hoc cum quadam detestatione, & expressè docent melius fuisse, ut Deus peccata permitteret; ergo. Probatur antecedens, afferendo testimonia Patrum. Augustinus lib. 11. contra aduersarium legis, & Prophetarum, cap. 14. dicit: *Quibus autem videtur, sic hominem fieri debuisse, ut peccare nollit, non eis displiceat sic factum esse, ut non posset peccare, si nollit: & paulò post: Aut verò usque adeo desipiendum est, ut homo videat melius aliquid fieri debuisse, & hoc Deum vidisse non putet, aut putet vidisse, & credat facere noluisse, aut voluisse quidem, sed minimè potuisse. Auertat hoc Deus à cordibus nostris; ergo Augustinus expressè negat hominem sic fieri debuisse, ut peccare nollit, & tanquam insipientes reprehendit eos, qui asserunt melius fuisse, ut sic fieret. Idem Augustinus lib. de quantitate animæ dicit: *Dei iustitia factum est, ut non modo sint omnia, sed omnino sic sint, ut melius esse non**

possint; sed vniuersum potuisset esse sine peccatis; ergo existimat, quod sine peccatis non fuisset melius, atque perfectius. In Enchirid. cap. 27. dicit: Melius enim iudicauit de malis benefacere, quam mala nulla esse permittere; ergo si Deus iudicauit hoc melius, verè fuit melius, ut permitterentur peccata, ex quorum permissione Deus faceret multa bona, quam ut non permitterentur. Idem docet alijs locis, quæ videri possunt apud Ruiz de Providentia disput. 2. sect. 4.

14. Augustinum secuti sunt quidam alij Patres, & præsertim Hugo Victorinus lib. 1. de Sacramentis parte 4. cap. 3. dicens: *Diximus, quod maius est esse bonum ex malo, quam ex solo bono. Permitti itaque mala debuerunt ut essent, quoniam ut essent id bonum erat, ex quibus bonum futurum erat. Petrus Chrysologus Serm. 97. de Parabola Zizaniorum post medium dicit: Maius est reparare perditam, quam illa illæsa reseruare.*

15. Probatur tertio conclusio rationibus desumptis ex ipsidem Patribus. Prima ratio desumpta ex parte ipsius Dei est. Deus cum sit omnipotens, & summè bonus, in opere suo non debuit permittere mala, nisi vellet ea adæquatè compensare alijs bonis; sed si vniuersum fuisset melius, si Deus non permisisset peccata, malum peccati non compensaretur adæquatè, sed solum inadæquatè alijs bonis; ergo. Hæc ratio desumpta est ex Augustino in Enchirid. cap. 10. & 11. ubi dicit: *Nec enim Deus omnipotens (quod etiam infideles fatentur, verum cui summa potestas, cum summè bonus sit, villo modo sineret mali esse aliquid in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus, ut beneficeret etiam de malo. Et cap. 96. dicit: Quamuis enim ea, quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint & mala, bonum est. Nam nisi hoc bonum ut essent & mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti bono.*

16. Secunda ratio desumpta ex parte ipsius mundi est. Quandoquidem mundus est vniuersitas rerum, & bonorum, debet esse perfectus in ratione vniuersitatis, ac proinde ad perfectionem formalem mundi spectat, ut in eo sint omnes ordines, omnia genera, & omnes species rerum, & bonorum cum suis proprietatibus, & accidentibus, donec perueniatur ad ea, in quibus proceditur infinitum, absque exigentia sistendi in hoc potius, quam in illo, ut dictum est quæst. 51. num. 10. & 11; sed multa sunt bona, quæ non possunt dari in vniuerso, nisi permittantur peccata; e. g. patientia Martyrum non potest dari sine crudelitate Tyrannorum; bonum poenitentiae non potest dari, nisi præcesserit culpa; bonum iustitiæ vindictiue non potest dari, nisi præcesserint delicta; actus ille eximie charitatis Christi, quo voluit mori, & se offerre hostiam Dei pro peccatis nostris, & totius mundi, non potuit dari, nisi Deus permisisset peccata nostra, & totius mundi; ergo.

17. Confirmatur: nam ex dictis eadem, quæst. 51. num. 11. ad perfectionem mundi spectat

spectat etiam, vt entia, & bona ordinentur, ac disponantur optimè, & pulcherrimè: sed ad optimam, & pulcherrimam dispositionem spectat, vt contraria disponantur iuxta sua contraria: opposita enim iuxta se posita magis clucescunt; ergo.

18. Hæc ratio desumpta est ex Scriptura, & Patribus, & præsertim ex Augustino. Ecclesiast. 33. dicitur: *Contra malum bonum est, & contra mortem vita; sic & contra virum insulum peccator: & si intueri in omnia opera altissimi: duo, & duo, & unum contra unum; ergo Scriptura docet Deum sicut disposuit alia contraria iuxta sua contraria, sic disposuisse iustos iuxta peccatores, vt sic omnia optimè, & pulcherrimè ordinarentur, ac disponerentur.* Sic intelligit hunc locum Augustinus lib. 11. de Ciuit. cap. 18. dicens: *Nec enim Deus vllum non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum esse præcisset, nisi pariter nosset, quibus eos honorum & sibus commo- daret, atque ita ordinem sæculorum tanquam pulcherrimum carmen, quasi quibusdam antithetis honestaret: & allatis exemplis aliorum oppositorum subdit. Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione sæculi pulchritudo componitur.* Aperiissimè hoc possumus esse in libro Ecclesiastico hoc modo: *Contra malum bonum est &c. & in Enchiridio cap. 10. & 11. dicit: Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. In quo etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatur, & suo loco positum eminentius commendat bona, vt magis placeant, & laudabiliora sint, dum comparantur malis.* Consonat Augustino Anselmus in Elucidario, vbi loquens de malis Angelis dicit. *Cum Deus præficeret eos tales futuros, quare creauerit eos? Propter ornatum sui operis. Vt enim Pictor nigrum colorem subternit, vt albus, vel ruber pretiosior sit, sic collatione malorum iusti clariores sunt.* Hugo etiam Victorinus lib. 1. de Sacramentis par. 4. cap. 23. dicit: *Non debet in compensatione minoris boni impediri, quod maius est bonum ab illo, qui optimus est. Et diximus, quod maius bonum est esse bonum ex malo, & bono, quam ex solo bono. Permitti igitur mala debuerunt, vt essent, quoniam vt essent id bonum erat, ex quibus bonum futurum erat: & in summa sententiarum, tract. 1. cap. 13. agens de peccatis dicit. Licet bonum sit isti, quod præcipitur ei, non tamen bonum est vniuersitati: & quod prohibetur, licet illi malum sit, bonum est vniuersitati. Et quia maius bonum est, quod totius, quam quod partis, & minus malum, quod vnius partis, & maius quod totius, ideo quod bonum est vni, & non vniuersitati, non vult esse, & quod malum est vni, bonum vniuersitati, vult (voluntate nimirum permissiua) ne bonum vniuersitatis impediatur. Nihil enim fit, quod vniuersitati bonum non sit, quamuis iudicia Dei nobis occulta sint.*

19. Tertia ratio desumpta ex fine Mundi est. Finis Mundi est, vt in eo manifestentur diuina attributa, & diuinæ perfectiones; ergo perfectior est Mundus, qui est aptior ad manifestanda diuina attributa, & diuinas perfectio-

nes; sed aptior ad manifestanda diuina attributa, & perfectiones est Mundus, in quo sint peccata; ergo perfectior est Mundus, in quo sint peccata. Probatur antecedens assumptum; nam iustitia Dei maximè manifestatur, puniendo peccata, & peccatores poenis æternis: misericordia Dei maximè manifestatur, parcendo peccatoribus. Rursus summa Dei iustitia, & misericordia maximè apparet in eo, quod voluerit Christum mori pro peccatis nostris: in hoc etiam apparet summa Dei potentia, & sapientia, ideoque canit Ecclesia: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè, & misereendo manifestas.* Infinita patientia, & longanimitas Dei apparet in eo, quod toleret peccatores ad dentes peccata peccatis iuxta illud ad Rom. 2. *An diuitias patientia, eius, & longanimitatis contemnis? &c.* Debet autem aduerti, quod ad perfectionem Mundi non sufficit, vt beati videntes Deum, videant illum esse infinitè sapientem, infinitè iustum &c. sed requiritur vt infinita sapientia, infinita potentia, infinita iustitia, misericordia, & cetera diuina attributa manifestentur per ipsum Mundum, & per ipsa opera diuina, ita vt Deus creando, & gubernando Mundum, exerceat opera maximæ sapientiæ, iustitiæ, misericordiæ &c. talia autem opera non posset exercere, nisi permitteret innumera peccata, vt magis etiam explicabitur in solutione obiectionum.

20. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam, loquendo de bonis creatis. Disparitas est, quia quilibet gradus albedinis potest dari sine nigredine; ergo nigredo non est necessaria ad hoc, vt obiectum sit album in quolibet gradu. E conuerso multa bona, & plures gradus bonorum non possunt dari sine aliquibus malis; ergo quædam mala sunt necessaria ad hoc, vt dentur quædam bona, ac quidam gradus bonorum; sed est perfectior formaliter Mundus, in quo dentur omnes gradus bonorum, quam in quo non dentur omnes gradus bonorum; ergo perfectior est Mundus, in quo dentur aliqua mala, & peccata, quam in quo nullum fuisset peccatum. Audiatur S. Thomas 1. parte, quæst. 48. art. 3. ad 3. dicens. *Vt dicit Augustinus in Enchiridio cap. 11. Deus est adeo potens, quod etiam bene potest facere de malis; unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumpeteretur aer, neque conseruaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, & patientia sufferens, si non esset iniquitas.* Possumus addere ex Cardinali de Lugo disp. 2. de Incarnatione sect. 2. num. 34. quod pulchrior est consideratio Prædestinatorum, ac reproborum, in quibus quasi in luce, & tenebris eximè splendet misericordia, & iustitia Dei, quam vnica misericordiæ vniuersalis series, quæ omnes saluaret.

21. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia cum totum debet constare ex partibus habentibus perfectiones inæquales, & impossibiles, illa pars

est perfectior, quæ habet maiorem perfectionem, illa est imperfectior, quæ habet minorem perfectionem: e.g. quia animal debet constare ex membris inæqualibus, puta ex oculo, aure, pedibus, manibus, illa pars, quæ habet perfectionem maiorem oculi, est perfectior parte habente minorem perfectionem auris, & pedis. At totum est perfectius, si in diuersis suis partibus habeat perfectiones inæquales, quam si in omnibus haberet perfectionem eandem, & summam: e.g. animal est perfectius, si in vna sui parte habeat perfectionem oculi, in alia perfectionem auris, in alia perfectionem pedis &c. quam si in omnibus suis partibus haberet perfectionem oculi. Si enim totum corpus oculus, vbi auris &c. ut dicit Apostolus 1. ad Corint. 12; sed quilibet homo respectu Mundi habet rationem partis, Mundus habet rationem totius constantis ex partibus habentibus perfectiones inæquales; ergo ex hominibus, cæteris paribus, sunt perfectiores illi, qui habent perfectionem maiorem innocentie, quam qui habent perfectionem minorem poenitentiae: at Mundus ipse est perfectior, si in aliquibus suis partibus, puta in Christo, Beata Virgine, Angelis bonis, habeat perfectionem maiorem innocentie, in alijs partibus habeat perfectionem minorem poenitentiae &c. Si enim omnes innocentes, vbi essent poenitentes? si omnes prædestinati, in quos nam exerceretur iustitia vindictiua? Confirmatur: nam in exercitu equites sunt nobiliores peditibus, si tamen totus exercitus constaret ex solis equitibus, esset imperfectior, quam si constaret ex equitibus, & peditibus; idemque dic in pluribus alijs; ergo in collectione omnium hominum innocentes sunt perfectiores poenitentibus: collectio tamen hominum est perfectior, si constet ex innocentibus, & poenitentibus, quam si constet ex solis innocentibus. Hec solutio, & doctrina desumpta est ex Augustino pluribus in locis. Lib. 3. de lib. arbitrio cap. 5. dicit. *Non est autem vera ratio, sed inuidia infirmitas, cum aliquid melius faciendum esse cogitaueris, iam nihil aliud inferius velle fieri, tanquam si perspecto Cælo, nolles terram satiam esse unquam omnino. Et inferius. In eo plerique homines errant, quia meliora cum mente conspexerint, non in sedibus congruis ea oculis querant: velut si quisquam perfectam rotunditatem ratione comprehendens, stomachetur, quod talem in nuce non inuenit. Possumus etiam hic applicare discursum Apostoli. Si quia figura rotunda est omnium perfectissima, omnia corpora essent rotunda, vbi figura ovalis, figura quadrata, figura nucis, & aliæ figure? Idem. Augustinus lib. 11. de Gen. ad literam, cap. 7. postquam concessit meliorem esse naturam, quæ omnino peccare nolit, quam quæ peccare velit, redarguit eos, qui ex hoc inferebant Deum debuisse facere talem hominem, ut nunquam peccaret, dicens. Cum æquare volum genera bonorum, numerum minuunt, & immoderate augendo vnum genus, alterum tollunt. Quis autem hos audiret, si dicerent, quoniam excellentior sensus est*

videndi, quam audiendi, quatuor oculi essent, & aures non essent? ita si excellentior est natura rationalis, quæ Deo subditur &c. quis recte intelligens dicat, talis esset ista, qualis illa, nec videat se nihil aliud dicere, quam non esset ista, sed sola esset illa? Videri etiam potest cap. 10. eiusdem libri, & lib. 1. contra aduersarium legis, & Prophetarum, cap. 14. & lib. de natura boni cap. 32. 33. & 37.

22. Dices: si eidem addatur aliquid melius, totum, quod resultat, est melius, quam si addatur aliquid minus bonum; sed si hominibus innocentibus additi fuissent alij innocentes, fuisset additum aliquid melius, quam si additi fuissent poenitentes; ergo.

23. Respondeo, distinguo maiorem: si eidem addatur aliquid melius, totum, quod resultat, est melius, si retineat eandem varietatem, integritatem, & proportionem partium, concedo: si non retineat, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. In corpore humano, si loco pedis addatur aliud caput, eidem additur aliquid melius, quam si addatur pes, & tamen corpus illud euaderet deterius, mutilum, & monstrosum, idemque explicari potest innumeris alijs exemplis; ergo si hominibus innocentibus additi fuissent alij innocentes, multitudo resultans esset minus perfecta. Huc spectat doctrina, quam q. 54. Logica tradidi, quod nimirum præcipua perfectio in rebus est perfectio relativa ordinis, & proportionis, quæ sæpè amittitur, addita magna perfectione absoluta, & valde augetur, addita parua perfectione absoluta, eaque subtracta, valde minuitur. Notauit hoc Augustinus lib. 11. de Ciuit. Dei, & explicauit exemplo supercilij: quod si radatur, quam propemodum nihil corpori, & quam multum detrabitur pulchritudini?

24. Ad 3. distinguo antecedens: peccatum mortale in genere mali est maius malum respectu peccantis, quam quilibet actus honestus puræ creaturæ sit bonus respectu honeste agentis, concedo: respectu vniuersi, nego: & nego consequentiam. Peccatum mortale respectu peccantis est maximum malum, & maius, quam sit bonus quilibet actus honestus puræ creaturæ respectu honeste agentis, ut dicitur in Tractatu de Incarnatione: at respectu vniuersi peccatum mortale non est maius malum, quam sint multa bona, quæ Deus trahit ex peccato; ergo non sequitur, quod peccatum mortale respectu vniuersi non possit adæquatè compensari bono iustitiæ vindictiue, bono patientiæ, bono misericordiæ, quam Deus exercet, dum peccatoribus parcit, & pluribus alijs bonis. Confirmatur responsio: nam damnatio, & poena æterna, quæ est maximum malum respectu damnatorum, non solum non est maximum malum respectu vniuersi, sed est maximum bonum; spectat enim ad bonum, & pulchritudinem vniuersi, ut qui finaliter peccarunt, sint in æternum miseri; ergo non est mirum, quod peccatum mortale, quod est maximum malum respectu peccantium, & in genere

nere mali maius bono cuiuslibet actus honesti puræ creaturæ, respectu vniuersi non sit maximum malum, neque sit in genere mali maius bono iustitiæ vindictiue, & alijs bonis, quæ Deus elicit ex peccatis, ac proinde malum peccati mortalis in ordine ad vniuersum adæquatè compensetur bonis, quæ Deus elicit ex peccatis. Consonat huic doctrinæ Hugo Victorinus verbis supra citatis num. 18.

25. Ad 4. nego antecedens, & dico, quod si nullum fuisset peccatum, & fuisset Incarnatio, Mundus fuisset minus perfectus, quam fuerit de facto, siquidem illi defuissent maxima bona, quæ non possunt dari, nisi ex suppositione peccatorum, & diuina attributa præsertim misericordiæ, & iustitiæ non explicarentur in diuinis operibus ita perfectè, sicut explicantur de facto, vt dictum est num. 19.

26. Ad 5. distinguo maiorem; perfectio Mundi, quam Deus primo, & per se intendit voluntate inefficaci, est maior perfectio, quam intendit secundo voluntate efficaci, vt compensatiua illius alterius perfectionis, nego; voluntate efficaci, transeat: distinguo eodem modo minorem; & nego consequentiam. Deus solum inefficaciter vult neminem peccare, & omnes saluari, efficaciter autem vult bona compensatiua peccatorum, & ipsa peccata permittit, vt habeat bona ipsorum compensatiua; sed cum sit optimus, non permitteret peccata, vt haberet bona compensatiua, nisi bona illa respectu vniuersi adæquatè compenarent malum peccati; ergo. Confirmatur: nam Deus primo, & per se vult neminem peccare; bonum autem redemptionis per Christum vult ex suppositione peccati; ergo argumento allato probaretur bonum redemptionis esse minus bono innocentie à peccatis, quod ab aduersarijs non admittitur, adeoque etiam ipsi debent soluere argumentum allatum.

27. Ad 6. Hierotheus, & ex eo Dionysius negant peccatum ex se conferre ad bonum, vniuersi, quod etiam nos negamus; at non negant Deum esse ita bonum, vt malum peccati compenfer adæquatè bonis, quibus vniuersum reddatur perfectius, quam si peccatum non fuisset commissum, quod solum nos asserimus.

28. Ad 7. Respondeo, quod S. Thomas licet iunior in sententiarum docuerit Mundum fore perfectiorem, si nulla darentur peccata, tamen senior, & doctior in summa Theologica, & in summa contra Gentes sententiam mutauit, ac docuit oppositum.

29. Ad 8. nego antecedens. Fuit conuenientius, & melius, vt Deus permitteret innumera peccata, vt sic magis appareret diuina patientia, & longanimitas; fuit melius, vt ex hominibus plures damnarentur, quam saluarentur, vt sic melius appareret, quanta sit diuina misericordia in prædestinatos, quos eligit, pluribus alijs reiectis, & vt ipsa reiectorum multitudinem ostenderetur, quod nullius momenti sit apud Deum iustum quantalibet multitudo iu-

stissimè damnatorum, vt loquitur Augustinus lib. 21. de ciuit. cap. 12. & epist. 157. ad Optatum. Sed maior numerus reproborum, quam prædestinatorum spectat ad occulta iudicia Dei.

QVÆSTIO LIII.

Virum Deus aliqua necessitate morali necessitetur ad faciendum optimum, & magis conueniens?

1. **V**idetur necessitari, primo quia tunc liberum arbitrium necessitatur moraliter ad aliquid, cum ita ad illud faciendum inclinatur, vt ex tali inclinatione possit cum euidencia morali inferri, quod illud faciet, licet absolute posset non facere: e. g. quia liberum arbitrium humanum non præuentum specialibus auxilijs gratiæ ita inclinatur ad peccandum, venialiter, vt ex hac inclinatione possimus inferre cum euidencia morali, quod quilibet homo non præuentus specialissimis auxilijs gratiæ aliquando moraliter peccat, dicimus liberum arbitrium humanum non præuentum specialissimis auxilijs gratiæ necessitari moraliter ad peccandum venialiter; sed Deus ita inclinatur ad faciendum id, quod est melius, vt ex hac inclinatione possit inferri cum euidencia morali Deum semper facere id, quod est melius; ergo &c.

2. Secundo Patres sæpè ex eo, quod quædam sint meliora, & magis conuenientia, inferunt necesse esse, vt à Deo fiant; ergo cognoscunt in Deo necessitatem ad illa faciendam; non aliam quam moralem; ergo &c. Probat antecedens: nam Augustinus in psal. 76. explicans illum versiculum, *numquid in æternum projiciet Deus, aut non apponet, vt complacitor sit adhuc?* dicit: *Necesse est, vt reuocet ad se seruos suos; necesse est, vt recipiat fugitiuos redeuntes ad dominum; necesse est, vt exaudiat voces compeditorum;* & serm. 7. de Natali Domini, qui est 11. de Tempore, dicit: *Sicut non poterat caro nisi de carne nasci, ita non poterat Dei caro de femineo utero nisi sine generante prodire;* ergo &c.

3. Respondeo, ac dico primo, quod si propriè loquamur, Deus nulla necessitate morali antecedenti suam liberam electionem necessitatur ad faciendum optimum formaliter.

4. Probat primo, nam vt docet Augustinus lib. 13. de Trinitate cap. 10. *Diuina potestati omnia æqualiter subiacent;* sed si Deus aliqua moraliter non posset facere, illa non æqualiter subiacerent diuinæ potestati, ac ea, quæ Deus potest moraliter facere; ergo &c. Idem Augustinus lib. 83. quæst. 22. & lib. 1. contra aduersarium legis, & Prophetarum cap. 7. dicit: *vbi nulla indigentia, nulla necessitas: vbi nullus defectus, nulla indigentia; nullus autem defectus in Deo: nulla ergo necessitas;* ergo negat dari in Deo vllam necessitatem propriè dictam in ordine ad operandum ad extra.

5. Pro-

5. Probatum secundo: nam necessitas moralis propriè dicta consistit in hoc, ut potentia libera ita inclinetur ad unam partem, ut non possit sine difficultate, conatu, & excitatione omnium, vel penè omnium suarum virium, se determinare ad oppositum, ideoque Augustinus lib. 2. de Peccatorum meritis, & remissione, cap. 3. moralem necessitatem aliquando peccandi venialiter describit dicens: *Ad nonnulla superanda, vel quæ malè cupiuntur, vel quæ malè metuuntur, magnis aliquando, & totis viribus opus est voluntatis, quas nos non perfectè in omnibus adhibuituros esse prouidit, qui per Psalmistam psal. 142. veridicè dicit voluit: non infirmitabitur in conspectu tuo omnis caro: sed Deus ita perfectissimè inclinatur ad faciendum optimum, ac semper facit optimum, ut sine vlla difficultate, & conatu possit non facere optimum, sed minus bonum; ergo &c.*

6. Dico secundo: sicut Deus metaphoricè dicitur irasci, poenitere &c. sic metaphoricè dicitur necessitari moraliter ad faciendum id, quod est melius, & conuenientius. Probatum: nam ideo Deus irascitur metaphoricè, quia licet non patiatur perturbationem iræ, prout requireretur ad hoc, ut propriè irasceretur, tamen facit ea, quæ faciunt homines irati, & ex eadem ratione Deus dicitur metaphoricè poenitere; sed Deus licet posset sine vlla difficultate facere minus bona, & minus conuenientia, tamen sicut nos semper facimus ea, ad quæ moraliter necessitamur, ita ut sine maxima difficultate ab ijs abstinere non possimus, sic Deus semper facit optimum, licet facillimè, & sine vlla difficultate posset illud omittere; ergo. Non igitur negamus Deum habere talem inclinationem ad faciendum id, quod est formaliter melius, ut possimus euentia morali inferre, Deum semper facere id, quod est formaliter melius, sed solum asserimus hanc inclinationem non includere vllam moralem necessitatem; siquidem moralis necessitas importat difficultatem faciendi oppositum, quæ difficultas repugnat Deo.

7. Dices: si Deus ita esset inclinatus ad faciendum id, quod est optimum, ut semper faceret optimum, ac magis conueniens, orationes essent inutiles ad obtinendum ea, quæ petimus; ergo &c. Probatum antecedens: vel enim id, quod petimus, est magis conueniens, ac Deus illud faciet etiam nobis non petentibus; vel est minus conueniens, minusque bonum, & Deus illud non faciet, etiamsi petamus.

8. Respondeo, negando sequelam. Ratio est, quia plurima sunt, quæ magis conueniens est, ut fiant, si nos petamus instanter, & perseueranter; si non petamus, vel si petamus minus instanter, & perseueranter, magis conueniens est, ut non fiant; ergo in ordine ad illa obtinenda orationes sunt vrilissimæ. Addo, quod quia ignoramus, vtrum positis etiam orationibus, magis sit conueniens, ut obtineamus potius, quam non obtineamus quæ petimus, orationes nostræ semper debent inclu-

dere tacitam conditionem, quæ petamus, ut fiat id, quod petimus, si melius est, & diuinæ voluntati conformius, ideoque Christus in oratione Dominica docuit nos, ut orantes petamus, ut fiat voluntas Dei, & Lucæ 22. ipsemet in horto orans addidit: *Verumtamen non mea, sed tua voluntas fiat.*

9. Dices secundo: Deus ita est indifferens ad omnia, quæ facit ad extra, ut antecederet ad suam liberam electionem non magis inclinaretur ad unam partem contradictionis, quam ad alteram, putà nō magis inclinatur ad creandum Mundum, quam non creandum; ad incarnandum Verbum suum, quam ad non incarnandum; ergo neque metaphoricè necessitatur ad faciendum optimum necessitate consistente in hac maiori inclinatione ad faciendum id, quod est melius, & magis conueniens.

10. Respondeo, negando antecedens. Ad perfectionem enim optimæ voluntatis spectat, ut antecederet ad suam liberam electionem ad bona inæqualia inclinaretur inæqualiter, ac magis inclinaretur ad bonum maius, quam ad minus, ita ut inclinatio sit proportionata ipsi bonis.

11. Sed oppones: inclinatio diuinæ voluntatis est infinita, & indiuisibilis; sed inclinatio infinita, & indiuisibilis non potest esse maior ad vnum bonum, quam ad aliud; ergo &c.

12. Respondeo, distinguo minorem: inclinatio infinita, & indiuisibilis non potest esse maior entitatiuè, & materialiter ad vnum bonum, quam ad aliud, concedo: non potest esse maior terminatiuè, & virtualiter ad vnum bonum, quam ad aliud, nego; & nego consequentiam. Inclinatio diuina cum sit infinita, & indiuisibilis, entitatiuè, & materialiter non potest esse maior ad vnum, quam ad aliud, sed terminatiuè, & virtualiter est maior ad vnum bonum, quam ad aliud: est maior terminatiuè, quia est ad vnum bonum, ut maius alio bono: est maior virtualiter, & æquualenter, quia æquualet infinitis inclinationibus inæqualibus ad bona inæqualia. Explicatur. Quia Deus per eandem æternitatem indiuisibilem, & infinitam coexistit temporibus inæqualibus, putà anno, mensi, diei, & horæ, non per maiorem entitatiuè durationem coexistit tempori maiori, quam minori, puta anno, quam mensi: at potest dici, quod duratio, per quam Deus coexistit tempori maiori, virtualiter est maior, quam duratio, per quam coexistit tempori minori, puta duratio, per quam coexistit anno, virtualiter est maior duratione, per quam coexistit mensi, quia æquualet durationi maiori. Proportionaliter in casu nostro Deus æquualenter magis inclinatur ad bonum maius, quam ad minus, quia eadem entitatiuè inclinatio in quantum est ad bonum maius, æquualet inclinationi maiori.

13. Dices rursus: ut ex antecedenti inferatur aliquod consequens, requiritur, ut falsitas consequentis non possit coniungi cum veritate antecedentis: sed cum hoc antecedenti;

Deus

Deus inclinatur ad faciendum optimum; potest coniungi falsitas huius consequentis: ergo Deus facit optimum; ergo ex illo antecedenti non inferatur legitime hoc consequens.

14. Respondeo, distinguo antecedens; ut ex aliquo antecedenti inferatur aliquod consequens per consequentiam logicam, requiritur, ut falsitas consequentis per nullam potentiam possit coniungi cum veritate antecedentis, concedo; ut inferatur per consequentiam rhetoricam, vel moralem, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Duplex est syllogismus, logicus, & rhetoricus, seu moralis. Syllogismus logicus nititur dicto de omni, ac dicto de nullo, & est in quo ex præmissis sequitur necessario conclusio, ita ut per nullam potentiam falsitas conclusionis possit coniungi cum veritate præmissarum. Syllogismus rhetoricus, seu moralis nititur dicto de plerisque, & negato de plerisque, & non implicat contradictionem, ut falsitas conclusionis coniungatur cum veritate præmissarum, licet nunquam vel penè nunquam coniungatur: e. g. hic plerumque matres amant filios suos; hæc est mater; ergo amat filium, est syllogismus rhetoricus, & tamen posita veritate præmissarum, potest esse falsa conclusio, licet raro sit falsa. In casu nostro hoc argumentum; *Deus ut potest optimum habet perfectam inclinationem ad faciendum optimum; ergo semper facit optimum*, est Rhetoricum, seu morale, ideoque consequentia est bona, seu legitima, licet falsitas consequentis per potentiam absolutam liberi arbitrii diuini sine vlla difficultate possit coniungi cum veritate antecedentis.

15. Ad 1. distinguo maiorem; tunc liberum arbitrium necessitatur moraliter necessitate propriè dicta, cum ita inclinatur ad aliquid faciendum, ut ex tali inclinatione possit cum euidencia morali inferri, quod illud faciet, licet posset illud non facere pro libito, & sine vlla difficultate, nego; licet posset illud facere cum maxima difficultate, vel non pro libito, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ex dictis num. 5. ad necessitatem moralem propriè dictam requiritur, ut potentia libera ita inclinatur ad vnam partem contradictionis, ut non possit nisi cum maxima difficultate se determinare ad alteram partem; sed Deus ita inclinatur ad faciendum optimum, ut posset sine vlla difficultate facere quod est minus bonum, & omisso meliori; ergo.

16. Ad 2. Patres dum aliquando dicunt, vel insinuant Deum necessitari ad faciendum optimum, loquuntur metaphorice, sicut metaphorice loquuntur non solum Patres, sed etiam Scripturæ, cum dicunt Deum irasci, pænitere, &c. ut explicatum est num. 6.

QVAESTIO LIV.

Virum Deus sit liber, & indifferens non solum ad creaturas producendas, vel non producendas, sed etiam ad efficaciter volendum, vel nolendum illas producere?

1. **V**idetur Deus non esse liber, & indifferens ad efficaciter volendum, vel nolendum producere creaturas, sed solum esse liber, & indifferens ad illas producendas, vel non producendas. Deus enim non habet potentiam volendi, vel nolendi, sed cum sit actus purus, est ipsa actualis volitio, & intellectio; sed si esset liber ad Mundum efficaciter volendum, vel nolendum, haberet potentiam volendi, vel nolendi Mundum, & sic non esset actus purus; ergo &c.

2. Secundò actus volendi, & nolendi sunt vitales, ac proinde sunt intrinseca perfectio volentis, & nolentis; sed Deus non est liber & indifferens ad habendum, vel non habendum vllum actum vitalem, & vllam perfectionem intrinsecam; alioquin esset intrinsecè mutabilis, cum posset carere aliqua perfectione vitali; ergo &c.

3. Respondeo Aureolum in 1. distint. 40. prop. 1. & 2. & dist. 46. art. 2. docuisse, vel insinuasse, Deum propriè non esse liberum ad volendum, vel nolendum, sed solum ad agendum, vel non agendum ad extra, puta ad Mundum producendum, vel non producendum. Hinc infert propriè in Deo non dari volitionem efficacem faciendi ea, quæ fecit, puta creandi Mundum, saluandi Sanctum Petrum &c. sed solum in Deo dari simplicem complacentiam obiectorum extrinsecorum, puta creandi Mundum, quæ dicitur volitio efficax creandi Mundum, cum Deus creat Mundum, volitio efficax creandi Mundum, cum Deus Mundum non creat. Sicut igitur si ignis applicatus stupæ posset illam comburere, vel non comburere, esset quidem liber, & indifferens ad stupam comburendam, vel non comburendam, & tamen non esset indifferens ad volendum comburere, vel non comburere, cum non haberet potentiam volitiuam; sic Deus est quidem liber, & indifferens ad agendum, vel non agendum ad extra, sed non est liber, & indifferens ad efficaciter volendum, vel nolendum agere, vel non agere, cum non sit potentia ad volendum, sed sit ipsa actualis volitio simplicis complacentiæ de omnibus obiectis extrinsecis. Hanc sententiam videtur etiam insinuasse Altfiodorensis in 1. cap. 13. & Ockhamus in 1. dist. 44. quæst. vnica, & dist. 46. quæst. vnica, eamque videtur supponere Gabriel eadem dist. 46. quæst. vnica apud Ruiz de Voluntate Dei, quæst. 11. sect. 1. Sed non desunt qui citatos auctores

res aliter explicant, & ad bonum sensum trahunt.

4. Sed cuiuscumque sit hæc opinio, dicendum cum communi opinione omnium Theologorum: in Deo verè & propriè datur volitio efficacissima creandi Mundum, saluandi prædestinatos, & faciendi alia, quæ facit, ac proinde non solum est liber ad agendum, vel non agendum ad extrâ, sed etiam ad volendum efficaciter agere, vel non agere. Addit Ruiz loco citato conclusionem hanc propter testimonia Scripturarum, & Patrum non posse sine errore negari.

5. Probatur ex Scriptura, quæ Deo tribuit non solum complacentiam indeterminatam, sed etiam voluntatem absolutam, determinatam, & efficacem faciendi quæ facit. Isa. 53. *Dominus voluit conterere eum in infirmitate*: Psalm. 113. & 134. *Omnia quacumque voluit Dominus fecit in Cælo, & in Terra*: Iudith nono: *Hoc factum est, quod ipse voluisti*.

6. Probatur secundò ratione: ad perfectionem enim Dei spectat, ut non operetur solum cum simplici complacentia, sed cum voluntate efficaci faciendi ea, quæ facit, vel vult facere; ergo.

7. Confirmatur, nam sequeretur, quod sicut Deus propriè non haberet voluntatem efficacem, & determinatam producendi Mundum, sic propriè non haberet scientiam determinatam, quæ cognosceret Mundum existere, quod est absurdum. Probatur sequela: nam scientia determinatè affirmans Mundum existere est actus vitalis, ac perfectio intrinseca scientis; sed Deus hanc scientiam posset habere, vel non habere; ergo Deus posset habere, vel non habere aliquem actum vitalem, & aliquam perfectionem intrinsecam scientis, ac proinde esset mutabilis; ergo eodem argumento, quo Aureolus probat Deum non habere voluntatem efficacem creandi Mundum, probatur Deum non habere scientiam determinatam de existentia Mundi. Porro Aureolus in 1. dist. 35. part. 1. art. 4. & parte 2. art. 4. consequenter ad sua principia concedit, ac docet, cognitionem Dei non terminari ad creaturas formaliter, sed solum eminenter, in quantum præcisè terminatur ad essentiam diuinam, in qua omnes creaturæ eminenter continentur, quod est absurdum, & repugnans Scripturæ, & Patribus.

8. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod ut Deus sit liber ad Mundum volendum, vel nolendum, non requiritur, ut habeat potentiam physicam habendi, vel non habendi volitionem actualem Mundi, sed sufficit, ut habeat potentiam applicandi, vel non applicandi suam volitionem necessariam Mundo, ita ut per talem applicationem sit potius volitio, quam nolitio Mundi, ut magis explicabitur quæst. 55. proximè sequenti. Eodem pacto respondeo ad 2.

QVÆSTIO LV.

Virum Deus sit liber, & indifferens ad habendam, vel non habendam volitionem efficacem vitalem Mundi, quæ sit perfectio libera intrinseca Deo, & distincta ab eius perfectione necessaria?

1. **V**idetur, quod sit, primò, quia voluntas creata non potest esse libera ad aliquod obiectum volendum, vel nolendum, nisi per hoc, quod sit libera, & indifferens ad habendam, vel non habendam volitionem vitalem talis obiecti; ergo etiam voluntas diuina.

2. Secundò non minus volitio efficax, quæ Deus vult aliquod obiectum, puta Mundum, est actus, & perfectio vitalis secundum omnia, quæ importat, quam volitio efficax, quæ homo, vel Angelus vult aliquod obiectum; ergo sicut homo, vel Angelus, sic Deus, eo ipso quod sit liber, & indifferens ad aliquid volendum, vel non volendum, est liber, & indifferens ad habendam, vel non habendam aliquam perfectionem vitalem intrinsecam.

3. Respondeo Caeteranum 1. parte quæst. 19. art. 2. & 3. part. quæst. 1. art. 1. docuisse, volitionem producendi creaturas esse perfectionem diuersam à perfectione necessaria Dei, quæ perfectio superaddita quoniam libera est, potuit ab æterno non esse; in Deo, ac proinde est perfectio solum diminuta, per quam Deus redditur perfectior solum extensiuè, non autem intensiuè; & hanc sententiam, Caeterani sequuntur aliqui recentiores Thomistæ, & ex nostris videtur illam sequi Henriquez lib. ultimo de fine hominis, cap. 3. num. 2. & illi videntur fauere Fonseca libro 7. Metaph. cap. 8. quæst. 1. sect. 4. & 5. ad 3. & Salas 1. parte tom. 1. quæstione 6. tract. 3. disput. 1. sect. 8.

4. Dicendum primò contra hanc sententiam cum Ferrariensi, Suarez, Vasquez, Valentia, Molina, Bannez, Medina, & alijs communiter, quos refert, & sequitur Ruiz de Voluntate Dei, disp. 13. sect. 1. num. 2. Deus non est indifferens, & liber ad habendam, vel non habendam volitionem vitalem Mundi, vel alterius obiecti, quæ sit perfectio Dei intrinseca, potens non esse in Deo.

5. Probatur primò: omne positium, quod ita est, ut possit non esse, est creatura; nam sicut definitio Dei est, ut sit ens positium necessarium, quod nimirum ita est, ut non possit non esse, sic creatura definitur ens, seu perfectio positiua contingens, quod nimirum ita est, ut potuerit non esse; sed volitio libera Dei includeret perfectionem positiuam, quæ ita ab æterno esset in Deo, ut potuisset non esse; ergo volitio libera Dei includeret aliquam creaturam, quæ ab æterno esset in Deo: quod est absurdum, & hæreticum. Nam de fide est nul-

nullam creaturam fuisse ab aeterno.

6. Confirmatur: nam Arriani quia dicebant Filium Dei ita esse, ut potuerit non esse, & liberè fuerit productus à Patre, consequenter dicebant Filium esse creaturam: Patres è conuerso, ut defenderent Filium Dei non esse creaturam, asseriebant Filium ita esse, ut non potuerit non esse, ac non liberè, sed necessario productum à Patre, ut magis explicabitur infra in tractatu de Trinitate; ergo tum Arriani, tum Catholici conuenerunt in hoc principio, ut euidenti, quod omnis perfectio positiua, quæ ita est, ut potuerit non esse, & ut liberè procedat à Deo, sit creatura; sed volitio libera Dei includeret talem perfectionem; ergo includeret aliquam creaturam æternam.

7. Probatur secundò: nam omnis perfectio, quæ potuit non esse, includit aliquam imperfectionem: nam manifestè potentia non essendi importat imperfectionem; sed volitio libera Dei includeret perfectionem, quæ potuisset non esse; ergo includeret imperfectionem, ac sic Deus non esset actus purus ab omni imperfectione intrinseca.

8. Probatur tertio: nam vel istæ perfectiones sunt Deus, vel non; si non sunt Deus; ergo sunt creatura: nam omnis perfectio positiua, quæ non est Deus, est creatura: si sunt Deus, contra est, nam quod est Deus per identitatem non potuit non esse; ergo non sunt Deus per identitatem. Confirmatur: nam, volitio alterius Mundi de facto non est, ac proinde non est Deus; sed si Deus voluisset creare alium Mundum, talis volitio esset, & esset, Deus; ergo aliquid, quod de facto non est, potuisset esse Deus per identitatem, non minus perfectè, quam Pater, & Spiritus Sanctus sit Deus: hoc repugnat principiis naturalibus, & principiis fidei; ergo &c.

9. Probatur quarto: nam sequeretur, quod Deus non esset actus purus, sed haberet aliquam potentialitatem. Quod enim potest habere, vel non habere aliquam perfectionem, eo ipso non est actus purus, sed est potentia, ad talem perfectionem; sed Deus posset habere, vel non habere perfectiones liberas; ergo. Hinc inferitur, quod esset mutabilis. Quod enim potuit carere aliqua perfectione intrinseca, quam habet de facto, est mutabile.

10. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Quia creatura non est actualis volitio, sed potentia volendi, creatura est libera ad actualem volitionem habendam, vel non habendam. Deus è conuerso quia est ipsa actualis volitio, non est liber ad habendum, vel non habendum vllum actum vitalem, & vllam volitionem, sed solum est liber ad volitionem, quam necessariò habet, applicandam ad hoc, ut sit volitio, vel nolitio potius huius, quam illius obiecti, puta ad hoc, ut sit volitio efficax huius Mundi, vel sit nolitio efficax alterius Mundi. Deus igitur est liber ad volendum, vel nolendum, non ex parte actus, sed ex parte ipsius applicationis ad obiectum.

extrinsecum. Hinc sequitur diuinam volitionem, & nolitionem non esse liberam libertate actus secundi, consistente in hoc, quod volitio possit esse, & non esse: siquidem omnis diuina volitio necessario est, sed sola libertate actus primi, per quam volitio necessario existens potest seipsam applicare liberè ad hoc, ut sit volitio, vel nolitio efficax huius, vel illius obiecti extrinseci.

11. Proportionaliter Deus cum sit ipsa actualis intellectio, non est indifferens ad habendam intellectionem, qua per scientiam visionis cognoscit Mundum esse e. g. sed solum est indifferens ad habendam, vel non habendam applicationem, qua diuina intellectio applicatur ad hoc, ut sit intellectio affirmans potius Mundum esse, quam non esse; idemque dic de scientia media.

12. Ad 2. distinguo maiorem: non minus volitio efficax, qua Deus vult aliquod obiectum, puta mundum, est actus, & perfectio secundum omnia, quæ importat, tanquam constitutiua ipsius volitionis, quam volitio efficax, qua homo, vel Angelus vult aliquod obiectum, sit actus, & perfectio secundum omnia, quæ importat, concedo: non minus volitio Dei est actus, & perfectio secundum omnia, quæ importat tanquam applicationem ad hoc determinatum obiectum, quam volitio efficax hominis, vel Angeli, nego: & nego consequentiam. Volitio hominis, & Angeli propter suam limitationem est per se ipsam applicata, & alligata huic obiecto, & non potest huic non applicari, ideoque est perfectio secundum omnia, quæ importat, etiam secundum applicationem huic obiecto. At volitio diuina propter suam illimitationem, & infinitatem non est per se ipsam applicata huic potius, quam alteri obiecto contingenti efficaciter volendo, ideoque est quidem actus, & perfectio secundum omnia, quæ importat tanquam constitutiua ipsius volitionis, non autem secundum omnia, quæ importat tanquam applicatiua volitionis huic potius, quam alteri obiecto, ut magis explicabitur questione 58.

QVAESTIO LVI.

Virum applicatio libera diuinæ volitionis, ac scientiæ huic potius, quam alteri obiecto contingenti, sit Deo intrinseca, & cum Deo identificata?

1. **V**idetur identificari cum Deo, vel saltem esse Deo intrinseca, primo quia cognitio, & volitio non possunt applicari obiecto, nisi per se ipsas, vel saltem per aliquid ipsius intrinsecum, ut patet inductione; ergo applicatio cognitionis, & volitionis diuinæ huic potius obiecto, quam alteri, vel identificatur cum ipsa cognitione, & volitione diuinæ, vel

Z

est

est intrinseca cognitioni, & volitioni diuinæ; sed cognitio, & volitio diuina est ipse Deus, & ipsa diuina essentia; ergo applicatio cognitionis, & volitionis diuinæ huic potius, quam alteri obiecto contingenti, vel identificatur cum Deo, vel est intrinseca Deo, & essentia diuinæ.

2. Secundò omnis vitalitas actus diuini identificatur cum Deo, vel saltem est ipsi intrinseca: siquidem vitalitas ex sua ratione debet esse intrinseca viuenti; sed applicatio, per quam diuina scientia, & volitio applicatur huic obiecto, est vitalitas; ergo. Probatur minor: nam in volitione, qua Deus vult mundum existere, hoc ipsum, quod est *velle efficaciter Mundum existere* est prædicatum adæquate vitale; sed hoc prædicatum includit applicationem ad volendum efficaciter mundum; ergo.

3. Tertiò implicat, quod Deus constituatur liberè volens mundum per aliquid Deo extrinsecum: sed denominatio liberè volentis mundum includit applicationem volitionis necessariæ ad mundum volendum; ergo talis applicatio non est Deo extrinseca, sed intrinseca, ac proinde cum Deo identificata.

4. Respondeo iisdem argumentis, quibus questione 55. contra Caietanum probatum est volitionem liberam Dei non superaddere diuinæ essentia perfectionem intrinsecam Deo, quæ potuerit non esse, probari etiam applicationem, seu terminationem liberam, quæ volitio necessaria Dei applicatur huic potius obiecto, quam alteri, non esse perfectionem liberam, quæ potuerit in Deo non esse. Ideo aliqui recentiores Theologi docuerunt, applicationes, seu terminationes liberas esse quidem intrinsecas Deo, sed secundum se præcisè non esse perfectiones; & quia neque possunt esse imperfectiones, vel includere imperfectionem, (nam nulla imperfectio potest esse Deo intrinseca) asseruerunt applicationes, seu terminationes liberas secundum se præcisè neque esse perfectiones, neque imperfectiones. Auctores huius sententiæ diuiduntur in duas classes. In prima classe sunt Antonius Perez disput. 3. de voluntate Dei cap. 3. & 4. & alij, qui docuerunt applicationes, seu terminationes liberas diuinas ita esse Deo intrinsecas, vt cum diuina essentia realiter identificentur, ac solum virtualiter intrinsecè distinguantur, proportionaliter ac Personalitates diuinæ realiter identificantur cum diuina essentia, & virtualiter intrinsecè ab illa distinguuntur, vt dicitur infra in Tractatu de Trinitate. Et quia quæ realiter identificantur cum diuina essentia, per talem identitatem infiniter perficiuntur, ideo dixerunt terminationes liberas licet secundum se præcisè nullam dicant perfectionem, tamen per identitatem cum diuina essentia esse infiniter perfectas, ac non minus perfectas, quam diuina essentia. In secunda classe sunt aliqui, qui dixerunt terminationes liberas ita esse intrinsecas Deo, vt neque realiter cum Deo iden-

tificentur, ac proinde neque ratione identitatis cum diuina essentia sint perfectiones, vel entitates, sed puræ veritates obiectivæ carentes omni entitate, & perfectione.

5. Contra has sententias dicendum primò: applicationes, seu terminationes libere diuinæ volitionis, ac scientiæ non possunt realiter identificari cum Deo, & cum diuina essentia.

6. Probatur primò: nam est primum principium metaphysicum, & euidentissimum, quod ea, quorum vnum potest esse sine alio, realiter distinguuntur, & non identificantur realiter; sed Deus potest esse sine his determinatis applicationibus, seu terminationibus liberis, e.g. sine terminatione, & applicatione, qua liberè applicatur ad mundum efficaciter volendum; ergo Deus realiter distinguitur à terminationibus, seu applicationibus liberis.

7. Secundò videtur euident, quod id, quod de facto realiter distinguitur ab aliquo, & cum illo non identificatur, pro nullo casu potuit cum illo realiter identificari: sed applicatio, qua Deus potuisset suam volitionem necessariam applicare ad volendum alterum mundum, cum de facto non sit, realiter distinguitur à Deo, & non identificatur cum Deo: nam quod non est, non identificatur cum eo, quod est; ergo pro nullo casu potuit identificari cum Deo. Similiter est euident, quod id, quod realiter identificatur cum aliquo, pro nullo casu potuit non identificari cum illo; identitas enim non est prædicatum contingens, & potens rei conuenire, vel non conuenire: sed si Deus non decreuisset mundum creare, non fuisset applicatio diuinæ volitionis ad mundum creandum, ac proinde Deus non fuisset identificatus cum tali applicatione, seu terminatione; ergo Deus de facto non identificatur cum tali applicatione, ac terminatione.

8. Tertiò videtur euident, quod id quod potuit non esse, non est realiter id, quod nullo pacto potuit non esse: sed applicatio, seu terminatio libera potuit non esse, essentia autem diuina nullo pacto potuit non esse; ergo. Confirmatur primò: nam sicut animal rationale, & irrationale non possunt identificari, quia habent definitiones oppositas: nam animal rationale est id, quod potest discurre, animal irrationale est id, quod non potest discurre, ac proinde si identificarentur, idem animal posset discurre, & non posset discurre; sic necessarium, & contingens non possunt identificari, cum habeant definitiones oppositas: nam necessarium est id, quod non potest non esse: contingens est, quod potest non esse, ac proinde si identificarentur, idem posset non esse, & non posset non esse.

9. Quartò non potest aliquid esse indifferens ad hoc, vt sit Deus, hoc est ens necessarium, vel sit nihil; sed terminationes libere essent indifferentes ad hoc, vt sint Deus, vel

fin

sint nihil: terminatio enim, qua Deus est liberè applicatus ad volendum mundum, de facto est Deus, hoc est ens necessarium, & tamen potuit non existere, & sic esse nihil; ergo. Proportionaliter applicatio, qua Deus potuisset suam volitionem applicare ad volendum, efficaciter alium mundum, de facto non existit, & sic est imperfectior, quam formica, & tamen potuisset existere, & esse Deus æquè perfectè, ac Pater æternus.

10. Quintò Deus non potest identificari cum aliquo importante imperfectionem; sed posse non esse est imperfectio; ergo Deus non potest identificari cum terminationibus liberis, quæ potuerunt non esse; ergo &c.

11. Sextò quod ex se est indifferens ad hoc, ut cum aliquo identificetur, vel non identificetur, est mutabile: siquidem potuit non esse id, quod est, & potuit esse id, quod non est; sed Deus ex se esset indifferens ad hoc, ut identificaretur, vel non identificaretur cum terminationibus liberis; ergo esset mutabilis.

12. Opponunt: Personalitates diuinæ ita realiter identificantur cum diuina essentia, ut virtualiter distinguantur ab illa, distinctione sufficienti ad verificanda prædicata contradictoria; ergo etiam terminationes liberæ possunt ita realiter identificari cum Deo, ut ab eo virtualiter distinguantur distinctione sufficienti ad prædicata contradictoria.

13. Respondeo, concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo terminationes possunt ita realiter identificari cum Deo, ut ab eo virtualiter distinguantur, distinctione sufficiente ad verificanda contradictoria, quantum est ex hoc præcisè capite, transeat: quantum est ex alijs capitibus, nego. Identitas realis terminationum liberarum cum diuina essentia, reiecta est, non ex hoc præcisè capite, quod de terminatione, & essentia verificarentur contradictoria, sed ex sex alijs capitibus allatis in fundamentis nostræ conclusionis; sed nullum ex his argumentis valet contra identitatem, realem personalitatum diuinarum cum diuina essentia; ergo &c.

14. Dicendum secundò: terminationes, & applicationes liberæ non solum non identificantur cum Deo, & cum diuina essentia, sed neque sunt intrinsecæ Deo, & diuinæ essentia.

15. Probatur: nam nihil ab æterno est intrinsecum Deo, quod non sit realiter ipse Deus, ut videtur colligi ex Concilio Rhemenfi: sed terminationes, & applicationes liberæ non sunt ipse Deus, ut probatur est; ergo. Confirmatur: nam Ioannes cap. 1. cum dixisset: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, statim intulit, & Deus erat Verbum*: ergo ex eo, quod Verbum esset ab æterno intrinsecum Deo, intulit Verbum esse Deum; ergo si terminationes essent ab æterno intrinsecæ Deo, identificarentur cum Deo. Confirmatur rursus: nam Patres ex eo, quod Verbum

ab æterno sit intrinsecum Deo, inferunt illud esse Deum; ergo.

16. Ad 1. distinguo maiorem: cognitio, & volitio finita, & contingens non possunt applicari obiecto, nisi per se ipsas, vel per aliquid ipsis intrinsecum, concedo; cognitio, & volitio infinita, & necessaria, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Cognitio, & volitio finita, & contingens propter suam limitationem per se ipsam est applicata, affixa, & alligata suo obiecto contingentem, ideoque non potest obiecto applicari applicatione distincta, & extrinseca, ut constat etiam inductione. At cognitio, & volitio infinita, & necessaria in existendo, non potest per se ipsam esse applicata, & alligata obiecto contingentem; nam necessarium non potest per se ipsum esse affixum, & alligatum existentia obiecti contingentis; cognitio autem, & volitio infinita intrinsecè in omni genere non est capax alicuius intrinsecè superadditi, quo applicetur huic potius obiecto, quam alteri; ergo debet huic potius obiecto contingentem applicari per aliquid distinctum, & extrinsecum.

17. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: hoc ipsum, quod est *Deum velle efficaciter Mundum existere*, est prædicatum adæquatè vitale, inquantum significat formam volendi, concedo; inquantum significat applicationem formæ, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Deum velle efficaciter mundum existere significat ut formam, ipsam volitionem diuinam infinitam, & applicabilem huic, vel illi obiecto contingentem; & hæc forma est adæquatè vitalis, & præterea significat applicationem liberam, quæ volitio applicatur huic, vel illi obiecto, & hæc applicatio cum supponat in ipsa volitione vitalitatem, & perfectionem infinitam in omni genere, nullam addit vitalitatem, & perfectionem, ideoque potest à Deo distingui, & esse illi extrinseca, ut explicatum est.

18. Ad 3. distinguo maiorem. Implicat, ut Deus constituatur liberè volens mundum per aliquid Deo extrinsecum, tanquam per formam vitalem volendi, concedo; tanquam per puram applicationem formæ, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Forma, qua Deus constituitur volens mundum, debet esse perfectio vitalis, & Deo intrinseca: at applicatio talis formæ potest esse purè extrinseca, ut explicatum est num. 18.

QVÆSTIO LVII.

Vtrum applicatio libera diuinæ volitionis, ac scientiæ huic potius, quam alteri obiecto contingentem, sit temporalis, vel æterna?

1. Videtur esse temporalis, primo, quia ex dictis quæstione præcedenti, talis applicatio

plicatio distinguitur à Deo, & est ipsi extrinseca; sed nihil distinctum à Deo, & ipsi extrinsecum est æternum; ergo.

2. Secundò eatenus talis applicatio deberet esse aliquid æternum, quatenus cum Deus ab æterno denominetur volens creare mundum, & videns mundum suo tempore creandum, omnia constitutiva huius denominationis deberent esse æterna; sed non est necesse, ut omnia constitutiva denominationis æternæ sint æterna, sicut non est necesse, ut omnia constitutiva denominationis presentis sint presentia; ergo &c. Probatur minor; nam domus nunc denominatur antiqua per denominationem à duratione præterita, quæ nunc non est, sed fuit: mundus ab æterno denominabatur futurus per denominationem à duratione, quæ ab æterno non erat, sed futura erat suo tempore; ergo Deus ab æterno potuit denominari volens efficaciter mundum per denominationem ab applicatione extrinseca, quæ non erat ab æterno, sed futura erat suo tempore.

3. Respondeo, quod quia ex dictis applicatio libera diuinæ volitionis, & cognitionis ad hoc potius obiectum, quam ad aliud, non identificatur cum Deo, nec est illi intrinseca, sed extrinseca, sequitur, ut examinemus, utrum talis applicatio sit aliquid æternum, vel temporale, & quid sit? Vasquez 1. parte, questione 80. cap. 2. & alij apud ipsum, & recentiores communiter docent diuinam volitionem, & cognitionem applicari, ac determinari ad hoc potius obiectum contingens, quam ad aliud, per aliquid creatum, ac proinde temporale. Non conueniunt tamen in explicando, per quid applicentur, & determinentur. Primò Vasquez docuit, quod applicentur per ipsum obiectum extrinsecum: e. g. volitio æterna, & necessaria Dei applicatur ad volendum efficaciter hunc mundum per ipsam existentiam huius mundi; ad volendum efficaciter Angelum Michaellem per ipsam existentiam. Angeli Michaelis proportionaliter applicatur ad volendum efficaciter alium mundum per ipsam negationem existentie alterius mundi. Quia verò Deus ab æterno voluit, ut neque mundus, neque vlla alia res existeret ab æterno, voluit autem, ut existerent in tempore, ideo dicunt volitionem necessariam Dei per negationem æternam mundi, & aliarum rerum existentium, applicatam fuisse ad volendum, ut neque mundus, neque alia res existeret ab æterno; per existentiam temporalem mundi applicatam fuisse, & determinatam ad volendum, ut mundus, & alie res existerent in tempore.

4. Secundò, quia contra hunc modum dicendi opponitur, quod mundus est indifferens ad hoc, ut producat, & intendatur à Deo propter hunc, vel illum finem, puta propter finem naturalem, vel supernaturalem; ergo volitio diuina per ipsam existentiam mundi non sufficienter applicatur, & determinatur

ad volendum producere mundum propter hunc potius finem, quam propter alium; ideo secundus modus dicendi est Arrubalis, & plurium aliorum recentiorum, qui magis explicantes sententiam relictam Vasquez docuerunt volitionem Dei applicari, ac determinari ad volendum res producere propter hunc determinatum finem, non per ipsas res nudè sumptas, sed per res simul, & actiones, quibus illas creat, & producit. Deus igitur applicatur, ac determinatur ad volendum producere mundum propter hunc finem, per hoc, quod illum producat, & creet per hanc actionem; applicatus autem, ac determinatus fuisset ad producendum mundum propter alium finem, per hoc, quod illum creasset, & produxisset per aliam actionem.

5. Tertiò etiam contra hunc modum dicendi opponitur; Deus liberè promittit, condonat poenas, leges fert, amat ineffaciter plura &c; sed istæ denominationes non sufficienter explicantur per actiones productiuas; ergo &c. Tertius igitur modus dicendi est aliquorum recentiorum, qui docuerunt vniuersaliter applicationem ad obiecta creata denominanda quocunque genere denominationis libera, esse aliquam entitatem temporalem, de cuius ratione formali sit hoc ipsum munus præstare, nimirum esse exercitium liberum diuinæ volitionis se actu applicantis obiecto determinato creato. Sicut igitur creata voluntas obiecta diuersa, & etiam idem obiectum pluribus modis denominat, producendo in se varios, & multiplices modos se applicanti tum multis obiectis, tum eidem obiecto; sic diuina voluntas producendo ad extra varios modos se applicanti varijs obiectis, immò & eidem obiecto, multa obiecta, & idem obiectum multipliciter denominat, cum hoc solum discrimine, quod modi intra se producti à voluntate creata sunt actus vitales, modi autem extra se producti à voluntate diuina non sunt actus vitales, sed merè applicationes variae, & multiplices diuini actus vitalis infiniti, hoc est volitionis necessarie potentis ex se omnia obiecta, & omnibus modis denominare, dummodo denominationes non inuoluant imperfectionem Deo indignam.

6. Contra hanc sententiam, & contra omnes modos, quibus explicatur, dicendum: Diuina volitio, & cognitio non possunt applicari ad denominanda obiecta contingentia ab æterno efficaciter volita, & scita per applicationem temporalem, sed debent applicari per applicationem æternam.

7. Probatur primo; nam est de fide, quod Deus non ab æterno, sed in tempore creauit mundum, & facit omnia, quæ in mundo sunt, at ab æterno decreuit, & voluit efficaciter creare mundum, & facere, aut permittere omnia, quæ in tempore sunt euentura, & sic ab æterno vidit, & sciuit omnia, quæ fecit, & est facturus in tempore, ideoque Prouerb. 8. Sapientia dicit: Cum eo eram cuncta componens; Ad Ephes.

Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante Mundi constitutionem, ut essemus Sancti*: Ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit* &c. sed si Deus per aliquid temporale applicaret suam volitionem, & scientiam ad volendum efficaciter creare mundum, & facere quæ facit, & ad videndum, & sciendum quæ facit, sequeretur, quod sicut Deus non ab æterno, sed solum in tempore creauit mundum, & facit ea, quæ facit, sic non ab æterno, sed in tempore voluisset efficaciter creare mundum, & facere ea, quæ facit, ac non ab æterno sciuisset quæ facturus, aut permisurus erat in tempore; ergo &c. Probatur minor: nam quia Deus applicat suam omnipotentiam æternam ad creandum mundum, & ad operandum ad extra per aliquid non æternum, sed temporale, non ab æterno, sed in tempore creauit mundum, & operatus est ad extra; ergo si Deus applicaret suam volitionem ad volendum efficaciter mundum per applicationem temporalem, non ab æterno, sed in tempore voluisset creare mundum; idemque proportionaliter dic de scientia.

8. Respondent aliquas denominationes requirere, vt omnia earum constitutiva existant pro tempore, pro quo conuenit denominatio, alias hoc non requirere; e. g. aqua denominatur benedicta nunc, licet benedictio, à qua denominatur, non sit, sed fuerit. Hoc posito, dicunt denominationem producentis, creatis, operantis ad extra requirere, vt omnia earum constitutiva existant, cum rei conueniunt tales denominationes; sed ab æterno non existunt creatio, productio, & operatio ad extra, per quæ constituuntur denominationes Dei creatis, producentis, & operantis ad extra; ergo Deus ab æterno non fuit creans, producens, & operans ad extra. At denominationes volentis, scientis &c. non requirunt, vt omnia earum constitutiva existant, cum rei conueniant tales denominationes; ergo licet non fuerit ab æterno applicatio diuinæ volitionis, & scientiæ ad hoc determinatum obiectum, nihilominus Deus ab æterno fuit volens, ac sciens mundum.

9. Sed contra: nam ideo dicimus, quod denominationes producentis, operantis &c. requirunt, vt omnia earum constitutiva existant, quando rei conuenit denominatio, quia videmus in creaturis, quod nulla res dicitur producere, vel operari, quando non existunt constitutiva talium denominationum, puta quando non existit productio, vel operatio; sed videmus, quod in creatis nulla res dicitur videre, audire, cognoscere, scire, aut velle aliquod obiectum, cum non existunt omnia constitutiva talium denominationum, puta cum non existit applicatio cognitionis ad obiectum determinatum; ergo etiam denominationes scientis, & volentis aliquod obiectum, requirunt, vt omnia earum constitutiva sint præsentia, quando conueniunt rei tales denominationes. Confirmatur, nam sola inductione ex creaturis possumus discernere, quænam

denominationes requirant, vel non requirant omnia constitutiva præsentia; sed talis inductio ostendit, quod non minus denominationes volentis, & scientis, quam denominationes producentis, & operantis requirunt omnia constitutiva præsentia; ergo &c.

10. Probatur secundò conclusio: nam, etiamsi Deus noluisset creare mundum, & operari ad extra, nihilominus per scientiam mediam cognouisset, quid liberum arbitrium creatum esse facturum in his, vel illis circumstantiis, & potuisset per decreta conditionata libera velle facere hoc, vel illud sub hac, vel illa conditione; sed tunc diuina cognitio, & volitio necessaria applicaretur ad cognoscendum hoc potius contingens conditionatum, quam oppositum, & ad volendum sub conditione hoc potius, quam illud obiectum, & non applicaretur per applicationem creatam, & temporalem; ergo.

11. Respondent, quod scientia Dei applicatur ad cognoscendum, quid liberum arbitrium esset facturum sub hac, vel illa hypothesi per hoc ipsū, quod liberū arbitrium esset illud facturum; & volitio Dei applicatur ad volendum conditionatè hoc, vel illud, per hoc, quod posita hypothesi, Deus esset facturus hoc, vel illud.

12. Sed contra, quia non potest Deo defacto conuenire denominatio scientis, & volentis ab æterno, si applicatio ad obiectum, volitum constitutiva talis denominationis non solum non sit ab æterno, sed neque sit futura absolutè in tempore, sed solum futura conditionatè; sed si Deus decreuisset nihil producere ad extra, id, quod liberum arbitrium creatum, & diuinum esset facturum sub hac, vel illa conditione, non solum non, existeret ab æterno, sed neque esset futurum, absolutè vlllo tempore, ac solum esset futurum conditionatè; ergo &c.

13. Confirmatur; nam sicut Deus non potest constitui actu creans per applicationem ad creandum, quæ nunquam sit futura absolutè, sed solum sit futura conditionatè, sic non potest constitui actu sciens, & volens aliquod obiectum per applicationem ad sciendum, & volendum tale obiectum, quæ applicatio nunquam sit futura absolutè, sed solum conditionatè. Sicut autem vt Deus denominetur absolutè creans, vel producens aliquid, applicatio ad creandum debet esse non solum logicè, sed physicè, sic vt Deus denominetur absolutè sciens, vel volens aliquod obiectum scientia, vel volitione conditionata, applicatio ad illud volendum, & sciendum non solum debet esse logicè, sed physicè. Vtrumque enim æquè probatur inductione desumpta ex creaturis.

14. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem; nihil distinctum à Deo, & illi extrinsecum est æternum, si sit ens reale posituum, concedo; si sit ens rationis, vel puræ veritatis obiectiua, aut ens negatiuum, nego; & nego consequentiam. Nul lum ens reale posituum distinctum à Deo est æternum; at en-

tia rationes, puræ veritates obiectivæ, & negationes possunt esse æternæ, ideoque ipsi aduersarij fatentur decretum negatiuum, quo Deus non vult producere mundum, ab æterno compleri, & applicati per æternam negationem mundi; ergo applicatio libera diuinæ volitionis, ac scientiæ ad volendum hoc potius obiectum, quam illud, potest consistere in aliqua veritate obiectiua æterna, vel in aliqua negatione æterna, vt explicabimus questione sequenti.

15. Ad 2. concedo maiorem, & distingo minorem; non est necesse, vt omnia constitutiva vniuscuiusque denominationis præsentis sint præsentia, concedo: vt omnia constitutiva denominationum cognoscentis, & volentis sint præsentia, ac proinde sint æterna, si tales denominationes debeant esse æternæ, nego: & nego consequentiam. Iam dictum est num. 8. & 9. quod licet constitutiva aliquarum denominationum possint non esse præsentia, quando rei conueniunt tales denominationes, tamen constitutiva denominationum cognoscentis, & volentis hoc potius obiectum, quam illud, debent esse præsentia, quando rei conueniunt tales denominationes.

16. Dices: applicatio diuinæ volitionis ad volendum efficaciter mundum non est constitutum intrinsecum huius denominationis, per quam Deus denominatur volens mundum, sed est solum connotatum quoddam extrinsecum; sed licet Deo non possit conuenire denominatio volentis mundum, quando non sunt præsentia omnia constitutiva intrinseca talis denominationis, tamen potest illi conuenire denominatio volentis mundum etiam quando non est præsens aliquod connotatum extrinsecum; ergo Deus potuit ab æterno denominari volens creare mundum, etiam si applicatio diuinæ volitionis ad mundum creandum non fuerit ab æterno, sed solum suo tempore.

17. Sed contra, nam repugnat, vt dentur omnia constitutiva intrinseca, & essentialia, alicuius denominationis, aut rei, & non detur talis res, & denominatio: e. g. repugnat, vt dentur omnia constitutiva intrinseca, & essentialia hominis, & non detur homo; vt dentur omnia constitutiva intrinseca, & essentialia hominis vt albi, & non detur homo albus, ac homo non denominetur albus. Et ratio est, quia non potest dari tota essentia rei, aut denominationis, & non dari res, aut denominatio: sed essentia rei nihil aliud dicit, quam omnia eius constitutiva essentialia; ergo repugnat, vt dentur omnia constitutiva intrinseca, & essentialia rei, aut denominationis, & non detur talis res, & denominatio; sed Deus de facto non denominatur volens alterum mundum; ergo non dantur omnia constitutiva essentialia, & intrinseca huius denominationis; sed nullum aliud constitutum deficit, nisi applicatio libera volitionis diuinæ ad volendum alterum mundum; ergo talis applicatio est

constitutuum intrinsecum, & essentialiale Deo, vt volenti alterum mundum, ac non est connotatum purè extrinsecum, ac proinde applicatio diuinæ volitionis, & cognitionis ad volendum efficaciter, & videndum determinatè obiectum, est constitutum intrinsecum Dei vt volentis, & cognoscentis hoc determinatè obiectum, ac debet esse ab æterno, vt Deus ab æterno denominetur volens efficaciter hoc determinatè obiectum, vt explicatum est.

QVÆSTIO LVIII.

Virum applicatio libera diuinæ volitionis, ac scientiæ huic potius, quam alteri obiecto contingenti sit aliquod ens rationis, vel aliqua veritas obiectiua æterna?

1. **V**idetur, quod non, primò quia sola prima veritas est æterna; ergo nulla veritas obiectiua distincta à prima veritate est æterna; ergo applicatio libera diuinæ cognitionis, ac scientiæ ad hoc potius obiectum, quam illud, non potest esse veritas obiectiua distincta à Deo, hoc est à prima veritate.

2. Secundo Deus ita est sibi sufficiens, vt possit esse sine quolibet distincto à se: sed non potest esse sine suis actibus liberis, & sine scientia visionis, & media; ergo scientia visionis, & media non necessario includunt aliquam veritatè obiectiuam æternam distinctam à Deo.

3. Tertiò istæ veritates obiectivæ essent intrinsecè veræ, vt conceditur, essent etiam intrinsecè bonæ, tum quia essent vltimum completium actus diuini optimi, & honestissimi, tum quia prædestinatis bonæ, & appetibiles est determinatio diuinæ volitionis ad illos efficaciter prædestinandos: sed omne verum, & bonum est etiam ens reale; ergo tales veritates obiectivæ essent ens reale: ac proinde darentur ab æterno aliqua entia realia distincta à Deo, quod est absurdum, & hæreticum. Confirmatur: nam esse semper, & vbique, & non posse deficere, si semel sit positum, est magna perfectio; sed tales veritates essent semper, & vbique, ac non possent deficere semel posita; ergo essent magnæ perfectiones, ac proinde magnæ entitates.

4. Quarto, vel tales veritates sunt puræ perfectio, & sic sunt Deus; vel sunt puræ imperfectio, & sic sunt nihil; vel sunt perfectiones mixtæ cum imperfectionibus, & sic sunt creaturæ; vel neque sunt perfectio, neque imperfectio, & sic sunt omnino superflue; nam nihil est magis superfluum, quam quod nullam includit bonitatem, ac proinde Deus non posset esse sine aliquo omnino superfluo, & necessarium esset aliquid superfluum, vt potè nullam bonitatem habens.

5. Quintò contingentia est imperfectio; sed tales veritates obiectivæ possent esse, vel non

non esse, ac proinde essent contingentes; ergo essent imperfectiones.

6. Sexto omne contingens debet à Deo determinari per volitionem liberam antecedentem: sed istæ veritates essent contingentes; ergo deberent determinari per volitionem liberam antecedentem: sed illa ipsa volitio ut potè libera deberet applicari per aliquam veritatem contingentem, quæ deberet determinari per voluntatem Dei antecedentem; ergo procederetur in infinitum.

7. Respondeo auctores penè omnium scholarum concedere, quod in rerum natura præter entia realia, & positiua, quæ sola sunt simpliciter, & absolute entia substantialia, vel accidentalia, dantur aliquæ veritates obiectiuæ, quæ cum neque sint substantiæ, neque accidentia, non sunt entia propriè, & simpliciter, sed solum vocari possunt entia cum addito distrahente, nimirum entia rationis, entia moralia, entia abusiva, entia diminuta. Patet: nam multæ scholæ admittunt possibilitates obiectiuas necessarias distinctas à Deo, quæ suo modo sint ab æterno; Thomistæ multas denominationes explicant per relationes rationis, ac non fictas ab intellectu: Scotistæ passim admittunt entia diminuta æterna. Auctores penè omnium scholarum concedunt, nemine cogitante, dari negationes obiectiuas etiam æternas, ac dicunt illas esse entia abusiva: Illi ipsi recentiores, qui cum P. Antonio Perez disput. 3. de Voluntate Dei, cap. 3. & 4. negant negationes, & omnes veritates obiectiuas distinctas realiter ab omni ente reali, nihilominus ponunt veritates obiectiuas non necessarias, virtualiter intrinsecè distinctas ab omni ente reali, sed realiter identificatas cum Deo, quas asserunt secundum se præcisè non esse entia realia, sed entia purè denominatiua. Hæc doctrina desumpta est ex Aristotele 9. Metaph. tex. 21. ubi docet, quod præter ens reale, quod diuiditur in decem prædicamenta, hoc est in substantiam, & accidentia, datur etiam ens, quod diuiditur in verum, & falsum, & sic concedit dari aliquas veritates obiectiuas, quæ non sint substantia, neque accidens, ac proinde non sint ens propriè, & simpliciter, sed solum cum addito distrahente. Augustinus etiam lib. 26. contra Faustum cap. 5. & Anselmus in Monologio cap. 17. concedunt dari aliquam veritatem æternam distinctam ab omni ente reali, per quam verificetur ab æterno res contingentes esse futuras.

8. Hoc supposito, dicendum cum sententia, quam ab antiquis acceptam explicauit, & secutus est Cardinalis Pallaucinus lib. 3. assertionum Theologicarum, cap. 40. terminationes, seu applicationes liberas diuinæ volitionis, ac scientiæ consistere in veritatibus obiectiuæ æternis, non necessarijs, distinctis realiter à Deo, illique extrinsecis, quæ cum neque sint substantia, neque accidentia, propriè non sunt entia realia, sed possunt cum addito distrahente dici entia abusiva, vel rationis, vel pu-

rè denominatiua, quarum veritatum munus sit applicare diuinam volitionem, ac scientiam huic potius, quam alteri obiecto contingentem.

9. Probatur primò conclusio: ex dictis enim quæst. 57. quia Deus ab æterno voluit liberè facere quicquid facit, & est facturum in tempore, & ab æterno sciuit se hæc facturum, suis temporibus, debuit ab æterno dari applicatio non necessaria diuinæ cognitionis, ac scientiæ ad hæc obiecta efficaciter volenda, & determinatè scienda; sed hæc applicatio potuit non dari, ac proinde non identificatur realiter cum Deo, qui non potuit non dari; ergo talis applicatio ita est æterna, ut distinguatur realiter à Deo; sed nihil datur ab æterno, quod sit propriè, & simpliciter ens reale, ac distinguatur à Deo; ergo talis applicatio non est ens reale propriè, ac simpliciter, & neque est substantia, neque accidens, sed est pura veritas obiectiuæ, & dici potest ens cum addito distrahente, nimirum ens abusivum, eas purè denominatiuum &c. proportionaliter, ac negationes communiter vocantur entia rationis, & entia abusiva.

10. Probatur secundò conclusio: nam quia ut ex omnium confessione docet Ruiz de voluntate Dei, disput. 11. sect. 1. num. 1. in hac difficillima quæstione nulla est via declinandi, quin aliquid durum, ac difficile deuoeretur, debemus eligere illam opinionem, quæ nihil durum, ac difficile admittat, quod non fuerit receptum etiam in scholis Philosophorum, & quod non admittatur etiam in alijs sententijs, quæ euitet alia dura luminis naturæ repugnantia, & ut talia à Philosophis negata, quæ tamen admittuntur in alijs sententijs; & quæ dignissimè sentiat de Deo; sed allata opinio est talis; ergo &c.

11. Probatur minor per singulas partes, & primò probatur, quod hæc sententia nihil admittat durum, & difficile, quod non fuerit receptum in scholis Philosophorum. In hac enim opinione illud vnum videtur durum, & difficile, quod dantur aliquæ veritates obiectiuæ præsertim æternæ, distinctæ ab omni ente reali; sed hoc passim admittitur in schola Aristotelis, in qua præter ens, quod diuiditur in substantiā, & accidens, admittitur ens verum, quod non sit substantia, neque accidens: admittuntur veritates necessariae, puta quod quatuor, & tria faciunt septem &c. quæ veritates neque sint substantiæ, neque accidentia; admittuntur negationes, priuationes &c. ac priuatio licet non sit substantia, neque accidens, dicitur esse vnum ex principijs rerum naturalium; ergo.

12. Secundò probatur hoc durum, & difficile concedi etiam ab alijs sententijs. Sententiæ enim reducuntur ad duas classes. In prima sunt, qui docent decreta Dei compleri per aliquid Deo intrinsecum, quod aliqui ponunt identificari cum Deo, alij putant distingui realiter à Deo. Qui dicunt hoc intrinsecum æternum

num distingui à Deo, concedunt illud consistere in veritate obiectiva aeterna, quæ cum distinguatur à Deo, & creaturis, non est ens reale, adeoque concedunt illud durum, quod concedit nostra sententia. Qui dicunt hoc intrinsecum identificari cum Deo, excepto Caietano, dicunt illud secundum se præcisè, prout distinguitur virtualiter à Deo, non esse ens reale, sed esse puram veritatem obiectivam, ac ens purè denominativum, ac proinde deorant hoc durum, quod deorat nostra sententia. Qui dicunt decreta Dei compleri per aliquid contingens extrinsecum Deo, dicunt decreta negatiua, puta per quæ Deus noluit quicquam producere ab æterno, compleri, & ultimo applicari per negationes æternas distinctas ab omni ente reali, quæ proinde sint puræ veritates obiectivæ, vel entia abusiua; dicunt rursus, quod si Deus nolisset creare Mundum, & operari ad extrà, tale decretum fuisset completum, terminatum, & applicatum per negationes æternas omnium rerum, distinctas ab omni ente reali, quæ proinde essent puræ veritates obiectivæ.

13. Tertiò probatur, quod hæc opinio euitet alia inconuenientia, & lumini naturæ repugnantia, quæ admittuntur ab alijs sententijs. Primò enim ex sententia dicente terminationes liberæ, & non necessarias identificari realiter cum Deo, sequitur, quod Deus, licet possit esse sine his terminationibus liberis, non distinguatur realiter ab ipsis; quod terminationes liberæ, quæ quia de facto non existunt, non identificantur realiter cum Deo, potuerint identificari realiter cum Deo; & quod terminationes, quæ de facto existunt, & sic cum Deo realiter identificantur, potuerint non existere, & sic realiter distingui à Deo; quod terminationes, quæ de facto existunt, fuerint indifferentes ad hoc, vt essent Deus, vel essent nihil; quod terminatio, qua Deus determinaretur ad volendum alium Mundum, quæ de facto non existit, & sic est imperfectio formica, potuerit esse Deus, & sic esse æquè perfecta, ac Pater æternus; sed hæc omnia sunt inconuenientia, ac lumini naturali repugnantia, & vt talia negata ab omnibus philosophis, & euitantur à nostra sententia; ergo. Secundò ex sententia docente terminationes liberæ distinguui à Deo, sed esse ab æterno intrinsecas Deo, sequitur aliquid ab æterno esse intrinsecum Deo, quod non sit Deus, quod est inconueniens, & euitatur à nostra sententia. Tertiò ex sententia dicente terminationes liberæ esse aliquid temporale, sequitur, quod Deus sicut non ab æterno, sed in tempore creauit mundum, sic non ab æterno voluerit creare Mundum, & sciuerit se creaturum. Mundum in tempore; siquidem denominationes scientis, & volentis non minus, quam denominationes creantis, & producentis requirunt, vt omnia earum constitutiva fiat præsentia, quando debent conuenire tales denominationes; quod est absurdum, & euitatur in nostra sententia.

tur in nostra sententia.

14. Quartò demum probatur nostram sententiam dignissimè sentire de Deo. Nam dignius sentimus de Deo, si dicamus illum non identificari cum aliquo contingenti, & ab æterno non habuisse aliquid intrinsecum, quod potuerit non esse, ac denominationes cognoscens, & volentis esse adæquatè æternas, quæ si dicamus opposita his; sed in omnibus alijs sententijs dicimus aliquid his oppositum; ergo &c.

15. Probatur tertiò conclusio Auctoritate. Scotus in 1. dist. 39. expressè docet res futuras ab æterno fuisse in esse voliti, & sciti à Deo. Hoc autem esse voliti, & sciti vocat ens dimiutum æternum, quod nos vocamus veritatem obiectivam, ac Scotum sequuntur omnes Scotistæ; ergo Scotus, & omnes Scotistæ expressè docent nostram sententiam. Thomistæ communiter docent volitionem liberam supra volitionem necessariam addere solum, relationem rationis ad obiectum creatum, quæ relatio sit æterna, & potuerit non esse; eandem sententiam docuerunt Alexander, & alij antiqui, quos refert Ruiz de Voluntate Dei disp. 11. sect. 3. num. 1. 2. 3. & 4; sed nomine relationis rationis non intelligunt relationem fictam; nam proculdubio denominatio Dei volentis, ac scientis non habetur per aliquid fictum; ergo intelligunt aliquam veritatem obiectivam æternam.

16. Pro maiori explicatione sententiæ alata, quæres primò, vtrum tales veritates obiectivæ sint ens, vel non ens, hoc est nihil?

17. Respondeo, quod sicut ens dicitur dupliciter, nimirum ens reale, quod diuiditur in substantiam, & accidens, & ens rationis, & abusiuum, quod comprehenditur etiam negationes; sic non ens, seu nihil sumitur dupliciter, primò pro eo, quod non est ens reale, sed est ens rationis, vel abusiuum; secundò pro eo, quod neque est ens reale, neque ens rationis, seu abusiuum. Veritates ergo obiectivæ, de quibus loquimur, non sunt ens reale, sed sunt nihil entis realis; at sunt ens rationis, seu abusiui. Addi potest, quod non sunt ens transcendentalis, quod abstrahitur solum, ab entibus realibus, substantia nimirum, & accidentibus, sed sunt nihil entis transcendentis; at sunt ens supertranscendentalis, quod abstrahitur ab ente reali, & ab ente rationis, seu abusiui, ac non sunt nihil entis supertranscendentis. Addo rursus idem quæsitum posse fieri de negationibus obiectiuis, vtrum sint ens, vel nihil, ac debet eodem pacto responderi. Potest etiam similiter quæri ab ijs, qui dicunt terminationes liberæ identificari cum Deo, & secundum se præcisè neque esse perfectiones, neque imperfectiones, vtrum tales terminationes secundum se præcisè sint ens, vel non ens, seu nihil, & debent eodem pacto respondere.

18. Dices: ergo inter ens, & non ens, seu nihil, datur medium.

19. Respondeo, negando consequentiam. Nam neque datur medium inter ens transcendente, & non ens transcendente; siquidem quodlibet vel est ens transcendente, vel non est ens transcendente, ac puræ veritates obiectivæ, negationes &c. sunt non ens transcendente; neque datur medium inter ens supertranscendente, & non ens supertranscendente; siquidem quodlibet vel est ens supertranscendente, vel non est ens supertranscendente, ac puræ veritates obiectivæ sunt ens supertranscendente. Hoc idem aduersarij debent dicere de negationibus, ac de terminationibus identificatis realiter cū Deo.

20. Quæres secundò, quo pacto ens reale differat ab ente purè abusuuo, seu purè denominatiuo, & à puris veritatibus obiectivis?

21. Respondeo primò, quod etiam huic interrogationi debent respondere aduersarij, qui vel concedunt dari negationes obiectivas distinctas ab omni ente reali, vel dicunt in Deo dari terminationes liberas, quæ secundum se præcisè non sunt ens reale, sed sunt ens pure denominatiuum. Respondeo secundò directè, quod ens reale est, quod vel debet per se subsistere, vel debet alteri inhaerere, adeoque vel est substantia, vel accidens: quod autem neque debet per se subsistere, neque debet alteri inhaerere, sed ex se solum debet aliquid excludere, vel vnum ad aliud referre, non est ens reale, cum neque sit substantia, neque accidens, sed solum est ens abusuuum, pura veritas obiectiva, & ens purè denominatiuum. Hinc patet ratio, quare negationes, & priuationes, puta negatio mundi, tenebræ, cæcitas &c. non sunt entia realia. Ratio est, quia negationes, & priuationes neque per se subsistunt, neque alteri inhaerent, sed purè excludunt opposita. Patet rursus, quare terminationes non necessariae, quibus Deus constituitur volens, ac sciens hoc potius obiectum, quam illud, non sint entia realia. Ratio est, quia neque per se subsistunt, neque alteri inhaerent, sed purè diuinam volitionem, & scientiam necessariam referunt ad hoc potius obiectum, quam illud. Ideò S. Thomas de potentia quæst. 2. art. 3. dicit: *Relatio ratione sui generis non habet, quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid; quod autem sit aliquid secundum rem, habet solum ex illa parte, qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in diuinis, vel ut habens causam in subiecto, ut in creaturis; sed terminationes libere ita Deum referunt ad obiectum volitum, & scitum, ut neque sint idem cum Deo, ac per se subsistant, neque inhaerant ulli subiecto; ergo non sunt aliquid, hoc est ens reale, sed solum sunt ad aliquid, ac sunt puræ relationes rationis, ut docuerunt antiqui communiter.*

22. Quæres tertio, vtrum terminationes non necessariae volitionis, ac scientiæ diuinæ sint negationes?

23. Respondeo, quod sunt negationes simul, & relationes rationis. Probat: nam nomine negationis intelligimus puram veritatem obiectivam per se ipsam exclusivam aliquid entis; nomine relationis rationis intelligimus puram veritatem obiectivam, qua aliquis intelligens, & volens refertur ad aliud tanquam ad obiectum scitum, volitum, aut nolitum; sed Deus per terminationes liberas applicatur ad volendum aliquas creaturas nunquam esse, alias creaturas non esse ab æterno, & vsque ad certum tempus, ac certo tempore esse; ergo quia sunt puræ veritates obiectivæ excludentes creaturas vsque ad certum tempus, sunt negationes; quia verò per illas Deus certo modo refertur ad creaturas, ut ad obiecta scita, volita, & nolita, sunt relationes rationis. Si verò quæretur, vtrum terminationes libere sint puræ negationes, respondeo, quod si ly *pura* excludat identitatem cum ente reali, sunt puræ negationes, quia ita sunt negationes, ut non sint vllum ens reale; si ly *pura* excludat identitatem cum relatione rationis ad obiectum volitum, & scitum, non sunt puræ negationes, quia referunt Deum ad aliud, tanquam ad obiectum volitum, vel scitum. Puræ ergo veritates obiectivæ reducuntur ad negationes, priuationes, & relationes rationis. Debet autem adueri, quod Deus ut nolens aliquod obiectum, & cognoscens illud non esse, refertur ad illud obiectum, ut non existens; ut volens obiectum, & cognoscens illud esse suo tempore, refertur ad obiectum ut suo tempore existens.

24. Dices primò: negatio non potest esse applicatio diuinæ voluntatis ad aliquid efficaciter volendum.

25. Respondeo, negando antecedens. Sicut enim Aristoteles dixit puram priuationem esse principium rerum, sic possumus dicere puram negationem fungi munere applicationis diuinæ voluntatis. Confirmatur: nam si Deus decreuisset nihil omnino creare per totam æternitatem, pura negatio esset applicatiuum diuinæ voluntatis etiam in sententijs aduersariorum; ergo non possunt assumere, quod negatio non possit esse applicatio diuinæ voluntatis.

26. Dices secundò: decretum liberum, compleri non potest per negationem necessariam; sed negatio mundi existentis ab æterno est necessaria, siquidem implicat mundum fuisse ab æterno, ut diximus in Philosophia; ergo &c.

27. Respondeo concedo maiorem, & distinguo minorem: negatio, per quam mundus non est ab æterno vsque ad certum tempus, est necessaria, nego: negatio, per quam mundus non est ab æterno vtrumque, transeat; & nego consequentiam. Ab æterno datur negatio, per quam mundus non est ab æterno vsque ad certum tempus, puta vsque ad tempus creationis. Hæc autem negatio est

A a

con.

contingens, & complet ultimo decretum diuinum non creandi mundum vsque ad certum tempus, & creandi illo tempore.

28. Dices tertio: negatio tollitur, posita, cuius est negatio; ergo negatio mundi tollitur, posito mundo, adeoque posito mundo, ablata fuisset applicatio diuine voluntatis, quod est absurdum.

29. Respondeo, distingo antecedens: negatio tollitur, si res, cuius est negatio, ponatur pro tempore, pro quo aufertur à tali negatione, concedo: si ponatur pro alio tempore, nego. Negatio mundi completiua diuini decreti aufert mundum solum vsque ad tempus creationis, adeoque mundo posito pro tempore creationis, non tollitur talis negatio.

30. Quæres quarto, vtrum terminationes non necessariae diuinæ volitionis, ac scientiæ sint puræ perfectiones, vel puræ imperfectiones, vel perfectiones mixtæ imperfectionibus, vel neque sint perfectiones, neque imperfectiones?

31. Respondeo primo, quod simili interrogationi debent respondere etiam aduersarij, qui vel concedunt dari negationes obiectiuas æternas distinctas realiter à Deo, de quibus quæri potest, vtrum sint perfectiones, vel imperfectiones &c. vel dicunt dari terminationes non necessarias identificatas realiter cum Deo, sed ab illo virtualiter distinctas, de quibus itidem quæri potest, vtrum secundum se præcisè sint perfectiones, vel imperfectiones.

32. Respondeo secundo directè, quod sunt perfectiones abusiue mixtæ aliqua imperfectione. Probatur primo: nam bonum, & perfectio dicitur proportionaliter, ac ens; ergo sicut terminationes habent aliquod esse abusiuum, sic habent aliquam bonitatem, & aliquam perfectionem abusiua; sed hoc ipsum, quod est esse ens solum abusiuum, esse contingens &c. est magna imperfectio; ergo habent perfectionem mixtam, cum imperfectione. Confirmatur: nam qui concedunt tenebras, cecitates &c. habere aliquod esse abusiuum, concedunt etiam habere aliquam bonitatem, & perfectionem abusiua, ideoque in Cantico trium puerorum, dum dicitur *benedicite lux, & tenebræ Domino*, indicatur etiam tenebras, quæ consistunt in negatione, habere aliquam perfectionem.

33. Probatur secundo: nam quod habet rationem appetibilis, & volibilis, habet rationem boni, & perfectionis; quod habet rationem nolibilis, habet rationem imperfectionis, ac defectus; sed terminationes liberæ habent rationem appetibilis, & volibilis, & etiam nolibilis, ergo.

34. Adde, quod sicut, vt dictum est num. 17. terminationes liberæ non habent esse transcendente, sed supertranscendente, sic non habent perfectionem transcendentem, sed supertranscendentem.

35. Dices primo: omnis perfectio est aliqua participatio diuini esse, adeoque est ens; sed terminationes liberæ non sunt ens; ergo neque sunt perfectiones.

36. Respondeo, quod perfectio transcendentalis est participatio diuini esse transcendentalis: perfectio autem supertranscendentalis est participatio diuini esse secundum prædicata supertranscendentalia.

37. Dices, secundo: ad perfectionem requiritur, vt præponderet suo contradictorio; sed vna diuina terminatio non præponderat alteri terminationi contradictoria; ergo &c.

38. Respondeo, distingo minorem; non præponderat respectu sui, nego; respectu Dei, concedo. Deo non est melius habere vnā terminationem liberam, quam oppositam; sed terminationi liberæ melius est, vt ipsa sit, quam sit opposita, & hoc sufficit, vt sit aliqua perfectio abusiua.

39. Ad 1. distingo maiorem; sola prima veritas est æterna quoad esse reale, concedo; quoad esse rationis, denominatiuum, & abusiuum, nego; & distingo eodem modo consequens. Iam ostensum est, quod in omnium, vel penè omnium sententia dantur aliquæ veritates æternæ quoad esse purè denominatiuum distinctæ realiter, vel virtualiter à prima veritate. Et ratio huius videtur euidentis. Nam prima veritas est necessaria; ergo distinguitur realiter à veritatibus contingentibus; sed ex veritatibus contingentibus contradictoriè oppositis, etiam ab æterno necesse est, vt altera sit, altera non sit; ergo necesse est, vt ab æterno detur aliqua veritas contingens distincta realiter à prima veritate.

40. Ad 2. distingo maiorem: Deus est ita sibi sufficiens, vt possit esse sine quolibet ente reali distincto à se, concedo; sine qualibet veritate obiectiua distincta à se, nego; & nego consequentiam. Deus potest esse sine quolibet ente reali distincto à se; potest etiam esse sine qualibet determinata veritate obiectiua distincta à se, sed non potest esse sine qualibet vaga, & indeterminata veritate obiectiua à se distincta realiter, aut virtualiter in omnium sententia. Patet: nam Deus non potest esse, quin determinatè cognoscat mundū esse, vel mundum non esse; sed Deum determinatè cognoscere mundum esse, cum sit veritas non necessaria, distinguitur aliquo pacto à Deo: Deum determinatè cognoscere mundum non esse, ex eadem ratione distinguitur aliquo pacto à Deo; ergo in omnium sententia Deus non potest esse sine aliqua veritate obiectiua distincta à se. Ad hoc porro, vt Deus sit sibi ipsi perfectè sufficiens, requiritur quidem, vt possit esse absque eo, quod aliud sit, sed non requiritur, vt possit esse, absque eo, quod aliud sit, vel non sit; sed tum esse, tum non esse rem contingentem, est aliqua veritas; ergo ad hoc, vt Deus sit sibi ipsi perfectè sufficiens, non requi-

quilitur, vt Deus possit esse sine omni veritate contingenti distincta à Deo.

41. Ad 3. distinguo maiorem: istæ veritates obiectiuæ essent intrinsecè veræ, & bonæ supertranscendentaliter, concedo; transcendentaliter, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut præter ens transcendentaliter, datur ens supertranscendentaliter abstrahens ab ente positiuo, & negatiuo, & purè denominatiuo, sic datur etiam verum supertranscendentaliter, & bonum supertranscendentaliter: siquidem verum e. g. & bonum est me nunc habere negationem doloris &c. ergo ex eo, quod veritates obiectiuæ necessariæ, & æternæ sint veræ, & bonæ supertranscendentaliter, non arguitur illas esse entia realia, & transcendentalia, sed solum illas esse entia supertranscendentalia, & purè denominatiua, vt explicatum est.

42. Ad confirmationem, distinguo maiorem: esse semper, & vbiq; transcendentaliter, & non posse deficere, amittendo esse transcendentaliter, est magna perfectio, concedo: esse semper, & vbiq; supertranscendentaliter, & non posse deficere, amittendo esse supertranscendentaliter, est magna perfectio, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Esse semper, & vbiq; transcendentaliter, est posse operari semper, & vbiq; hoc est magna perfectio; sed veritates obiectiuæ, de quibus agimus, non sunt actiuæ, neque passiuæ, ac proinde non solum non possunt operari semper, & vbiq; sed nullo loco, vel tempore possunt operari; ergo non sunt semper, & vbiq; transcendentaliter, sed solum supertranscendentaliter, in quantum semper, & vbiq; esse verum, quod diuina volitio est applicata his determinatè obiectis; sed esse semper, & vbiq; supertranscendentaliter, est perfectio solum supertranscendentalis, quæ ex suo genere est minima, cum possit conuenire etiam negationibus; ergo. Similiter non posse deficere, amittendo esse reale, est magna perfectio: at non posse deficere, amittendo solum esse supertranscendentaliter, quod conuenit etiam negationibus, est parua perfectio, & supertranscendentalis.

43. Ad 4. iam dictum est veritates obiectiuas, de quibus loquimur, esse perfectiones supertranscendentales, mistas imperfectionibus. Neque ex hoc sequitur illas esse creaturas. Siquidem ad creaturam non sufficit, vt habeat perfectionem supertranscendentalem, mistam imperfectione, qualis perfectio conuenit etiam negationibus, & priuationibus, sed requiritur, vt habeat perfectionem transcendentalem mistam imperfectione.

44. Ad 5. concedo veritates obiectiuas, de quibus loquimur, habere imperfectionem contingentiam.

45. Ad 6. distinguo maiorem; omne contingens, quod non includatur in ipso exercitio libero diuinæ voluntatis, debet à Deo determinari per volitionem antecedentem, conce-

do: quod includatur in ipso exercitio libero diuinæ voluntatis, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut nos volitionem liberam determinamus per se ipsam, & non per determinationem antecedentem, sic Deus applicationem liberam suæ volitionis determinat per se ipsam, & non per determinationem antecedentem. Ratio est, quia exercitium immediatè liberum determinatur seipso, non autem determinatione antecedenti; sed applicatio diuinæ volitionis est exercitium immediatè liberum Deo; ergo &c.

46. Dices: omnis determinatio est actio; sed Deus determinat istas veritates obiectiuas; ergo illas determinat per aliquam actionem; sed quod determinatur per actionem, est ens reale; ergo tales veritates obiectiuæ sunt ens reale.

47. Respondeo distinguo maiorem: omnis determinatio supertranscendentalis est actio, nego; transcendentalis, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Determinatio supertranscendentalis non est actio, vt patet in sententia penè omnium. Nam Deus determinat negationes contingentes, & nō per actionem: auctores etiam, qui admittunt puram omissionem liberam, dicunt voluntatem se determinare ad puram omissionem, & non se determinare per actionem.

48. Quæres, quo pacto determinentur veritates obiectiuæ, per quas completur scientia media?

49. Respondeo, quod quia cognitio diuina est determinata ad affirmandum quodlibet obiectum etiam conditionatum, dummodò illud obiectum sit verum, cognitio diuina eo ipso, quod aliquod obiectum conditionatum est verum, se ipsam necessario applicat illi obiecto, ac proinde determinat veritatem illam obiectiuam, per quam formaliter applicatur.

Q V A E S T I O L I X.

Proponitur doctrina S. Thomæ articulo 4. & sequentibus quæstionis 19. de Voluntate Dei.

S. Tb. q. 19. art. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

1. **C**Um fusè examinauerimus doctrinam S. Thomæ primis tribus articulis quæstionis 19. de voluntate Dei, in quibus quærit, vtrum in Deo sit voluntas, vtrum Deus velit alia à se, & vtrum Deus omnia, quæ vult necessario velit, libet breuiter per varia quæstia, proponere doctrinam articuli quarti, & sequentium eiusdem quæstionis.

2. Quæres igitur primò, vtrum voluntas Dei sit causa rerum, hoc est, vtrum Deus producat effectus ad extra ex necessitate naturæ, vel per voluntatem?

Respondeo cum S. Thomæ art. 4., quod
A a 2 Deus

Deus effectus ad extra producit, non ex necessitate naturæ, sed per voluntatem, iuxta illud Sapientia 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Probat Sanctus Thomas tribus rationibus. Prima ratio est, quia cum propter finem agat tum natura, tum intellectus, ut docet Aristoteles 2. physic. t. 49. natura debet dirigi ad finem ab aliquo intellectu superiori, eo pacto, quo sagitta dirigitur ad scopum à sagittante; sed Deus est prima causa, ac proinde non potest dirigi ab alia causa ad finem; ergo debet per se ipsum intendere finem, & ordinare media ad finem, ac proinde debet agere per intellectum, & voluntatem. Secunda ratio est; agens per naturam est ex se determinatum ad producendum vnum effectum, & agit quantum potest; sed Deus cum contineat totum esse, adeoque effectus etiam oppositos, non potest esse determinatus ad vnum effectum, & ad agendum quantum potest, alioquin produceret effectum indeterminatum, & infinitum; ergo debet se ipsum per voluntatem determinare ad producendum vnum potius effectum, quam alium. Tertia ratio est; effectus procedunt à causa secundum modum, quo præexistunt in causa; sed effectus creati præexistunt in Deo intelligibiliter, siquidem essentia Dei consistit in hoc, ut sit actualis intellectio; ergo procedunt à Deo per modum intellectus; sed inclinatio ad agendum id, quod intellectu concipitur, est voluntas; ergo effectus procedunt à Deo per voluntatem, ac proinde voluntas diuina est causa rerum.

3. Quæres secundo, utrum voluntas diuina sit causa rerum secundum solam volitionem vitalem Deo intrinsecam, an etiam secundum applicationem extrinsecam, qua applicatur ad volendum efficaciter hanc potius rem, quam aliam?

Respondeo, quod sola volitio vitalis, ac Deo intrinseca, quæ adæquatè continet omnes res, est causa rerum, applicatio autem extrinseca non est causa, sed est pura applicatio causæ. Cum enim talis applicatio sit pura veritas obiectiua, non habet virtutem actiuam, sed solum potest applicare virtutem actiuam diuinæ volitionis vitalis.

4. Quæres tertio, utrum Deus agat ad extra etiam per essentiam, & scientiam, adeoque etiam essentia, & scientia Dei sit causa rerum?

Respondeo affirmatiuè, ut docet S. Thomas in resp. ad 3. & 4. Essentia enim Dei est intellectus & voluntas, scientia, & volitio; ergo eo ipso, quod Deus agat per voluntatem, & volitionem, agit etiam per scientiam, & essentiam, & eo ipso, quod agat per essentiam, agit per voluntatem, & intellectum. Rursus sicut in nobis, sic in Deo scientia agit ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens; sed in nobis hæc tria distinguuntur, in Deo vnum sunt.

5. Quæres quarto, in quo sensu dicat Au-

gustinus lib. 1. de Doctrina Christiana, quod quia Deus bonus est, sumus.

Respondeo cum S. Thoma in resp. ad 4. quod cum diuina bonitas sit Deo ratio volendi omnia alia, in quantum Deus bonus est, sumus.

7. Quæres quinto, in quo sensu dicat Dionysius cap. 4. de diuinis nomin. ; *Sicut noster Sol non ratiocinans, neque præcogens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen suum valentia, ita & bonum diuinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immitit bonitatis diuinæ radios.*

Respondeo cum S. Thoma ad 1. quod non negat Deum simpliciter operari ex electione, sed solum dicit, Deum cum omnibus existentibus communicet suam bonitatem secundum varios gradus, non eligere vni potius communicare, quam alteri suam bonitatem.

9. Quæres sexto, utrum voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam: e. g. utrum voluntas, quæ Deus vult finem, sit causa voluntatis, quæ Deus vult media?

Respondeo cum S. Thoma art. 5. negatiuè. Ratio est, quia tunc solum in intellectu intellectio principij est causa intelligendi conclusionem, cum intellectus seorsim intelligit principia, absque eo quod eodem actu cognoscat conclusionem; si vero intellectus intelligens principium per eundem actum, & vno intuitu videret conclusionem in principio, intellectio principij non esset causa cognitionis conclusionis, alioquin idem actus esset causa sui ipsius, sed solum videret principium esse causam conclusionis; ergo proportionaliter in voluntate tunc solum volitio finis est causa volendi media, cum voluntas seorsim vult finem, absque eo quod eodem actu velit media, hoc est ea, quæ sunt ad finem; si autem voluntas eodem actu, quo vult finem, vult media, volitio finis non potest esse causa volendi media; alioquin idem actus esset causa sui ipsius, sed solum poterit velle, ut media ordinentur ad finem, & sint propter finem, & causa finis, & sic causentur finaliter à fine; sed Deus sicut omnia vnica actu intelligit in sua essentia, sic omnia vnico actu vult in sua bonitate; hoc enim spectat ad perfectum modum operandi diuinum; ergo volitio finis, non potest Deo esse causa volendi media, ac proinde vult quidem media esse propter finem, sed volitio mediorum non est propter volitionem finis, ita ut causetur à volitione finis. Hæc doctrina magis explicabitur, & examinabitur Tractatu sexto de Providentia, & Prædestinatione Dei, quæst. 69. num. 28. Confirmatur: nam Augustinus liber 83. quæstionum quæst. 87. dicit: *Omnis causa efficiens maior est eo, quod efficitur; sed nihil est maius voluntate diuina; ergo nulla est causa diuinæ voluntatis.*

10. Quæres septimo, utrum saltem applicatio libera diuinæ voluntatis possit habere aliquam causam?

Respondeo, quod sicut tales applicationes propriè non sunt entia, ita propriè non causantur.

santur per actionem, ut dictum est quæst. 58. num. 46. Determinantur tamen à Deo determinatione supertranscendentali, ut dictum est ibidem, atque hoc idem aduersarij asserunt de negationibus, vel de terminationibus liberis Deo intrinsicis.

11. Quæres octauo, in quo sensu voluntas Dei sit rationabilis, si non habet aliquam rationem, & causam; & tamen ut dicit Augustinus lib. 83. quæst. 46. *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?*

Respondeo, quod voluntas Dei est rationalis, cum sit prima ratio, & cum sit à se, habet pro ratione se ipsam. Licet habeat rationem, non habet causam, quia causa dicitur solum respectu alicuius distincti à causa; ratio autem abstrahit ab hoc, ut sit ratio alicuius distincti, vel indistincti. Addit S. Thomas in resp. ad 1. voluntatem Dei esse rationabilem, quia voluit res ita esse, ut una sit causa, & ratio alterius, ac nulla sit sine ratione, & causa.

12. Quæres nono, quare si voluntas Dei ita est causa omnium rerum, ut non habeat causam, philosophi non assignant pro unica causa omnium rerum solum diuinam voluntatem, adeoque non sunt vanæ scientiæ, quæ conantur quærere, & assignare causas rerum distinctas à diuina voluntate?

Respondeo cum S. Thoma in resp. ad 2. quod Deus, ut daretur in rebus ordo, voluit, ut res producerentur medijs suis causis secundis, ideoque vtiliter scientiæ ultra diuinam voluntatem, quæ est prima causa, inuestigant etiam causas secundas rerum, & effectuum. Si autem aliquis quæreret aliam primam causam rerum, quam diuinam voluntatem, in casum laboraret. Et quia aliqui philosophi quærebant aliam causam primam rerum, quam diuinam voluntatem, ideo Augustinus merito illos reprehendit lib. 3. de Trinit. cap. 2. dicens, *Placuit vanitati philosophorum etiam alijs causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possunt superiorem cæteris omnibus causam, id est voluntatem Dei.*

13. Quæritur decimo, utrum dentur aliqui effectus, qui dependant, ex simplici voluntate Dei, & non ex alijs causis?

Respondeo affirmatiue cum S. Thoma in resp. ad 4. Ratio est, quia in nullo genere causæ proceditur in infinitum; ergo tum in genere efficientis, tum in genere finis dantur aliqui effectus, qui procedunt à sola diuina voluntate tanquam à causa efficiente, & non ab alia causa efficiente, & aliqui fines, qui non ordinantur ad vteriores fines, ac proinde ita pendunt à voluntate Dei, ut non habeant aliam causam finalem &c.

14. Quæritur vndecimo, utrum voluntas Dei semper impleatur?

Respondeo cum S. Thoma art. 6. affirmatiue iuxta illud Psalmi 113. *Omnia, quacunque voluit, fecit in Cælo, & in Terra.* Probat Sanctus Thomas: nam cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, proportiona-

liter se habet ad agens, eiusque intentionem; ac ad formam; sed ita se habet ad formam, ut possit quidem deficere ab hac, vel illa forma particulari, puta à forma ignis, vel aquæ &c. sed non possit deficere à forma vniuersali entis, ac non possit non esse ens; ergo potest quidem effectus deficere ab intentione huius, vel illius agentis particularis, ita ut illa non impleatur, sed non potest deficere ab intentione Dei agentis vniuersalis, ita ut intentio Dei non impleatur.

15. Confirmatur, & explicatur. Nam, Deus ordinat omnes causas particulares; ergo licet una causa particularis possit non consequi suum effectum, alia impediens, tamen causa vniuersalis, quæ ordinat, & comprehendit, ac disponit omnes causas particulares, non potest non consequi quod intendit, siquidem, intendit ipsum ordinem, sub quo comprehenduntur omnes effectus. Confirmatur exemplo effectuum corporalium. Licet enim aliquis effectus particularis possit esse præter intentionem alicuius stellæ, tamen non potest esse præter intentionem primi Cæli continentis omnes stellas, & omnes causas corporeas particulares; ergo à pari. Ideo quod videtur recedere à diuina voluntate secundum unum ordinem, implet diuinam voluntatem secundum alium ordinem: e. g. dum peccator videtur recedere à diuina voluntate præcipiente, peccando, implet diuinam voluntatem punientem peccata, ad seruandum ordinem iustitiæ, & permittentem peccata propter bona, quæ est ex peccatis elicitura.

16. Quæres duodecimo, quo pacto cum dicat Apostolus 1. ad Timot. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri, & non omnes saluentur,* hæc diuina voluntas impleatur?

Respondeo cum S. Thoma in resp. ad 1. dictum illud Apostoli, posse tripliciter intelligi. Primo ut docet Augustinus in Enchiridio, cap. 103. & lib. 4. contra Iulianum, cap. 8. potest intelligi secundum accomodam distributionem, ut sensus sit: Deus vult saluos fieri omnes, qui saluantur, non quia nullus homo sit, quem Deus non velit saluari; eo pacto, quo si vnus tantum sit in ciuitate Magister Grammaticæ, dicitur ille docere Grammaticam omnes, qui sunt in ciuitate, non quia nullus sit in ciuitate, quem ille non doceat Grammaticam, sed quia nullus in ciuitate docetur Grammaticam, quem ille non doceat. Secundo ut docet idem Augustinus lib. de Corruptis, & Grat. cap. 15., & Prosper in lib. ad articulos sibi falso impositos, qui habetur etiam inter opera Augustini Tom. 7. potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum, & sensus sit, quod Deus vult saluos fieri ex omnibus statibus, nimirum marium, & foeminarum, Gentilium, & Iudæorum, pauperum, & diuitum, non autem vult saluos fieri singulos ex talibus generibus. Tertiò ut docet Damascenus lib. 2. de fide, cap. 29. potest ita intelligi, ut Deus

voluntate antecedenti conditionata velit omnes saluos fieri, si per ipsos non steterit, sed consequenter velit absolute multos dammare, quia per ipsos stabit ne saluentur, proportionaliter ac iudex voluntate antecedenti neminem vult suspendere, sed voluntate consequenti vult suspendere fures, homicidas?

17. Quæres decimo tertio, quare sicut Deus cognoscit omne verum, sic non velit efficaciter omne bonum?

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 2. rationem esse, quia ad hoc, vt verum cognoscatur à Deo, sufficit, vt sit intentionaliter in Deo; vt autem Deus velit efficaciter bonum, tale bonum debet esse realiter in se ipso: sed omne bonum, & verum debet esse intentionaliter in Deo, ac non debet esse realiter in rerum natura: ergo necesse est, vt Deus cognoscat omne verum, non autem vt velit efficaciter omne bonum.

18. Quæres decimo quarto, quare effectus causæ vniuersalis potest impediri per defectum causæ particularis, e. g. recta ambulatio, quæ est effectus per se intentus à virtute motiua, potest impediri per defectum tibie, quæ est causæ particularis, effectus autem Dei, qui est causæ vniuersalissima, non potest impediri propter defectum causarum secundarum.

Respondeo cum Sancto Thoma in responsione ad 3. rationem esse, quia causæ vniuersalissima continet sub se, & ordinat omnes causas particulares, ac proinde nullus effectus particularis potest non contineri in ordine præscripto, & intento à causâ vniuersali: at causæ non vniuersalissima non continent omnes causas, ac proinde aliqui effectus possunt non contineri in causâ non vniuersalissima, & fieri contra eius intentionem.

19. Quæres decimo quinto, vtrum voluntas Dei sit mutabilis?

Respondeo negatiue cum S. Thoma art. 7. iuxta illud Numer. 23. *Non est Deus quasi homo, qui mentitur, neque ut filius hominis, qui mutetur.* Probat S. Thomas: nam vt voluntas mutetur, non sufficit, vt quis velit mutationem circa res, nam potest aliquis immutabiliter perseuerare in voluntate, qua velit, vt res aliqua nunc vno modo se habeat, nunc alio, puta vt nunc sit, nunc non sit, sed requiritur, vt quis incipiat de nouo velle quod ante non volebat, vel desinat velle quod ante volebat: sed Deus licet possit velle mutationem extrinsecam rerum, tamen non potest incipere velle quod ante non volebat, neque desinere velle quod ante volebat: ergo voluntas Dei non potest mutari. Probat minor: nam non potest aliquis mutare voluntatem, nisi præsupposita mutatione aliqua in substantia, vel in cognitione, boni: e. g. cum quis, qui ante non patiebatur frigus, incipit pati frigus, mutat voluntatem, & incipit de nouo velle accedere ad ignem, cum ante nolleret: & cum quis ante non cognoscebat aliquid esse bonum, de nouo cognoscit illud esse bonum, incipit illud velle, cum ante

non vellet: sed Deus neque potest mutari in substantia, neque in cognitione, vt dictum est supra quæst. 9. art. 1. & quæst. 14. art. 15. ergo neque potest mutare voluntatem.

20. Quæres decimosexto, in quo sensu Deus Genes. 6. dixerit: *Penitet me fecisse hominem.*

Respondeo cum Sancto Thoma in resp. ad 1. illud intelligendum metaphoricè. Quia enim homines, cum illos penitet, & voluntatem mutant, destruere solent quod fecerunt, licet possent destruere sine mutatione voluntatis, si ab initio voluissent illud facere, ac deinde destruere, ideo Deus quia per diluuium destruxit hominem, quem fecerat, dixit se penituisse, quod fecisset, licet verè voluntatem, per penitentiam non mutauerit, sed ab initio voluerit creare hominem, permittere, vt peccaret, & deinde destruere per diluuium.

21. Quæres decimo septimo, in quo sensu Ieremias 18. Deus dicat: *loquar aduersus gentem, & aduersus regnum, vt eradicem, & destruiam, & disperdam illud: sed si penitentiam egerit gens illa à malo suo, agam, & ego penitentiam super malum, quod cogitauit, vt facerem ei?*

Respondeo cum Sancto Thoma in resp. ad 2. quod intelligitur metaphoricè. Quia enim homines, quando non implent quod comminati sunt, solent penitere, & mutare voluntatem, Deus cum aliquid minatur sub conditione, & videt, quod quia non ponetur conditio, non implebit quod minatur, dicit, quod aget penitentiam super malum, quod fuerat comminatus, licet semper habuerit voluntatem illud comminandi, & non faciendi, quia semper præuidit conditionem non implendam. Ideo Gregorius lib. 20. Mor. cap. 23. dicit: *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suæ.*

22. Quæres decimo octauo, quo pacto Deus cum aliquando præceperit legalia obseruari, aliquando præceperit non obseruari, non mutauerit voluntatem?

Respondeo cum Sancto Thoma in resp. ad 3. quod Deus voluit quidem mutationem præcepti, hoc est vt aliquando daretur præceptum obseruandi legalia, aliquando non daretur, sed voluntatem non mutauit, siquidem semper voluit, vt præceptum aliquando daretur, aliquando non daretur.

23. Quæritur decimo nono, quo pacto Deus cum multa velit liberè, ita vt possit velle, vel non velle, non possit mutare voluntatem?

Respondeo cum Sancto Thoma in resp. ad 4. quod non potest mutare voluntatem, quia ex suppositione, quod aliquando velit, non potest desinere velle, & ex suppositione, quod aliquando non velit, non potest incipere velle. Quo pacto verò Deus non sit mutabilis, ex eo, quod sit liber ad volendum, vel non volendum aliqua obiecta, explicatum est quæst. 54. & sequentibus.

24. Quæres 20. vtrum voluntas diuina necessi-

cessi-

cessitatem omnibus rebus efficaciter volitis imponat.

Respondeo negativè cum S. Thoma art. 8. Ratio est, quia Deus efficaciter vult, & intendit omnia bona, quæ fiunt, etiam actus honestos; ergo si voluntas divina necessitatem imponeret omnibus volitis, omnia bona, quæ fiunt, etiam actus honesti fierent necessario, & non liberè, adeoque periret liberum arbitrium ad actus honestos. Dicendum igitur, quod divina voluntas quibusdam volitis imponit necessitatem, quibusdam non imponit necessitatem, sed relinquit, ut fiant liberè.

25. Quæritur 21. utrum possit dici, quod ideo Deus non imponat necessitatem omnibus volitis, quia causa secunda contingentes, & libera faciunt, ut effectus à Deo voliti sint contingentes, & liberi, ut aliqui docuerunt.

Respondeo negativè. Probat primò Sanctus Thomas: nam eatenus causa inferior potest facere, ut effectus determinatè intentus à causa superiori, sit contingens, quatenus potest impedire effectum determinatè intentum à causa superiore, eo pacto, quo tibia vitata potest impedire ambulationem rectam determinatè intentam à virtute motiva; sed causa secunda contingens, & libera, non potest impedire effectum determinatè volitum à Deo; ergo &c. Secundo si effectus esset contingens, & liber solum propter causam secundam, & non propter primam, sequeretur, quod effectus contingens, & liber non esset per se intentus à causa prima, quod est inconueniens.

25. Quæritur 22. utrum aliqui effectus sint contingentes, & liberi, propter efficaciam diuinæ voluntatis?

Respondeo affirmatiuè. Cum enim diuina voluntas sit efficacissima, & velit, ut non solum res fiant, sed etiam ut certo modo fiant, vult, ut quædam fiant necessario, quædam liberè, ideoque quibusdam adaptat causas necessarias, quibusdam adaptat causas indifferentes, contingentes, & liberas, & sic facit, ut quidam effectus fiant necessario, quidam fiant contingenter, & liberè. Non igitur effectus à Deo voliti sunt contingentes, & liberi, quia causa proximè illorum sunt contingentes, & libera, ita ut contingentia sit præter intentionem Dei, sed quia Deus vult quosdam effectus fieri contingenter, & liberè, adaptat illis causas contingentes, & liberas, ac non determinatas ad vnum, ut ex professo explicabitur in Tractatu de diuina Providentia, & Prædestinatione, quæst. 33. & sequentibus.

26. Quæritur 23. quo pacto intelligendum sit illud Augustini in Enchiridio cap. 103. *Nullus fit saluus, nisi quem Deus voluerit saluari: & ideo rogandus est, ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

Respondeo, quod intelligendum est de necessitate non absoluta, sed ex suppositione. Nam non est absolutè necessarium, ut saluentur illi, quos Deus vult saluari, sed ex suppo-

sitione, quod velit, necesse est, ut saluentur; sicut non est absolutè necessarium, ut mundus sit, sed ex suppositione, quod sit, necesse est, ut sit.

27. Quæritur 24. quo pacto cum voluntas Dei, qua vult hominem conuerti, non possit impediri à suo effectu, (dicit enim Apostolus ad Rom. 9. *voluntati eius quis resistit?*) non causet conuersionem necessariam?

Respondeo, quod Deus vult hominem conuerti liberè; ergo propter hoc ipsum, quod voluntati Dei non potest resisti, causet conuersionem non necessariam, sed liberam.

28. Quæritur 25. quo pacto conuersio Petri efficaciter volita à Deo, cum sit necessaria necessitate antecedenti, & à priori (voluntas enim diuina est causa, & est prior effectu) non sit necessaria absolutè?

Respondeo, quod voluntas diuina talem dat necessitatem obiecto voluto, qualem vult dare; sed vult dare obiecto voluto, puta conuersioni, necessitatem solum ex suppositione, non autem absolutam; ergo conuersio est necessaria solum ex suppositione, non autem absolutè. Verum doctrina huius quæstionis examinanda est ex professo Tract. 6. de Prouid. & Prædest. quæst. 33. & sequ. in quibus agemus de concordia libertatis humanæ cum diuina scientia, voluntate, & prædestinatione.

29. Quæritur 26. utrum aliquod agens possit velle, vel appetere mala.

Respondeo cum S. Thoma art. 9. quod malum in quantum malum non potest appeti, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, hoc est voluntate, sed solum potest appeti per accidens, propter aliquod bonum, cum quo coniungitur. Ratio est, quia obiectum appetitus est bonum; sed malum est contrarium bono; ergo malum in quantum malum non potest appeti, sed solum potest appeti per accidens propter bonum, cum quo coniungitur. Confirmatur inductio. ne in appetitu naturali, animali, & intellectuali. Nam agens non per se intendit priuationem, & corruptionem, sed per se intendit generationem, & formam, corruptionem autem intendit, in quantum coniungitur generationi, & priuationem intendit, in quantum coniungitur formæ. Similiter leo dum ceruum occidit, per se intendit cibum, occisionem autem cerui intendit solum per accidens, in quantum non potest ceruo vesci, nisi illum occidat. Demum peccator, puta fornicator appetitu intellectuali intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpæ?

30. Quæritur 27. utrum Deus possit per accidens intendere, & velle malum peccati.

Respondeo negativè. Ratio est, quia cum malum consistat in priuatione boni, non potest quis per accidens velle malum, nisi magis velit bonum coniunctum cum malo, quam bonum, quo malum priuat: sed Deus non potest magis velle bonum coniunctum cum

pecc-

peccato, quam bonum, quo peccatum priuat; ergo Deus neque per accidens potest velle peccatum. Probatur minor: nam peccatum priuat debiro ordine ad bonum diuinum; sed Deus nullum aliud bonum potest magis velle, quam debitum ordinem ad bonum diuinum: ergo Deus nullum aliud bonum potest magis velle, quam bonum, quo priuat peccatum, ac proinde neque per accidens potest velle peccatum. Defectus, & mala physica potest Deus per accidens velle, quia potest magis velle bona, cum quibus coniungantur, quam bona, quibus priuant, ac de facto per accidens vult mala pænæ propter bonum iustitiæ, & vult quædam corrumpi, vt seruetur ordo naturæ.

31. Quæres 28. vtrum rectè dicatur, quod licet Deus non velit mala culpæ, tamen velit mala esse, vel fieri, quia licet mala non sint bona, tamen bonum est mala esse, vel fieri. Cum enim mala ordinantur ad aliquod bonum, propter talem ordinem bonum est mala esse, vel fieri?

Respondeo cum Sancto Thoma in resp. ad primum hæc non rectè dici. Ratio est, quia nihil est bonum ex eo, quod conuenit illi per accidens, & præter intentionem agentis: sed est præter intentionem peccantis, quod ex peccato sequatur bonum, e. g. erat præter intentionem Tyrannorum tormentum Martyres, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia Martyrum; ergo ex eo, quod ex peccato per accidens sequatur bonum, non potest dici, quod bonum est peccatum esse, vel fieri.

32. Quæritur 29. vtrum Deus velit malum peccati, in quantum confert ad perfectionem vniuersi, iuxta illud Dionysij cap. 3. de Diuinis Nominibus: *Erit malum ad omnis, idest vniuersi perfectionem conferens*, & Augustini in Enchiridio cap. 10. & 11. *Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, & suo loco positum, eminentius commendat bona, vt magis placeant, & laudabiliora sint, dum comparantur malis*.

Respondeo negatiuè ex S. Thoma in responsione ad secundum. Ratio est, quia Deus non vult sed solum permittit ea, quæ solum per accidens conferunt ad perfectionem vniuersi, ideoque Dionysius loco citato intert tanquam absurdum, quod malum ad omnis, idest vniuersi perfectionem conferret: ergo Deus malum culpæ non vult, sed purè permittit.

33. Quæritur trigésimo, vtrum quandoquidem Deus non vult mala culpæ fieri, velit saltem illa non fieri.

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 3. quod Deus neque vult mala culpa fieri, neque efficaciter vult mala culpæ non fieri, alioquin non fierent: voluntati enim Dei quis resistit? ad Rom. 9. sed solum permittit illa fieri. Licet porro mala fieri, & mala non fieri sint contradictoria, adeoque debeat alterum verificari, tamen velle mala fieri, velle mala non fie-

ri, non sunt contradictoria, cum vtrumque sit affirmatiuum, ac proinde Deus potest neutrum velle, ac peccata solum permittere.

34. Quæritur 31. vtrum Deus habeat liberum arbitrium?

Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma iuxta illud Ambrosij lib. 2. de fide, cap. 3. *Spiritus Sanctus diuidit singulis prout vult, idest libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio*. Ratio est, quia tunc dicimur habere liberum arbitrium ad aliqua, cum illa non volumus necessario, neque naturali instinctu; ad illa verò, quæ volumus necessario, vel naturali instinctu, non dicimus habere liberum arbitrium: e. g. non dicimur habere liberum arbitrium ad volendam felicitatem, quia naturali instinctu volumus esse felices; & quia bruta animalia naturali instinctu mouentur ad appetendum ea, quæ appetunt, carent libero arbitrio; sed Deus necessariò vult suam bonitatem, alia autem à se vult non necessario, vt dictum est art. 3. ergo Deus habet liberum arbitrium ad nolendam alia à se. Doctrina huius articuli ex professo explicata est, & examinata quæst. 49.

35. Quæritur 32. in quo sensu Hieronymus Homilia de filio Prodigio, seu Epist. ad Damasum dicat: *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera cum sint liberi arbitrii, in vtramque partem flecti possunt*?

Respondeo, quod excludit à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed in quantum est flexibile ad malum. Deus enim habet liberum arbitrium, solum ad eligendum hoc, vel illud bonum.

36. Quæritur 23. quo pacto Deus habeat liberum arbitrium, quod definitur: *Facultas rationis, & voluntatis, qua bonum, & malum eligitur*.

Respondeo, quod per illam definitionem describitur solum liberum arbitrium peccabile. Liberum arbitrium vt sic definiri debet: *Facultas voluntatis, & rationis, qua potest eligi vtrumlibet ex oppositis*; sed Deus potest eligere, creare mundum, vel non creare &c. ergo &c.

37. Quæritur 37. Vtrum in Deo ponenda sit voluntas signi?

Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma art. 11. Probat S. Thomas: nam sæpè ea, quæ in nobis sunt effectus, & signa alicuius passionis, cum tribuuntur Deo, metaphoricè significantur nomine passionis: e. g. quia in nobis, hoc quod est punire iniurias illatas solet esse effectus iræ, cum Deus punit iniurias sibi illatas, dicitur irasci, etiam si non patiatur passionem, & perturbationem iræ, quæ includit dolorem de iniuria allata; sed nos cum aliquid præcipimus, solemus velle, vt fiat quod præcipimus; ergo præceptum Dei metaphoricè vocatur voluntas Dei, & in oratione Dominica Matth. 6. dum dicimus *Fiat voluntas tua*, nomine voluntatis intelligitur præceptum diuinum. Addit Sanctus Thomas, quod ira conuenit Deo solum metaphoricè, voluntas autem conuenit

nit Deo etiam proprie, ideoque voluntas dicitur de Deo dupliciter, propriè, & metaphoricè. Voluntas propria dicitur voluntas beneplaciti, puta qua Deus voluit creare mundum, saluare sanctum Petrum. Voluntas signi est voluntas metaphoricè: e.g. præceptum, consilium &c. dicitur voluntas signi.

38. Quæritur 35. Quare cum non solum voluntas, sed etiam scientia Dei sit causa rerum, effectus voluntatis diuinæ vocentur metaphoricè voluntas, & non vocentur metaphoricè scientia?

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 1. rationem esse, quia scientia Dei causat per voluntatem, siquidem non facimus quæ scimus, nisi velimus, ideoque effectus aliqui diuinæ voluntatis, ac scientiæ, vocantur potius voluntas, quam scientia.

39. Quæritur 36. vtrum signa voluntatis dicantur voluntas ex eo, quod significant voluntatem in Deo, vel ex eo, quod eam significant in nobis?

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 2. quod ex eo quod voluntatem significant in nobis. Sicut enim punitio vocatur ira Dei, non ex eo, quod significet in Deo passionem iræ, alioquin esset signum falsum, sed ex eo, quod significet in nobis passionem iræ; sic præceptum dicitur voluntas Dei, non quia significet Deum velle fieri id, quod præcipit, sed quia significat nos, cum aliquid præcipimus, velle fieri quod præcipimus.

40. Quæritur 37. vtrum conuenienter ponantur in Deo quinque signa voluntatis, nimirum prohibitio, præceptum, consilium, operatio, & permissio.

Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma art. 12. Nam præceptum, prohibitio, & consilium vocantur voluntas, dum in oratione dominica dicitur *Fiat voluntas tua*; permissio, & operatio vocantur voluntas ab Augustino, dum in Enchirid. cap. 55. dicit: *nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo*. Probat, & explicat Sanctus Thomas dupliciter. Primo potest quis significare se velle aliquid per se ipsum, vel per alium. Significat se velle aliquid per se ipsum, in quantum facit illud, vel directè, vel indirectè, & per accedens, permittendo, seu non impediendo. Qui enim remouet prohibens, vel non impedit, dicitur facere per accedens. Cum facit directè, vocatur operatio; cum facit indirectè, vocatur permissio. Significat se velle aliquid ut faciendum per alium, dum alium mouet ad illud faciendum, vel inductione obligatoria, ut cum illud præcipit, & prohibet contrarium: vel inductione solum persuasoria, ut cum consulit; ergo quinque hæc, nimirum prohibitio, præceptum, consilium, operatio, & permissio, conuenienter vocantur nomine diuinæ voluntatis. Secundo potest dici, quod operatio, & permissio sunt signa voluntatis, qua volumus aliquid fieri de præsentī: prohibitio, præceptum, & consilium sunt signa voluntatis, qua

volumus aliquid fieri, vel non fieri de futuro. Prohibitio quidem est signum mali, quod volumus non fieri: præceptum est signum boni necessarii, quod volumus fieri: consilium est signum boni superabundantis, quod volumus fieri.

41. Quæritur 38. vtrum possit quis voluntatem eiusdem rei declarare per plura signa?

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 1. quod sicut eandem rem possumus per plura nomina significare, sic possumus voluntatem eiusdem rei per plura signa significare: ex.gr. Deus aliquando eadem, quæ præcipit, vel consulit, in nobis operatur; ergo significat se illa velle, non solum per præceptum, vel consilium, sed etiam per operationem. Similiter eadem, quæ prohibet, aliquando permittit, adeoque ponit duo signa voluntatis circa idem obiectum.

42. Quæritur 39. vtrum aliquod signum, significet Deum velle propriè, aliquid significet velle solum impropriè.

Respondeo affirmatiuè ex S. Thoma in resp. ad 2. Nam operatio significat Deum velle illud, quod propriè vult; siquidem Deus nihil operatur nisi volens, ut dicitur Sapientiæ 11. Consilium autem, vel præceptum sæpe significat Deum velle id, quod propriè non vult. Ideo operatio ita est voluntas signi, ut semper coniungatur cum voluntate beneplaciti: consilium, & permissio ita sunt voluntas signi, ut aliquando non coniungantur cum voluntate beneplaciti.

43. Quæritur 40. vtrum aliqua signa dentur circa omnes creaturas, aliqua dentur specialiter circa creaturas rationales?

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 3. affirmatiuè: nam operatio, & permissio dantur etiam circa creaturas irracionales: nam Deus in omnibus creaturis etiam irrationalibus aliqua operatur, vel fieri permittit. At prohibitio, consilium, & præceptum dantur solum circa creaturas rationales, quas Deus per hæc dirigit, & ordinat ad voluntariè, & liberè agendum, vel non agendum.

44. Quæritur 41. quare cum malum fiat pluribus modis, quam bonum, siquidem bonum fit vno modo, malum omnifariam, ut dicit Aristoteles 2. Ethic. cap. 6. & Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, circa malum ponatur vnum solum signum, nimirum prohibitio, circa bonum ponantur duo signa, nimirum consilium, & præceptum.

Respondeo ex S. Thoma in resp. ad 4. rationem esse, quia malum licet multipliciter fiat, tamen in hoc conuenit, ut discorde à voluntate diuinā, ideoque omne malum debet prohiberi. At bona diuersimodè se habent ad diuinam bonitatem. Nam quædam sunt, sine quibus non possumus consequi fruitionem diuinæ bonitatis, & hæc debent præcipi: quædam per quæ possumus perfectius consequi fruitionem diuinæ bonitatis, & ad hæc non debet dari præceptum, sed consilium.

Ut melius intelligatur natura istorum signorum,

Bb

rum,

rum, quæstione sequenti debemus examinare, utrum prohibitio, præceptum, consilium, & alia huiusmodi consistant in aliquo actu intellectus, vel voluntatis, & in quo actu consistant?

QVÆSTIO LX.

Virum Præceptum, prohibitio, consilium, & permissio consistant formaliter in actu voluntatis, vel in actu intellectus?

S. Thom. q. 19. art. 11. & 12.

1. **V**identur ex quinque signis, quæ ponuntur circa diuinam voluntatem, præceptum, prohibitio, consilium, & permissio, non consistere formaliter in actu intellectus, sed in actu voluntatis: primo quia omnes quatuor actus enumerati sunt actus legis; sed lex est actus voluntatis, non intellectus; ergo. Probatur minor: nam lex debet esse actus illius potentie, quæ ita est domina, & princeps, ut habeat vim efficaciter mouendi, & determinandi cæteras potentias; sed talis potentia est voluntas, non intellectus; ergo.

2. Secundo præceptum est actus, quo præcipiens dicit *fac hoc*; prohibitio est actus, quo prohibens dicit *ne facias hoc*; sed actus, quo dicimus *fac hoc*, *ne facias hoc*, habet pro motiuo non veritatem, aut falsitatem, sed bonitatem, aut malitiam rei præceptæ, vel prohibitæ, ac proinde non est actus intellectus, sed voluntatis; ergo.

3. Tercio in intellectu non debent poni alij modi tendendi, quam quibus dicatur de obiecto *est*, *non est*; in voluntate non debent poni alij modi tendendi, quam quibus dicatur *volo*, *nolo*; sed per præceptum, quo dicimus, *fac hoc* intellectus non dicit de obiecto, *est*, per prohibitionem, qua dicimus, *ne facias hoc*, non dicit *non est*; ergo &c.

4. Quarto ex Aristotele 1. Periher. cap. 1. & 3. de Anima, textu 21. quem sequuntur omnes: omnis actus intellectus, vel est simplex apprehensio, vel compositio, & diuisio, vel discursus; sed præceptum, prohibitio &c. neque consistunt in simplici apprehensione, neque in compositione, & diuisione, neque in discursu; ergo &c.

5. Respondeo, quod quia S. Thomas hac quæst. 19. art. 12. circa voluntatem diuinam, ponit quinque signa, nimirum prohibitionem, præceptum, consilium, permissionem, & operationem, explicandum est, quales actus sint, per quos Deus prohibet, præcipit &c. Et quidem non est difficultas de operatione, quæ est quintum signum. Constat enim operationem, qua Deus operatur in creaturis, esse actionem exteriorem Dei, qua significat se velle talem operationem. Solum ergo dubitatur, quinam actus sint alia quatuor signa: & quia certum

videtur, quod sunt actus intellectus, vel voluntatis, quæritur, utrum sint actus intellectus, vel voluntatis. Henricus, & alij, quos sequuntur plures nostri recentiores citandi num. 9. existimant esse actus voluntatis. S. Thomas 1.2. quæst. 17. art. 1. in corpore existimat esse actus intellectus, & rationis, ipsæsupposito tamen, actu voluntatis, & hanc sententiam censo probabiliorē, & existimo hos, & alios actus legis esse actus elicitos ab intellectu, sed imperatos à voluntate, ut tribus conclusionibus paulatim explicabitur.

6. Dicendum igitur primò. Præceptum, prohibitio, permissio, consilium, concessio &c. non consistunt formaliter in actu voluntatis, quo Legislator quantum est ex se efficaciter velit, ut subditus faciat rem præceptam, permissam, concessam &c.: immò talis actus non requiritur ad præceptum, consilium, &c.

7. Probatur: nam si præceptum, quo Deus aliquid præcipit, consulit &c. consisteret in efficaci actu voluntatis, quo Deus vellet, ut creatura faceret rem præceptam, consiliatam &c. vel non posset dari sine tali actu voluntatis, implicaret, ut creatura non faceret id, quod Deus præcipit, adeoque implicaret, ut creaturæ peccarent; siquidem implicat, ut creaturæ non faciant id, quod Deus efficaciter vult. Confirmatur: nam superior creatus potest aliquid præcipere subdito, ac simul velle, & desiderare, ut subditus non faciat rem præceptam, ut sic habeat occasionem illum puniendi; ergo neque ad præceptum superioris creati requiritur, ut præcipiens velit efficaciter, aut desideret, ut subditus faciat rem præceptam. Ideo S. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 12. præceptum vocat voluntatem signi, quia licet regulariter sit signum, quod superior velit fieri rem præceptam, tamen non consistit in voluntate, ut fiat res præcepta, neque talem voluntatem includit.

8. Dicendum secundo: præceptum, consilium &c. sunt quidem actus à Legislatore efficaciter voliti, sed saltem virtualiter, & ratione distinguuntur ab actu, quo Legislator vult præcipere, concedere, permittere &c. Probatur prima pars: nam Legislator volens præcipit, concedit &c.; ergo actus concedendi, præcipiendi &c. sunt voliti à Legislatore. Probatur secunda pars; nam si præceptum non distinguatur saltem virtualiter, & ratione ab actu, quo Legislator vult præcipere, Legislator, dum vult præcipere, nihil aliud vellet, quam ipsum suum velle, quod repugnat; siquidem omnis volitio debet esse volitio alicuius obiecti fundamentalis distincti saltem virtualiter, & ratione nostra ab ipsamet volitione. Legislator ergo præcipiens vult quidem præcepto obligare, sed tum præceptum, tum obligatio volita est obiectum saltem virtualiter, & ratione nostra distinctum à voluntate, præcipiendi, & obligandi. Debet igitur explicari, qualisnam sit formalis actus præcipiendi,

di, concedendi &c. utrum sit actus intellectus, vel voluntatis, & circa quod obiectum, & per quem modum tendendi versetur.

9. Cardinalis de Lugo disp. 3. de Incarnatione, num. 86. & sequentibus, Cardinalis Pallavicinus disp. 9. de Actibus humanis, art. 3. n. 8. P. Esparza quæst. 21. de actibus humanis, art. 6. & 7. & alij cum ipsis docent præceptum, concessionem, aliosque actus legis esse formaliter actus voluntatis, non intellectus, sed non conveniunt in explicando, quinam actus sint, & circa quod obiectum versentur. Cardinalis de Lugo docet præcepta naturalia consistere in actibus, quibus Deus, qui est auctor legis naturalis, vult obiecta prohibita præceptis negativis, puta periuria, blasphemias, homicidia &c. esse intrinsecè mala, & vult omissiones obiectorum præceptorum præceptis affirmativis, puta omissionem colendi Deum, honorandi parentes &c. esse intrinsecè malas. Docet insuper præcepta positiva, tum divina, tum humana consistere in velleitatibus, quibus Legislator ex se vellet obiecta prohibita esse ita intrinsecè mala, ac si essent prohibita lege naturali; omissiones actionum præceptorum esse ita intrinsecè malas, ac si essent prohibita lege naturali: ex. gr. præceptum divinum prohibens Iudæis, ne comederent carnes porcinas, erat quædam velleitas, qua Deus volebat, ut comederent carnes porcinas esset intrinsecè malum, & contra temperantiam, proportionaliter, ac est intrinsecè malum comedere carnes humanas. Cum autem subditus teneatur se conformare Legislatori tanquam regulæ, eo ipso subditus obligatur ad non faciendas tales actiones, quia iam sunt redditæ malæ per illam velleitatem Legislatoris: præceptum, quo Deus præcepit Iudæis sanctificationem sabbati, fuit velleitas, qua Deus ex se voluit, ut non sanctificare sabbatum esset intrinsecè malum, & contra religionem.

10. Contra hanc sententiam est primò, quia est impossibile, ut comedere carnes porcinas, non sanctificare sabbatum &c. sit intrinsecè malum; ergo si præceptum non comedendi carnes porcinas &c. consisteret in velleitate, qua Deus volebat tales actiones, & omissiones esse intrinsecè malas, consisteret in velleitate, qua Deus voluisset aliquid impossibile: sed repugnat, ut Deus, cuius voluntas est rectissima, & omnipotens, habeat velleitates, per quas velit, & desideret impossibilia, puta ut essentia rerum aliter se habeant, quam de facto necessario se habent, puta ut homo sit equus; ergo.

11. Secundo contra est, quia Princeps præcipiens subditis ne ferant arma noctu ex. gr. posset dicere: ego volo, ut essentia rerum ita se habeant, ut de facto se habent, adeoque ut deferre arma noctu non sit intrinsecè malum, & tamen volo talem delationem prohibere, ac de facto prohibeo; ergo prohibitio non consistit in illa velleitate, qua Legislator velit, ut obiectum prohibitum sit intrinsecè malum.

12. P. Esparza loco citato docet, præcepta positiva obligantia sub mortali consistere in voluntate, qua Legislator, Deo approbante, vult, ut si quis fecerit aliquas actiones, vel omissiones, excludatur in perpetuum à beatitudine: præcepta obligantia sub veniali consistere in voluntate, qua Legislator, Deo approbante, vult, ut si quis fecerit aliquas actiones, vel omissiones, differatur ei beatitudo.

13. Sed contra: nam Deus præcipiens Iudæis sub mortali, ne comederent carnes porcinas, procul dubio non voluit, ut si illas comederent utcumque, etiam ignorantes præceptum, excluderentur à beatitudine; ergo solum voluit, ut si comederent scientes præceptum, excluderentur à beatitudine: sed præceptum, quo Deus vult, ut si quis comedat cum scientia prohibitionis, excludatur à beatitudine, est præceptum naturale, cum proh beat aliquid intrinsecè malum, si quidem comedere carnes porcinas cum scientia prohibitionis est intrinsecè malum; ergo præceptum illud sic explicatum est naturale, & prohibet actionem, vel omissionem intrinsecè malam, ac proinde non sufficienter explicatur præceptum non naturale, sed purè positivum.

14. Cardinalis Pallavicinus loco citato docet præceptum, quo Deus prohibuit Iudæis ex. gr. ne comederent carnes porcinas, fuisse actum divinæ voluntatis Iudæis intimatum, quo dicebat: nolo concurrere ad ullum actum liberum, quo velitis comedere carnes porcinas, qui non sit intrinsecè malus.

15. Sed contra: nam Deus non habuit voluntatem, qua nollet concurrere ad actus liberos, quibus Iudæi ignorantes præceptum vellet comedere carnes porcinas, qui actus non esset intrinsecè malus; ergo solum noluit concurrere ad actus liberos, quibus advertentes præceptum non comedendi, vellet comedere carnes porcinas, qui actus non esset intrinsecè mali; sed præceptum, quo Deus dicat: nolo concurrere ad actum liberum, quo quis advertens præceptum non comedendi carnes porcinas, velit illas comedere, quin talis actus sit intrinsecè malus, est præceptum naturale, & necessarium; ergo non explicatur, in qua voluntate consistat præceptum purè positivum, & liberum.

16. Reiectis his opinionibus, dicendum tertio: præceptum consistit in actu, quem experimur, & exprimimus per verba modi imperativi, dicentes, fac hoc, nec facias hoc. Talis autem actus est elicited ab intellectu, sed imperatus à voluntate: & proportionaliter concessio, permissio, consilium, petitio, acceptatio &c. sunt actus elicited ab intellectu, sed imperati à voluntate.

17. Explicatur. Cum dicimus Petrus est, vel Petrus non est, obiectum affirmatum, aut negatum est Petrus, ly autem est significat affirmationem intellectualem, seu modum tendendi affirmativum: ly non est significat negationem intellectualem, seu modum tenendi negativum. Et quia idem obiectum potest affirmari, vel

negari, idē obiectum potest terminare modum tendendi affirmatiuum, vel negatiuum, quos modos tendendi experimur. Proportionaliter cum dicimus imperatiuū: *comede carnes porcinas*: ne comedas carnes porcinas, obiectum præceptum, vel prohibitum est comessio carniū porcinarum, ly comede, vel non comede significat modum tendendi præceptiuium, vel prohibitiuium talis comessionis, quos modos tendendi experimur.

18. Iam verba modi grammaticaliter imperatiui possumus proferre in sensu non imperatiui, sed purē petitiui, vel deprecatiui: vt cum dicimus Deo, non imperando, sed purē petendo: *Dimitte nobis debita nostra*; vel purē concessiui, aut permissiui, vt cum Deus Genesios 2. Adā dixi, *De omni ligno paradisi comede*; vel in sensu purē suasiui, aut consiliatiui, vt cum Christus Matth. 13. dixit: *vade, vende omnia, quæ habes, & da pauperibus, & veni sequere me*: vel in sensu acceptatiui, vt cum Lucæ 1. Beata Virgo acceptans maternitatem oblatam illi ab Angelo, dixit: *Fiat mihi secundum verbum tuum*: & tunc significant modos illos tendendi, quos experimur, quorum obiectum est res petita, concessa, permissa, suasa, acceptata, &c. proportionaliter, ac obiectum affirmationis, & negationis est id, quod affirmatur, aut negatur.

19. Præmissa hac explicatione, probatur prima pars conclusionis, quod nimirum præceptum, concessio, permissio, consilium, petitiui, acceptatio &c. sint actus elicitī non à voluntate, sed ab intellectu. Nam omnis interna locutio, qua alloquimur nos ipsos, vel alios, est actus elicitus ab intellectu, non autem à voluntate; sed actus, quibus in sensu imperatiui, deprecatiui &c. dicimus *fac hoc*, *ne facias hoc*, sunt quædam internæ locutiones, quibus alloquimur nos ipsos, vel alios; ergo &c. Confirmatur: nam actus, quo tendimus in obiectum, illud dicendo, non autem volendo, est actus elicitus intellectus, non autem voluntatis; siquidem *dicere* spectat ad intellectum; sed actus, quibus dicimus, *fac hoc*, *ne facias hoc* &c. tendunt in obiectum, dicendo, alteri, vt faciat, vel non faciat, non autem volendo, vt faciat, vel non faciat, vt dictum est numero 6. ergo &c.

2. Probatur secundo auctoritate: nam Aristoteles 1. Periherm. cap. 4. diuidit orationem in enunciativam, quam tribuit philosopho, & optatiuam, quam tribuit Rhetori, aut poetæ. S. autem Thomas in commentario eius loci, orationes optatiuas subdividit in deprecatiivas, vocatiivas, interrogatiivas, & imperatiivas; sed orationes enunciativæ internæ consistunt in actibus elicitis intellectus, non autem voluntatis; ergo etiam deprecatiivæ, interrogatiivæ, vocatiivæ, & imperatiivæ; vt de imperatiivis expressè docet S. Thomas 1. 2. quæst. 17. art. 1. asserens imperium esse actum intellectus, non autem voluntatis.

21. Dices: vocare nihil aliud est, quam per voces significare desiderium attentionis: interrogare nihil aliud est, quam significare desiderium responsionis: petere, & deprecari nihil aliud est, quam significare desiderium alius cuius, quod & detur, habebimus loco beneficii: sed desiderium est actus elicitus voluntatis, non autem intellectus; ergo &c.

22. Respondeo, nego maiorem, & positiuè ostendo, quod aliud est per locutionem externam, vel internam significare se habere desiderium alterius rei, aliud est illam rem petere. Potest enim aliquis alteri dicere: *ego quidem desidero, vt tu facias hoc*, sed non audeo id à te petere: sed hic significabit se illud desiderare, & tamen non petere: ergo aliud est significare se desiderare aliquid, aliud est illud petere. Similiter potest aliquis dicere: *ego desidero, vt tu manifestes mihi hoc secretum*, sed non audeo te de illo interrogare; ergo aliud est significare desiderium sciendi aliquid ab alio, aliud est interrogare. Confirmatur, nam possumus Deo dicere: *tu scis, quod ego hoc desidero*, & tamen illud nō petere.

23. Probatur iam secunda pars conclusionis, quod nimirum præceptum, consilium &c. sunt actus imperatiui à voluntate. Nam nemo aliquid præcipit, suadet, petit, interrogat &c. nisi volens præcipere, suadere &c.; ergo actus præcipiendi &c. semper imperantur à voluntate, & intellectus, dum voluntas tales actus imperat, statim illos facit; ideoque voluntas quoad tales actus imperat intellectui imperio despotico, sicut imperat manui, vel pedi motum.

24. Inferitur primo, in quo sensu, dum facimus ea, quæ Deus præcipit, vel consulit, dicamus, facere Dei voluntatem iuxta illud 2. Machabæorum cap. 1. *Dei vobis Deus, vt faciatis eius voluntatem*. Dicendum, quod dicimus facere voluntatem Dei, non quia præceptum, vel consilium sit actus elicitus voluntatis, sed quia est actus imperatus à voluntate, ac proinde dum facimus quæ Deus præcipit, aut consulit, facimus ea, ad quæ Deus per præcepta vult nos obligare, per consilia vult nos impellere. Simili modo explicandi sunt Augustinus lib. 4. de Cinit. Dei dicens: *arbitria Principum antiquitus pro legibus fuisse*: Vlpianus lege 1. digestis de constitutionibus dicens: *quod principi placuit, legis habet vigorem*, & auctor Rhetoricæ ad Alexandrum, quæ tribuitur Aristoteli, dicens: *lex est communis civitatis consensus, qui scriptis præceperit quomodo, unumquodque agendum sit*. Non enim significatur, legem esse ipsum actum arbitrandi, ipsum actum, quo principi placuit legem ferre, ipsum consensum civitatis de lege ferenda, sed solum significatur legem consistere in præceptis, communibus, & perpetuis, quæ Principes arbitrantur esse faciendæ, quæ placuit ferre, & quæ communi consensu civitas tulerit.

25. Inferitur secundo, quo pacto leges, & præcepta spectent ad diuersas virtutes. Dicendum, quod

dum vniuersumque præceptum spectare ad illam virtutem, ad cuius finem, & honestatem à Legislatore, vel superiore imponitur: ex.gr. quia præceptum audiendi sacrum die festo imponitur ad promouendum cultum Dei, qui est finis Religionis, præceptum de audiendo sacro spectat ad Religionem, & qui non audit sacrum die festo, peccat contra Religionem. Quia præceptum ieiunii quadragesimalis imponitur ad promouendum finem temperantiæ, spectat ad temperantiam. Quia verò finis formaliter intenditur, non per actum intellectus, sed voluntatis, ideo non intenditur formaliter per ipsum præceptum, quod est actus intellectus, sed per actum voluntatis, quo imperatur præceptum.

26. Inferitur tertio, quod quia in creaturis actus intellectus distinguitur realiter ab actu voluntatis, in Deo distinguitur solum ratione, vt dictum est in quæst. 47. ideo in creaturis præceptum, consilium &c. distinguuntur realiter à voluntate præcipiendi, consulendi &c. in Deo distinguuntur solum ratione.

27. Inferitur quarto, quodnam sit præceptum graue, seu obligans sub mortali, quod sit præceptum leue, seu obligans solum sub veniali. Dicendum præceptum obligans sub mortali esse, quo Legislator dicit: *fac hoc; vel ne facias hoc; ne priueris in perpetuum ultimo fine, nisi excuseris propter ignorantiam, vel inaduertentiam huius præcepti*: præceptum obligans solum sub veniali dicit: *fac hoc; vel ne facias hoc; ne incurras in dilationem ultimi finis, nisi excuseris ignorantia, vel inaduertentia*. Præcepta igitur sunt actus intellectus, per quos Legislator ita tendit in rem præceptam, vel prohibitam, illam præcipiendo, vel prohibendo, vt tendat etiam in priuationem perpetuam, vel dilationem ultimi finis, illam comminando. Sicut autem intellectus habet modum tendendi præceptiuum, quem experimur, ita habet modum tendendi comminatum, quem pariter experimur, & exprimimus per verba: *ne incurras hoc malum; sub pena incurrendi hoc malum*.

28. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem; lex debet esse actus elicitus potentie, quæ est domina, & princeps, nego: debet esse actus imperatus, concedo. Lex est actus vtriusque potentie: siquidem ita est actus elicitus ab intellectu, vt sit actus essentialiter imperatus à voluntate, ideoque aliquando dicitur actus intellectus, aliquando actus voluntatis.

29. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem: actus dicens, *fac hoc; ne facias hoc*, habet pro motiuo intrinseco bonitatem; aut malitiam sub ratione formali appetibilis, aut fugibilis, nego: sub ratione formali imperabilis, aut prohibibilis, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Bonum, & malum; verum, & falsum sunt obiectum motiuum, tum intellectus, tum voluntatis, sed sub diuersa ratione formali. Verum enim sub ratione formali veri est obiectum

intellectus, sub ratione formali boni est obiectum voluntatis. Bonum sub ratione formali boni est obiectum voluntatis, sub ratione formali veri est obiectum intellectus. Et quia omne bonum, est quoddam verum, & omne verum est quoddam bonum, ideo omne verum, & omne bonum sub diuersis rationibus potest esse obiectum formale, tum intellectus, tum voluntatis. Si autem quæretur, quid sit, quod obiectum moueat sub ratione veri, vel sub ratione boni, dicendum, quod obiectum per hoc, quod moueat ad affirmandum, vel negandum dicitur mouere sub ratione veri, aut falsi, quia mouet per affirmabilitatem, vel negabilitatem; in quibus consistit ratio formalis veri, aut falsi; per hoc autem, quod obiectum moueat ad volendum, vel nolendum, dicitur mouere sub ratione boni, vel mali, quia mouet per appetibilitatem, vel fugibilitatem, in quibus consistit ratio formalis boni, aut mali. In casu nostro dum dicimus: *fac hoc; ne facias hoc*, mouemur ad præcipiendum à bonitate actionis præceptæ, non secundum rationem formalem boni, quæ ratio est appetibilitas, sed secundum præceptibilitatem, quæ est ratio motiua ad imperandum, non ad appetendum: & dum dicimus: *ne facias hoc*, mouemur ad prohibendum à malitia actionis prohibite, non secundum rationem formalem mali, seu fugibilis, sed secundum rationem formalem prohibibilis, quæ est ratio mouens ad prohibendum. Addo, quod intellectus ad dicendum, *fac hoc; ne facias hoc*, mouetur extrinsecè ratione actus imperantis à bonitate, & malitia actionis præceptæ, & prohibite; siquidem actus voluntatis, quo volumus præcipere, vel prohibere, habet pro motiuo ipsam bonitatem actionis præceptæ, vel prohibite. Hinc sequitur præceptum, quo dicatur: *comede carnes porcinas*, & prohibitionem, qua dicatur: *ne comedas carnes porcinas*, differre ex obiecto, & ratione formali. Nam actus dicens, *comede*, mouetur à bonitate comestionis sub ratione formali præceptibilis, hoc est per præceptibilitatem: actus dicens, *ne comedas*, mouetur à malitia comestionis sub ratione formali prohibibilis, hoc est per prohibibilitatem, proportionaliter ac actus, quo quis dicit: *volo comedere*, differt ex obiecto, & ratione formali ab actu, quo dicit: *nolo comedere*, quia primus mouetur à bonitate comestionis sub ratione formali appetibilis, & volibilis; secundus mouetur à malitia comestionis sub ratione formali fugibilis, & nolibilis.

30. Ad 3. nego maiorem. Nam ipsi grammatici præter modos indicatiuos, qui explicantur per *est*, *non est*, ponunt modos imperatiuos, concessiuos &c. qui non possunt explicari per *est*, *non est*. Confirmatur: nam intellectus idem obiectum potest cognoscere in recto, vel in obliquo, & in varijs casibus obliquis: potest etiam cognoscere obiectum vt purā conditionem, vt cum dicit, *si plueret &c.* sed tunc obiectum cognoscimus diuersis modis tendendi, qui nō possunt explicari per *est*, *non est*; ergo &c.

31. Ad 4. nego minorem, ac dico præceptum, concessionem &c. sub ratione præcepti, concessionis &c. esse simplices apprehensiones. Ratio est, quia omnis oratio, & locutio interna, in qua non est verum, neque falsum, iuxta doctrinam Aristotelis, & communem, est simplex apprehensio: sed ex eodem Aristotele 1. Perih. cap. 4. verum, ac falsum datur in solis orationibus, & locutionibus enunciatiuis, non autem in optatiuis, imperatiuis &c. ergo internæ locutiones optatiuæ, imperatiuæ, concessiuæ &c. reducuntur ad simplices apprehensiones. Dixi præceptum sub ratione præcepti esse simplicem apprehensionem, quia si præceptum, quo dicitur *fac hoc*, habet etiam identificatam affirmationem, vel negationem alicuius obiecti, sub ratione affirmationis, ac negationis est iudicium, non autem simplex apprehensio: proportionaliter, ac affirmatio, qua dico *Filius Petri est mortuus*, licet in quantum affirmat filium Petri esse mortuum, sit iudicium, tamen in quantum cognoscit in obliquo Petrum, illum neque affirmando, neque negando, est simplex apprehensio.

QVÆSTIO LXI.

Virum Deus amet se ipsum, & omnes creaturas, non solum existentes, sed etiam possibiles, & meliora magis amet?

S. Th. q. 20. art. 1. 2. 3. & 4.

1. **P**rimò videtur in Deo non dari amor propriè, sed solum metaphoricè. Amor enim est passio; sed passionem, puta ira, tristitia &c. non dantur propriè in Deo, sed solum metaphoricè; ergo.

2. Secundò videtur Deus amare solum se ipsum, non autem creaturas. Vt enim docet Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus, amor, quo quis amat alterum à se, amantem ponit extra se; sed est indignum Deo, vt se ponat extra se; ergo.

3. Tertiò videtur Deus non amare omnia existentia. Vt enim dicitur Psal. 5. *Odisti omnes, qui operantur iniquitatem*; sed Deus non potest eosdem simul amare, & odio habere; ergo.

4. Quartò videtur Deus non amare possibilia. Amare enim est velle aliquod bonum; sed possibilibus Deus non vult aliquod bonum; ergo &c.

5. Quintò videtur Deus meliora non magis amare. Potest enim æqualia inæqualiter amare; ergo potest etiam meliora non magis amare. Probatur antecedens: nam beati, qui habent æqualem gratiam, & gloriam, sunt æquales, & tamen vnus potest magis diligere à Deo, quam alius; nam si vni dederit hæc auxilia efficacia, paratus dare alia auxilia efficacia, si vidisset hæc fore inefficacia, alteri autem dederit hæc auxilia efficacia, paratus non dare

alia, si vidisset hæc fore efficacia, illum magis amasset, quam hunc, & quamuis dedisset illis æquale bonum, dedisset inæquali amore.

6. Respondeo, quod quia cum S. Thomæ quæst. 19. egimus de voluntate Dei, sequitur, vt cum eodem quæst. 20. agamus de præcipuo actu voluntatis, qui est amor.

7. Dicendum igitur primo: Deus amat se ipsum necessariò, & efficaciter amore infinito, tum ex parte amoris, tum ex parte boni voliti.

8. Probat: nam amare est velle bonum, amare autem efficaciter est velle bonum voluntate, quæ sit efficax ratio, vt amatum habeat bonum volitum; sed vt dictum est quæst. 49. Deus necessariò vult sibi existentiam, & omne bonum voluntate, quæ cum sit idem, cum diuina essentia, est adæquata ratio, vt Deus habeat existentiam, & omne bonum; ergo &c. Rursus amare amore infinito ex parte amoris, est amare amore, qui sit infinitè perfectus in genere amoris: amare infinitè ex parte boni voliti, est amare amore, qui infinita efficacia velit amato infinitum bonum; sed amor, quo Deus amat seipsum, est infinitè perfectus in genere amoris, ac Deo vult infinitum bonum infinita efficacia; ergo &c.

9. Dicendum secundò: amor, quo Deus efficaciter vult sibi omne bonum, non est amor desiderij, sed est simul amor strictus, & perfectissimum gaudium, quo gaudet de hoc ipso, quod habeat omne, & infinitum bonum.

10. Probat: nam amor desiderij est, quo amans tendit in bonum ex cognitione, qua cognoscit amatum carere tali bono: gaudium est, quo amans tendit in bonum ex cognitione, qua cognoscit amatum habere tale bonum: amor strictus est, quo amans vult amato bonum absolute, neque supponendo, quod illud habeat, neque supponendo, quod careat bono volito; sed amor, quo Deus vult sibi omne bonum, est idem cum Deo, adeoque neque supponit Deum habere omne bonum, cum non supponat seipsum, neque supponit Deum carere omni bono, cum non supponat carentiam sui ipsius; ergo est amor strictus, ac non est desiderium; sed est ex cognitione, qua Deus cognoscit se habere omne bonum, siquidem est ex diuina essentia, quæ est idem tum tali cognitione; ergo est simul perfectissimum gaudium, quo Deus gaudet de hoc, quod habet omne bonum.

11. Dicendum tertiò: Deus creaturas existentes amat liberè, & efficaciter amore infinito ex parte amoris, sed finito ex parte boni voliti, ideoque amat omnia existentia æqualiter ex parte amoris, inæqualiter ex parte boni voliti, ita vt meliora magis amet, & vnumquodq; tantum amet, quantum est bonum, quod habet.

12. Conclusio est S. Thomæ hic quæst. 20. art. 2. 3. & 4. Probat: nam amare est velle bonum; sed existere est bonum, & Deus omnibus creaturis existentibus liberè, & efficaciter vult existentiam; ergo Deus liberè, & efficaciter

acriter amat omnes creaturas existentes; sed amor, quo Deus creaturis vult existentiam, est idem cum essentia diuina, & est infinitè perfectus in genere amoris; ergo Deus omnes creaturas existentes amat amore infinito ex parte amoris, & æquali, immo penitus eodem; sed Deus creaturis vult bonum inæquale, quibusdam maius, quibusdam minus, & melioribus vult hoc ipsum, vt sint meliores; ergo Deus amat creaturas inæqualiter ex parte boni voliti, & vnamquamque tantum amat, quantum est bonum, quod illi vult.

13. Dicendum quartò: Deus etiam creaturas possibiles amat aliquo amore. Probatur: nam Deus creaturis possibilibus vult possibilitatem, & complacet de hoc, quod sint possibiles; sed possibilitas est aliquod bonum rei possibilis; ergo. Probatur minor: ex Aristotele enim 1. Rhetor. cap. 6. *Bonum est, quod omnia appetunt, vel appetere si haberent intellectum*; sed possibilia, si haberent intellectum, appetere suam possibilitatem, & de illa gauderent; ergo &c. Adde, quod Deus possibilibus potest velle aliqua bona sub conditione, quod habuisset hanc, vel illam scientiam mediam: putat potest habere decretum liberum aliquos creandi, & beatificandi, sub conditione, quod per scientiam mediam vidisset illos consensuros his auxilijs; sed velle alicui bonum sub aliqua conditione est illum amare aliquo amore conditionato; ergo Deus possibilia potest amare aliquo amore conditionato.

14. Ad 1. distinguo maiorem: amor appetitus sensitui est passio, concedo: amor, & gaudium appetitus intellectui, hoc est voluntatis, est passio, nego: concedo maiorem; & nego consequentiam. Amor appetitus intellectui, seu voluntatis non est passio, sed est actus dicens perfectionem simpliciter simplicem, & abstrahens ab omni imperfectione, ideoque debet conuenire Deo. Desiderium, & tristitia, & alia huiusmodi, etiam in quantum sunt appetitus intellectui, dicunt imperfectionem, ideoque non conueniunt Deo.

15. Ad 2. distinguo maiorem: amor, quo quis amat alterum à se, ponit amantem extra se, in quantum facit, vt amans sicut vult bonum sibi, sic velit bonum amato, concedo; in alio sensu, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Non est indignum, sed est conuenientissimum summo bono, vt sicut vult sibi bonum, ita velit etiam, & det bonum alteri, & sic quodammodo se effundat extra se; ergo non est indignum Deo, vt amet etiam creaturas.

16. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem: Deus non potest eosdem amare, & odio habere in ordine ad diuersa, nego: in ordine ad eadem, transeat; & nego consequentiam. Deus peccatores odio habet in quantum abominatur illos propter malum culpæ, & vult illis malum pænæ: eosdem etiam aliquo diligit, in quantum vult illis bonum

existentiæ, & bonum naturæ, ac de tali bono complacet. Adde, quod si ipsum peccatum identificatur cum aliquo bono, Deus ita odit simpliciter peccatum, vt in eo amet secundum quid bonum, cum quo identificatur. Vnum quodque enim in quantum habet aliquid boni, aliquo diligitur à Deo.

17. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod quia Deus etiam possibilibus vult bonum possibilitatis, etiam possibilia aliquo diligit.

18. Ad 5. distinguo antecedens: potest Deus æqualia inæqualiter amare simpliciter, & absolute, nego: potest inæqualiter amare, secundum quid, & conditionatè, concedo; & distinguo eodem pacto consequens. Amare simpliciter, & absolute est velle alicui bonum simpliciter, & absolute; sed Deus æqualibus vult conferre simpliciter, & absolute bonum æquale; melioribus vult simpliciter, & absolute conferre bonum maius; ergo æqualia simpliciter, & absolute æqualiter amat, meliora simpliciter, & absolute magis amat. Velle alicui bonum, non absolute, sed solum conditionatè conferendum, est illud amare solum secundum quid, & conditionatè; ergo ex eo, quod Deus ex duobus æqualibus possit velle vni conferre aliquod bonum sub aliqua conditione, sub qua non velit conferre alteri, sequitur solum, quod vnum secundum quid, & conditionatè magis amet, quam alterum, non autem quod magis amet simpliciter, & absolute.

QVÆSTIO LXII.

Vtrum Deus creaturas rationales possit amare, ac de facto amet amore amicitie?

1. Videtur non posse: primò ex Aristotele 8. Ethicorum cap. 2. ad amicitiam requiritur, vt sit *mutuus amor, non latens*: sed homines in hac vita ignorant, vtrum à Deo amentur: *nescit enim homo, vtrum amore, an odio dignus sit, vt dicitur Ecclesiastici 9.* ergo.

2. Secundò ex eodem Aristotele primo Ethicorum cap. 5. *amicus est, qui que bona amico fore putat, ea propter ipsum agit amicis*; sed homines non possunt facere Deo vllum bonum, Deus autem licet faciat homini multa bona, tamen illa facit, non propter homines, sed propter ipsum Deum; siquidem, vt dicitur Prouerb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Deus*; ergo &c.

3. Tertiò ex Aristotele 8. Ethicorum cap. 5. amicitia ordinatur ad hoc, vt amici inuicem conuiuant, & conuersentur: sed homines non possunt cum Deo, & Angelis conuiuere, & conuersari, vt Daniel. 2. Sapientes Chaldeorum dixerunt Nabuchodonosor regi; ergo.

4. Quartò ex Aristotele 9. Ethicorum cap. 11. domini ad seruum vt seruum dari non potest amicitia; sed homo, & omnis creatura essentialiter est serua Dei; ergo &c.

5. Quin-

5. Quintò ex Aristotele 7. *Moralium ad Eudemum*, cap. 5. ad amicitiam perfectam requiritur, ut amici sint æquales, vel non valde inæquales; sed Deus, & creatura habent infinitam inæqualitatem; ergo. Ideò idem Aristoteles 2. *magnorum moralium*, cap. 12. docet dari non posse amicitiam inter Deum, & hominem.

6. Sextò ex Aristotele 8. *Ethicorum* cap. 13. & 14. ad amicitiam requiritur, ut amici præstent sibi inuicem æqualia, vel proportionalia; sed homines non possunt Deo dare æqualia, neque proportionalia *ijs*, quæ accipiunt; ergo &c.

7. Septimò ex Aristotele 8. *Ethicorum*, cap. 6. in amicitia perfecta non possunt esse multi amici; sed Deus esset amicus omnibus iustis, qui sunt plurimi; ergo &c.

8. Octauò ad amicitiam perfectam requiritur, ut amicus, si potest impedire, nè amicus peccando incidat in æternam miseriam; impediat; sed Deus solos iustos prædestinatos impedit, ne peccando incidant in æternam miseriam; ergo videtur Deus esse amicus non omnibus iustis, sed solis prædestinatis.

9. Respondeo, quod amicitia ex doctrina Aristotelis 8. *Ethicorum*, cap. 2. definiri potest: *Mutua benevolentia non latens, qua aliqui bona sibi volunt, & conferunt ad inuicem, gratia alterius, & volunt inuicem conuiuere, & mutuo delectari de bonis alterius.*

10. Quatuor igitur ad veram amicitiam requiruntur conditiones. Prima est, ut amicus ametur, tamquam finis *cui*, & propter ipsam amicum, adeoque amore benevolentiae, & non solum amore concupiscentiae, hoc est propter nostram delectationem, vel utilitatem, eo pacto, quo amatur equus, panis, vinum &c. quia sunt nobis vtilia, & iucunda. Secunda conditio est, ut amor sit mutuo notus. Ideò qui se mutuo diligunt, sed hoc ignorant, sunt quidem mutuo beneuoli, & ad amicitiam dispositi, sed adhuc non sunt amici. Tertia est, ut amici se mutuo ament amore non purè speculatiuo, sed practico, & actiuo, ita ut velint efficaciter sibi mutuo conferre bona, saltem illa, quibus non collatis, potest rationabiliter dissolui amicitia. Quarta est, ut amici velint inuicem conuiuere, & mutuo delectari de bonis alterius. Vt enim docet Aristoteles 8. *Ethicorum*, cap. 5. actus conuiuendi est præcipuus inter actus amicitiae, & est finis amicitiae, & ideò qui se mutuo diligunt, sed nolunt conuiuere, & conuersari, sunt potius beneuoli, quam amici, & qui propter ætatem, vel nimiam quamdam seueritatem sunt parum iucundi in conuictu, sunt parum apti ad amicitiam, ut loco citato Aristoteles docet.

11. Hoc posito, dicendum primò: inter Deum, & creaturam naturaliter dari non potest vera, & propria amicitia. Probatur: nam amicitia ordinatur ad hoc, ut amici inuicem conuiuant, & conuersentur, ideoque qui naturaliter non possunt inuicem conuiuere, &

conuersari, naturaliter non possunt esse amici; sed Deus, & creatura naturaliter non possunt inuicem conuiuere, & conuersari; ergo &c. Probatur minor: ad conuiuendum enim requiritur, ut amici possint se mutuo videre, & intuitiue percipere; sed nullus intellectus creatus potest naturaliter videre Deum, illumque intuitiue percipere, ut dictum est quæst. 25. ergo.

12. Dicendum secundò: inter Deum, & hominem, aliasque creaturas intellectuales, potest supernaturaliter dari amicitia.

13. Probatur primò: nam Psalmo 138. dicitur: *Nimis honorati sunt amici tui Deus; Sapientiae 7. Participes facti sunt amicitia Dei.* Lucae 13. *Vos amici mei estis:* Ioan. 15. *Vos autem dixi amicos.* Confirmatur: nam possumus esse filij adoptiui Dei, ideoque Ioan. 1. dicitur: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri:* sed inter patrem, & filium adoptiuum dari potest, & debet vera amicitia; ergo &c.

14. Probatur secundo: Deus enim, & homo possunt supernaturaliter se mutuo diligere amore habente quatuor conditiones explicatas in definitione amicitiae; ergo &c. Probatur antecedens, discurrendo per singulas conditiones.

15. Prima conditio est, ut amicus velit amico bona propter ipsum amicum, & non solum propter commodum, & utilitatem amantis; sed Deus vult conferre homini bona gratiae, & gloriae, ut bene sit ipsi homini, non autem propter commodum, vel utilitatem Dei, siquidem Deo ex bonis nostris non prouenit vlla utilitas, & vllum commodum: proportionaliter homines iusti volunt Deo dare bona extrinseca honoris, gloriae, laudis, impletionis præceptorum, ut per hæc Deus glorificetur, adeoque amant Deum, ut finem *cui* gloriae; ergo.

16. Dices: Deus dat homini bona supernaturalia propter semetipsum, & propter suam gloriam extrinsecam; ergo habet se ipsum ut vltimum finem *cui* totius gloriae: sed repugnat amicitiae, ut amicus habeat se ipsum, ut vltimum finem *cui*; ergo &c.

17. Respondeo, distinguendo antecedens assumptum: repugnat amicitiae, ut amicus habeat se ipsum, ut vltimum finem *cui* totius gloriae, quam ponat in hoc, ut bene sit amico, habendo amicum pro fine *cui* totius utilitatis, & commodi, nego: non habendo amicum, pro fine *cui* utilitatis, concedo: & nego consequentiam. Ad amicitiam requiritur, & sufficit, ut amicus velit amico bona, ut bene sit amico, habendo amicum ut finem *cui* commodi, & utilitatis. Posito tamen hoc, non imminuit, sed auctum actum amicitiae, quod amicus ex excessu bonitatis, & amoris ponat suam gloriam in hoc, ut bene sit amico, & benefaciat amico, ad hoc, ut benefactor glorificetur ex eo, quod bene sit amico: sed Deus vult nobis bona supernaturalia, ut bene sit nobis, sine vilo Dei commodo, vel utilitate, &

ex

ex excessu bonitatis, & amoris constituit suam gloriam in hoc, quod bene sit nobis; ergo &c.

18. Secunda conditio est, ut amor sit mutuo notus; sed Deo notus est amor actualis, & habitualis, quo diligitur à iustis: iustis autem per fidem notum est, quod si amant Deum, redamantur à Deo: nam Prouerb.8. Deus dicit: *Ego diligentes me diligo*; ergo &c.

19. Non obstat, quod iusti in hac vita non sciunt certo, utrum ament Deum, adeoque utrum absolute redamantur à Deo. Ad amicitiam enim naturalem non requiritur, ut amicus sit certus de hoc, quod redametur ab amico, sed sufficit, ut valde probabiliter id conijciat ex signis, & effectibus; ergo à fortiori ad amicitiam cum Deo sufficit, ut simus certi, quod si amamus Deum, redamamur à Deo, & ut ex signis probabiliter possimus conijcere nos amare Deum. Addo, quod amicitia cum Deo ultimo perficitur in patria, ubi beati euidentissimè vident se amare Deum, & à Deo redamari.

20. Tertia conditio est, ut amici se mutuo ament amore practico, quo efficaciter velint, & faciant sibi mutuo bona: sed Deus amat homines amore practico, quo illis confert bona supernaturalia gratiæ: homo amat Deum amore practico, quò vult efficaciter Deo dare bona extrinseca honoris, gloriæ, laudis, obseruantia præceptorum, & omnia, quæ si non faciat, Deus rescindit amicitiam; ergo &c.

21. Quarta conditio demum est, ut amici velint simul conuiuere, & conuersari; sed Deus ita amat iustos, ut si perseverauerint in amicitia, velit illis in æternum conuiuere, & conuersari in supernaturali beatitudine: iusti etiam ita amant Deum, ut velint in æternum conuiuere Deo, videntes Deum facie ad faciem, & in æternum amantes Deum; ergo &c.

22. Ad 1. 2. & 3. patet ex dictis.

23. Ad quartum ex Aristotele loco citato, dominus si vtatur seruo, ut seruo, referens illum præcisè ad vtilitatem domini, non potest erga seruum exercere amicitiam; at si vtatur seruo, ut homine capaci felicitatis, & conuiuius cum domino, & velit seruo gratia ipsius serui, ut sit felix, & ut feliciter conuiuat domino, potest esse amicus seruo. Et quidem, si bonum sit seruo manere seruum, dominus ex amicitia potest velle, ut seruus permaneat seruus; ergo si Deus velit hominem esse felicem, & Deo conuiuere, ut bonum sit homini, & velit hominem permanere seruum Deo, quia bonum est homini seruire Deo, siquidem *Deo seruire regnare est*, Deus exercet amicitiam erga hominem.

24. Ad 5. distinguo maiorem: ad amicitiam, quæ in amico præcellenti non supponat excessum quemdam amoris, requiritur, ut amici sint æquales, vel non valde inæquales, concedo: quæ supponat excessum amoris in amico præcellenti, nego. Æqualitas requiritur ad amicitiam proportionaliter, ac ad matrimonium. Sicut igitur ad matrimonium re-

quiritur, ut coniuges sint æquales, vel penè æquales, nisi in coniuge præcellenti detur excessus amoris, ex quo velit se dimittere ad contrahendum matrimonium cum valde inferiori: si autem in præcellenti detur excessus amoris, Imperator totius mundi posset contrahere matrimonium cum rustica, & cum illa seruare omnes leges perfecti matrimonij: sic potest Imperator totius mundi ex excessu amoris contrahere amicitiam cum rustico, & cum eo seruare leges amicitia. In casu nostro Deus ex quodam inexplicabili excessu amoris infiniti contrahere vult amicitiam cum creatura, & cum illa seruare leges amicitia. Aristoteles negans dari posse amicitiam inter Deum, & hominem, vel solum negat dari posse naturaliter, vel si negat dari posse simpliciter, & absolute, errauit, quia lumine naturæ non potuit intelligere Deum esse ita bonum, ut ex excessu amoris possit contrahere amicitiam cum creatura.

25. Ad 6. distinguo maiorem: ad amicitiam requiritur, ut amici præstent sibi æqualia, vel proportionalia, & hæc proportio consistit in eo, ut vterque præstet alteri, quæ rationaliter exigit, concedo: & non sufficit hæc proportio, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad amicitiam sufficit, ut amici præstent sibi mutuo proportionalia proportionem consistente in hoc, ut vterque præstet alteri quæ ille rationaliter exigit: sed Deus ita præstat homini bona supernaturalia, per quæ sanctificatur, & beatificatur, ut exigit ab homine sibi rependi perpetuum amorem, laudem, gratiarum actionem, obedientiam &c. hæc autem homo potest Deo præstare; ergo &c.

26. Ad 7. distinguo maiorem: in amicitia non possunt esse multi amici, cum multitudo amicorum iunxit amorem, & impedit actus amicitia, concedo: cum non impedit, nego. Deus cum habeat capacitatem infinitam potest multos amicos perfectè diligere, non minus, quam vnum tantum, & potest omnibus in vita æterna conuiuere exercendo cum illis actus amicitia; ergo potest esse amicus omnibus iustis, etiam si essent infiniti.

27. Ad 8. distinguo maiorem: ad amicitiam perfectam, dum adhuc est dissolubilis ex culpa vnius amici, requiritur, ut amicus, si potest impedire, nè alter amicus peccando incidat in æternam miseriam, impediatur, si hæc obligatio auferat dissolubilitatem amicitia, nego: si non auferat, transeat. Deus cum iustis in vita præsentis contrahit amicitiam adhuc dissolubilem culpa ipsorum; sed si Deus teneatur impedire, nè iusti peccando dissoluant amicitiam, eo ipso amicitia cum iustis redderetur indissolubilis; ergo Deus ad hoc non tenetur: alioquin non posset Deus contrahere aliam amicitiam, quam omnino indissolubilem, qualem contrahit cum beatis, non autem dissolubilem, qualem regulariter contrahit cum viatoribus. Deus autem debet posse contrahere

Cc

trahere

trahere amicitiam, non solum indissolubilem, sed etiam solubilem ex culpa hominis, adeoque sine obligatione impediendi peccatum, per quod solvatur ex culpa hominis.

Q V Æ S T I O LXIII.

*Utrum in Deo dentur virtutes voluntatis,
ac præsertim Misericordia,
& Iustitia?*

S. Th. q. 21. a. 1. 2. 3. & 4.

1. **P**rimò videntur in Deo non dari propriè virtutes. Virtutes enim sunt habitus, qui sunt medij inter potentiam, & actum; sed Deo, cum sit actus purus, repugnat habitus; ergo &c.

2. Secundò videntur in Deo non dari virtutes morales, sed dari sola charitas, quæ est virtus theologia. Virtutes enim morales amant aliquam honestatem creatam, ut obiectum formale; sed Deus solam suam bonitatem increatam amat ut obiectum formale, ut dictum est quæst. 43. num. 4. ergo &c.

3. Respondeo, ac dico primò, quod ex virtutibus volutatis charitas, quæ est virtus theologia, propriissimè est in Deo, ac magis propriè conuenit Deo, quam virtutes morales.

4. Probatur: nam charitas est, quæ Deus amatur efficaciter propter suam bonitatem, tanquam propter adequatum obiectum formale, cætera verò amantur, vel odio habentur propter bonitatem diuinam; sed Deus ita seipsum efficaciter amat propter suam bonitatem, tanquam propter adequatum obiectum formale, ut cætera amet, vel odio habeat, velit, vel nolit, aut permittat, propter suam bonitatem; ergo &c. In hoc sensu ita rigoroso Deus non habet virtutes morales, quia licet velit facere actiones iustitiæ, liberalitatis &c. & amet honestatem creatam, quæ est obiectum formale virtutum moralium, tamen talem honestatem ut potè creatam non amat propter seipsam, tanquam propter obiectum formale, sed purè amat propter bonitatem diuinam, quæ est obiectum formale charitatis. Dicitur ergo Deus habere aliquas virtutes morales, quatenus perfectè amat honestatem propriam ipsarum, & ex eius amore optimè se habet ad exercendas actiones talium virtutum, & licet honestatem propriam ipsarum, ut potè creatam non habeat pro obiecto formali, tamen habet pro obiecto formali suam bonitatem, in quantum continet adequatè honestatem creatam virtutum moralium.

5. Dicendum secundò: virtutes morales, quæ ponunt modum passionibus, non sunt in Deo propriè, sed solum metaphoricè. Probatur: nam essentia talium virtutum consistit in hoc, ut ponant debitum modum passionibus; e. g. essentia temperantiæ consistit in hoc, ut ponat debitum modum concupiscentiæ volu-

ptatum spectantium ad gustum, & tactum: essentia fortitudinis consistit in hoc, ut ponat debitum modum timoribus, & audacijs; sed Deus est incapax passionum; ergo &c.

6. Dicendum tertio: virtutes morales, quæ versantur circa actiones, & quæ in suo conceptu formali non includunt imperfectionem, propriè conueniunt Deo: e. g. Deus propriè dicitur iustus, liberalis &c.

7. Probatur: nam propriè iustus est, qui dat unicuique quod illi debetur secundum proportionem suæ dignitatis, & prout postulat bonitas, & sapientia dantis, amans hanc ipsam honestatem propter se ipsam, vel propter obiectum formale, in quo adequatè contineatur; sed Deus dat omnibus creaturis quæ illis debentur secundum proportionem dignitatis: dat enim omnibus substantijs proprietates debitas, & conuenientes secundum suam naturam; dat etiam præmia, & poenas pro meritis, & amat honestatem sic dandi propter suam bonitatem, tanquam propter obiectum formale, quod continet adequatè omnem bonitatem creatam; ergo &c. Liberalis propriè est qui dat ita, ut intendat solam utilitatem accipientis; sed Deus ita dat, ut nullam dando intendat utilitatem propriam, sed purè intendat utilitatem creaturarum; ergo &c. Misericordia conuenit Deo, non quoad affectum, sed solum quoad effectum. Affectus enim misericordiæ est tristitia de miseria, vel de defectu alterius: effectus misericordiæ est auferre miseras, & defectus alterius; sed Deus est incapax tristitiæ, & per sua opera semper auferit defectus creaturarum; ergo. Obedientia, gratitudo &c. licet versentur circa actiones, tamen non conueniunt Deo, quia in suo conceptu formali includunt imperfectiones indignas Deo: e. g. obedientia est, quæ amat honestatem obediendi superiori, & ex amore talis honestatis superiori obedit; sed Deus non habet superiorem; ergo est incapax obedientiæ. Gratitudo est, quæ amat honestatem referendi gratiam pro beneficio accepto; sed Deus est incapax accipiendi beneficium: *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* ut dicitur ad Rom. 11. ergo in Deo non datur gratitudo. Videri potest S. Thomas 1. parte quæst. 21. & Ruiz de Voluntate Dei, quæst. 55.

8. Addo ex S. Thoma art. 4. quod in omnibus operibus Dei exercetur misericordia, & iustitia. Ratio est, quia iustitia est, per quam unicuique datur quod illi debetur secundum proportionem suæ dignitatis, & prout postulat bonitas, & sapientia dantis; sed Deus in omnibus suis operibus dat unicuique quod illi debetur secundum proportionem suæ dignitatis, prout postulat bonitas, & sapientia ipsius Dei, qui dat; ergo. Misericordia consistit in hoc, ut creatura liberetur ab aliqua miseria saltem latè sumpta, seu defectu; sed Deus per omnia sua opera creaturis dat aliquod bonum, easque liberat ab opposito defectu carentiæ talis boni; ergo &c. Addit S. Thomas in respon-

sione

sione ad primum, quod Deus etiam dum damnatos punit in inferno, exercet misericordiam, siquidem illos punit citra condignum. Videri possunt August. lib. 21. de Ciuit. cap. 24. & Ruiz de Voluntate Dei disput. vltima, sect. vltima.

9. Ad 1. distinguo maiorem: virtutes ex suo conceptu vniuersali abstrahente à diuinis, & creatis, sunt habitus, nego: virtutes creatæ, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Virtus voluntatis ex suo conceptu vniuersali est, per quam voluntas bene se habet ad amandam aliquam honestatem, & ad faciendas actiones conformes tali honestati; sed diuina voluntas per se ipsam, optimè se habet ad amandas omnes honestates, & ad exercendas omnes actiones honestas, ac Deum decentes; ergo diuina voluntas est omnis sua virtus. Voluntas creatæ conuerso, quia per se ipsam non optimè se habet ad amandas omnes honestates, indiget virtutibus distinctis, quæ sunt qualitates, & habitus superadditi.

10. Ad 2. distinguo maiorem: virtutes morales strictè sumptæ habent pro obiecto formalem honestatem creatam, concedo: virtutes morales latius sumptæ, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequentiam dictum est in Deo non dari virtutes morales in eo rigore, in quo datur charitas, quæ est virtus theologica, sed solum dari minus strictè, in quantum sunt per quas Deus bene se habet ad amandas honestates creatas propter obiectum formale, in quo continentur adæquatè, & ad exercendas actiones conformes tali honestati.

QVÆSTIO LXIV.

Virum Deus ex pacto, & promissione possit se ipsum obligare creaturis non solum obligatione fidelitatis, sed etiam obligatione iustitiæ strictæ?

1. **V**idetur Deus non posse se obligare creaturis vlla obligatione morali, ne fidelitatis quidem: primò quia omnis obligatio moralis supponit, vel includit potentiam physicam non faciendi id, ad quod faciendum quis obligatur moraliter: sed Deus non habet potentiam physicam non obseruandi promissam; ergo per promissionem non obligatur moraliter ad obseruanda promissa.

2. Secundò plures Patres negant Deo omnem obligationem, & omne debitum; ergo.

3. Tertiò omnis obligatio moralis restringit libertatem; sed Deo repugnat omnis restrictio libertatis; ergo &c.

4. Quartò omnis obligatio moralis minuit dominium: sed Deo repugnat imminutio dominij; ergo &c. Probatur sequela: perfectum enim dominium est potestas disponendi de re

sua ad omnem usum; sed posita obligatione morali ad non disponendum de re ad aliquem usum, dominus rei non potest de illa re disponere ad illum usum; ergo.

5. Quintò videtur, quod licet Deus possit obligari obligatione fidelitatis, tamen non possit obligari obligatione iustitiæ. Per obligationem enim fidelitatis Deus obligatur solum sibi ipsi ad faciendum id, quod ipsum decet: per obligationem iustitiæ obligatur alteri; sed licet non repugnet, vt Deus obligetur sibi, tamen repugnat vt obligetur alteri; ergo &c.

6. Sextò vt Deus exerceat erga hominem iustitiam strictam, debet se conformare iuri hominis, quod ita sit ius hominis, vt simul non sit ius Dei; sed hoc repugnat, cum Deus sit essentialiter dominus omnium rerum, & omnium iurum creatorum; ergo.

7. Septimò vt Deus obligaretur creaturæ ex iustitia, creatura deberet habere ius aduersus Deum; sed hoc repugnat; ergo.

8. Octauò ius strictum aduersus alterum, est quædam non plena subiectio voluntati illius, & est quædam vis dominatiua, directiua, & coercitiua voluntatis illius, aduersus quem habemus ius; est potestas restringendi libertatem alterius in fauorem illius, qui habet ius; sed repugnat, vt creatura non sit plenè subiecta voluntati Dei &c. ergo.

9. Nonò repugnat, vt Deus obligetur creaturæ obligatione obedientiæ, & vt creatura habeat ius iurisdictionis in Deum; ergo à fortiori repugnat, vt Deus obligetur creaturæ obligatione iustitiæ, & vt creatura habeat ius proprietatis in Deum.

10. Respondeo constare ex Scripturis Deum multa hominibus promississe, ac cum illis pactum, & fœdus inisse, ac Christum Dominum iam iam moriturum per testamentum nouum suam vltimam voluntatem declarasse, ac de sua hereditate, suisque bonis sub certis conditionibus disposuisse, & testamentum morte confirmasse, vt esset irrevocabile. Deum multa hominibus promississe constat. Numer. 10. Dominus bona promissit Israel 1. ad Timoth. 4. Promissionem habens vitæ, quæ nunc est, pariter & futura: Act. 1. Sed expectarent promissionem Patris: Rom. 1. Quod ante promiserat per Prophetas suos: Heb. 6. Abrahæ namque promittens Deus: 1. Io. 1. Hæc est repromissio, quæ Deus promissit vobis vitam æternam. Deum pactum cum hominibus fecisse legimus Exodi 6. & 19. & 31. Deuteronom. 4. Isai. etiam 55. dicitur: Feriam vobiscum pactum sempiternum: Psalm. 77. Auerterunt se, & non seruauerunt pactum. Fœderis inter Deum, & homines initi mentio fit Gen. 6. Exod. 2. 23. & 24. & frequenter in libris Numer. & Deuteronomij: ac Ierem. 49. Christo Domino dicit Pater: Dedit te in fœdus populi, & cap. 54. Fœdus pacis meæ non mouebitur, & cap. 6. Fœdus perpetuum feriam eis. Demum Christum Dominum moriturum, fecisse testamentum nouum, idque morte

confirmasse, constat ex Paulo ad Heb. 9. ubi dicit: *Vbi enim testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris. Testamentum enim in mortuis confirmatum est, alioquin nondum valet, dum vivit, qui testatus est.*

11. Si queratur, quo pacto differant promissio, pactum, foedus, ac testamentum, dicendum, quod promissio importat obligationem solum ex parte promittentis; pactum autem importat obligationem mutua; ideoque Lege Pactum, ff. de Pollicitationibus Vlpianus dicit: *Pactum est duorum consensus, atque conventio; Pollicitatio vero offerentis solius promissio.* Foedus est pactum, quo depositis inimicijs, firmatur pax inter dimicantes, ideoque omnia foedera à Deo cum hominibus inita in veteri testamento significabant pacem, & amicitiam à Deo sociali foedere iungendam cum hominibus antea inimicis. Testamentum proprie dictum est, quo quis disponit de sua hereditate, & bonis, dispositione per mortem testatoris confirmanda.

12. Quæri potest primò, vtrum promissiones, pacta, foedera, & testamenta Dei cum hominibus intelligenda sint proprie, vel metaphorice?

13. Respondeo, quod Deus propriissime promittit, ac fecit pactum, & foedus cum hominibus. Ratio est, quia tam multæ Scripturarum locutiones, quibus horum mentio fit, non debent ad sensus improprios, & metaphoricos detorqueri. Confirmatur; nam Scriptura narrat Dei promissiones, & pacta ad confirmandam nostram spem iuxta illud Apostoli ad Heb. 6. *Vt firmissimum solatium habeamus, & ad Heb. 10. Teneamus spei confessionem indubitabilem. Fidelis est enim, qui repromittit;* & ad Rom. 4. *Secundum gratiam firma sit promissio;* sed ut spes magis roboretur, promissiones, & pacta Dei debent intelligi proprie; ergo &c. Testamentum etiam novum respectu Christi fuit propriissime testamentum, & confirmatum est morte testatoris. Testamentum vetus fuit testamentum minus proprie, & figurativum. Fuit tamen verum pactum, & testamentum sæpè in Scriptura sumitur pro pacto, iuxta illud Hieronymi in cap. 32. Ieremiæ in illa verba *Ecce dies veniunt; Quod pactum pro testamento ponimus Hebraice veritatis est, licet testamentum rectè pactum appelletur, quia voluntas in eo, atque testatio eorum, qui pactum ineunt, continentur.*

14. Quæri potest secundo, quare cum modus operandi per promissiones, pacta, foedera, testamenta, sit humanus, Deus voluerit se accommodare huic modo operandi humano.

15. Respondeo, quod quia Deus voluit fieri homo, ideo sæpè ab initio mundi apparuit ut homo, & cum hominibus egit modo humano. Videri potest Chrysostomus Homil. 36. in Genesim super illa verba cap. 15. *Secundum quid cognoscam, quod in hereditatem accipiam eam?*

16. His positis, duplex quaestio est examinanda. Prima est, vtrum Deus per promissiones, & pacta possit se obligare, ac de facto obligaverit hominibus debito fidelitatis. Secunda est, vtrum possit se obligare, ac de facto se obligaverit debito iustitiæ strictæ.

17. Tres sunt præcipue sententiæ. Prima negat Deum posse per promissiones, & pacta, se obligare vlla obligatione etiam fidelitatis. Hanc sententiam videtur sequi Ruiz de Voluntate Dei, disp. 56. sect. 2. & 3. in quibus docet, quod licet res à Deo promissæ sint nobis debita, & obligata, tamen Deus ipse non constituitur debitor, neque obligatus. Alij tamen dicunt nec ipsas res promissas à Deo esse nobis debitas, & obligatas, sed solum esse congruum, ut nobis dentur.

18. Secunda sententia docet Deum per promissiones, & pacta posse se creaturis obligare, ac de facto obligare debito fidelitatis, non autem debito iustitiæ strictæ. Hanc sententiam inter alios sequitur Vasquez 1. parte disput. 85. & 86. & 1. 2. disputatione 313. & 3. parte disputatione 7. 8. & 9.

19. Tertia sententia docet Deum per promissiones, & pacta posse se obligare, ac de facto obligasse non solum debito fidelitatis, sed etiam debito iustitiæ strictæ. Hanc sententiam docet Suarius in opusculis de libertate, disput. 2. sect. 2. & disp. de iustitiâ Dei, & Tom. 3. de Grat. lib. 12 cap. 30. & 3. parte Tom. 1. disputatione 4. sect. 5. & 6. quem alij plures sequuntur.

20. Dicendum primò: Deus potest per promissiones, & pacta se obligare creaturis obligatione fidelitatis, & de facto se obligavit.

21. Probatur primò ex Scriptura, & Patribus. Ad Rom. 4. *Et autem, qui operatur, merces imputatur non secundum gratiam, sed secundum debitum;* quæ verba exponens Chrysostomus dicit: *Nunquam imputaretur, nisi & ipse homo aliquid attulisset. Itaque etiam hic debitorem sibi Deum habet, non vilium rerum, sed magnarum, sublimiumque;* & S. Thomas in commentario eiusdem loci Lect. 1. dicit: *Ei, qui operatur, scilicet opera iustitiæ, merces aeternæ retributionis, de qua dicitur Isaia 4. Ecce merces eius cum eo, non reputatur secundum gratiam tantum, sed secundum debitum, secundum illud Matth. 20. nunc ex denario convenisti mecum?* Augustinus in Psalm. 83. circa finem dicit: *Debitorem dominus ipse fecit se, non accipiendo, sed promittendo. Non ei dicitur: redde quod accepisti, sed redde quod promissisti. Et Serm. 16. de Verbis Apostoli; Debitor enim factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo; & paulo post possumus exigere dominum nostrum; redde quod promissisti, quia fecimus quod iussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes inivisti. Fulgentius in Prefat. lib. ad Monimum; Ille auctor est debiti, qui auctor est doni. Nam & seipsum sua largitate dignatus est facere debitorem. Bernardus lib. 1. de libero arbitrio propè finem: Promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitiâ persolvendum; & paulo post: Iustum quippe est,*

ut reddat quod debet; debet autem quod pollicitus est.

22. Probatur secundò conclusio ratione. Obligatio enim fidelitatis consistit in hoc, ut qui promissit, non possit non implere promissam, quin sit infidelis, & operetur contra dictamen rectæ rationis; sed posito, quod Deus aliquid promiserit, non potest non implere promissam, quin sit infidelis, & operetur contra dictamen diuinum, quo videt implendum esse, quod promissit; ergo. Ideo Apostolus 2. ad Timoth. 1. dicit: *Ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest.* Ad quæ verba alludens Dionysius cap. 8. de diuinis Nominibus dicit: *Negatio sui est à veritate prolapsio. Veritas autem est, & à veritate prolapsio est ab eo, quod est, prolapsio. Si ergo veritas est; negatio autem veritatis prolapsio ab eo, quod est, Deus ab eo, quod est, prolapsio non potest.*

23. Dices: quare non dicimus cum Ruiz de Voluntate Dei, disput. 56. sect. 2. & 3. res quidem promissas, puta æternam beatitudinē &c. obligari, & deberi nobis, Deum autem non obligari nobis, nec fieri debitorem.

24. Respondeo, quod hoc non dicimus primò, quia Patres citati dicunt Deum promittendo se facere nobis debitorem. Secundò, quia est impossibile, ut res promissa, puta vita æterna sit nobis debita ex promissione, & quod Deus non debeat illam nobis dare, ac sic sit debitor. Denique quod aliquis debeat ex fidelitate obseruare promissam, nihil aliud est, quam quod non possit non obseruare, quin sit infidelis, & operetur contra dictamen fidelitatis, quod dictat promissionem seruandam; ergo.

25. Dicendum secundò: Deus per promissiones, & pacta potest se obligare creaturis, ac de facto obligauit obligatione non solum fidelitatis, sed iustitiæ strictæ.

26. Probatur primò auctoritate Scripturarum, & Patrum. Nam ei, qui operatur, merces promissa debetur non solum ex fidelitate, sed etiam ex iustitia, cum debeat ex contractu oneroso: sed ad Rom. 4. dicitur: *Ei, qui operatur, merces debetur non secundum gratiam, sed secundum debitum;* ergo Matth. aurē 20. dicitur: *Quod iustum fuerit dabo vobis: redde illis mercedem: nonne ex denario conuenisti mecum? Tolle quod tuum est, & vade:* sed quod datur operario ut pretium operis, & ut merces laboris, & ut debitum ex pacto, & conuentione, datur ut debitum debito iustitiæ; ergo. Confirmatur: nam quod Deus debet non solum, quia est fidelis, sed etiam quia est iustus, & ita, ut si negaret, esset iniustus, debet non solum debito fidelitatis, sed etiam iustitiæ; sed Deus promissa debet non solum, quia est fidelis, sed etiam quia est iustus, & ita ut si negaret, esset iniustus; ergo. Probatur minor: Io. 4. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & iustus est, ut remittat nobis peccata nostra &c.* Ad Heb. 6. *Non enim iniustus est Deus, ut obliuiscatur operis vestri, & laboris:* Augustinus lib. de Natura, & gratia,

cap. 72. *Non enim iniustus Deus, qui iustos fraude mercede iustitia: lib. 4. contra Iulianum cap. 3. Deus namque ipse, quod absit, erit iniustus, si ad eius regnum verus non admittatur iustus.* Bernardus etiā lib. 1. de libero arbitrio propè finem dicit: *Promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitia persoluum.*

27. Probatur secundò ratione, & ne fiat quæstio de nomine, præmitto explicationem nominum. Nomine obligationis ex iustitia, stricta intelligo obligationem, qua aliquis obligatur alteri ad dandum illi ius suum, hoc est id, quod illi debetur titulo suitatis. Nomine iuris actiui stricti intelligo potestatem exigendi aliquid ab altero, ut debitum titulo suitatis. Nomine iustitiæ strictæ intelligo virtutem dandi alteri ius suum, hoc est id, quod illi debetur titulo suitatis. Dum igitur dicimus Deum obligari iustitia stricta, nomine iustitiæ strictæ intelligimus virtutem dandi alteri ius suum, hoc est id, quod illi debetur titulo suitatis, seu talis virtus amet ut obiectum formale hanc honestatem creatam dandi unicuique ius suum, seu amet ut obiectum formale solam bonitatem diuinam continentem adæquatè hanc honestatem creatam, iuxta dicta q. 63. n. 4. & 7.

28. His positis, probatur conclusio. Ex Aristotele enim 8. Ethicorum cap. 11. inter eos, inter quos potest dari amicitia, potest etiam dari iustitia; sed inter Deum, & creaturas intellectuales potest supernaturaliter dari, ac de facto datur amicitia propria, & stricta, ut cum communi opinione Theologorum ostendimus in quæstione 62. ergo &c. Probatur maior, afferendo verba Aristotelis. *In vnaquaque autem politia eatenus amicitia apparet, quatenus, & ius; & paulo post. In prauis autem politis sicut iuris, ita amicitie parum admodum est, & minimum omnium in pessima. In Tyrannide siquidem amicitie reperitur aut nihil, aut parum.* Addit deinde: *Sed erga inanimata neque amicitia ulla est, neque ius, neque erga equum, aut bouem, neque erga seruum quatenus seruus: nihil enim habent commune.* Concludit: *Quocirca in eo, quod est seruus, erga ipsum amicitia non est: in eo, quod homo, est: quippe cum unicuique homini ius quoddam esse videatur erga vnumcunque, qui cum ipso legis, ac se deus esse particeps poterit: & amicitia igitur erit quatenus homo est; ergo Aristoteles expressè docet inter eos, inter quos dari potest amicitia, dari posse etiam ius, & iustitiam.*

29. Confirmatur: nam si inter Deum, & creaturam non posset dari iustitia propria, nec posset dari amicitia propria, quod est falsum. Probatur sequela: nam idè inter Deum, & creaturam non posset dari iustitia propria, quia inter dominum, & seruum non potest dari iustitia propria, ut docet Aristoteles loco citato, ac proinde cum creatura secundum omnem rationem sit essentialiter serua Dei, Deus non potest exercere iustitiam propriam erga creaturam; sed hæc ratio probat etiam inter Deum, & creaturam non posse dari amicitiam

tiam propriam; nam inter dominum, & seruum quatenus seruus non potest dari amicitia propria, vt docet Aristoteles eodem loco; ergo &c.

30. Probatur secundò conclusio, & simul soluitur, ac retorquetur fundamentum contrariæ sententiæ. Nam tunc inter dominum, & seruum non potest dari propria amicitia, & iustitia, cum seruus ita habet pro fine *cui* dominum, & est gratia domini, vt simul in alio genere non habeat pro fine *cui* se ipsum, & non sit gratia sui. Cum autem seruus ita habet pro fine *cui* dominum, vt in alio genere habeat etiam pro fine *cui* seipsum, & sit gratia sui ipsius, inter dominum, & seruum potest dari amicitia, & iustitia; sed creatura intellectualis ita est serua Dei, vt Deum habeat pro fine *cui* excellentiæ, hoc est perceptiuo solius boni extrinseci, honoris nimirum, & gloriæ, seipsam autem habeat pro fine *cui* vtilitatis perceptiuo nimirum commodi, & felicitatis intrinsecæ; ergo &c.

31. Confirmatur, & explicatur argumentum. Amicitia enim ex Aristotele 8. Ethico. cap. 2. definitur *mutua benevolentia non latens, per quam aliqui bene sibi volunt ad inuicem gratia ipsorum*; sed cum seruus ita est gratia domini, vt in nullo genere sit gratia sui ipsius, potest solum amari gratia domini, non autem gratia sui ipsius: cum autem seruus ita in vno genere est gratia domini, vt in alio genere sit gratia sui ipsius, potest ita amari gratia domini, vt ametur etiam gratia sui ipsius; ergo seruus in primo casu non potest à domino amari amore amicitiae, in secundo potest. Proportionaliter iustitia est virtus tribuendi alteri ius suum, hoc est id, quod illi debetur titulo suitatis; sed cum seruus ita est gratia domini, vt in nullo genere sit gratia sui, ita est domini, vt in nullo genere sit suus; ergo nihil illi debetur à domino titulo suitatis, ac proinde nihil illi debetur ex iustitia. E conuerso cum seruus ita in vno genere est domini, vt in alio genere sit gratia sui ipsius, & sit suus, potest illi à domino aliquid deberi vt suum, & titulo suitatis, ac proinde ex iustitia.

32. Probatur quartò conclusio. Vt enim dicitur in Tractatu de Iustitia, & Iure, iustitia est *constans, & perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, hoc est iustitia est virtus tribuendi alteri id, quod illi debetur titulo suitatis; sed eo ipso, quod creatura ita est serua Dei, vt sit etiam gratia sui, Deus potest se obligare ad tribuendum creaturæ id, quod illi debetur titulo suitatis; ergo &c. Probatur minor: nam eo ipso, quod creatura intellectualis in aliquo genere est gratia sui ipsius, potest Deus ex pacto inito in fauorem creaturæ intellectualis se obligare ad dandum illi æquale pro meritis, & labore; sed obligatio, qua quis in fauorem alterius se obligat ad dandum ipsi æquale pro meritis, & labore, est obligatio, qua se obligat ad dandum illi quod debetur titulo suitatis; ergo &c. Confirmatur primò; nam Deus de fa-

cto in Testamento veteri per Moysen fecit cum Israelitis pactum, quo in fauorem ipsorum se obligauit ad dandam illis terram promissionis, & plurima bona temporalia, si obseruarent legem veterem. In Testamento autem nouo per Christum fecit cum omnibus hominibus in eorum fauorem pactum dandi illis bona spiritualia, & æternam beatitudinem æqualem meritis, si obseruarent legem Christi. Voluit autem hæc pacta fieri per Moysen, & Christum ritu solemnissimo, ac pactum vetus voluit confirmari sanguine hircorum, & vitulorum, pactum nouum voluit confirmari sanguine Christi, qui idcirco dicitur sanguis noui, & æterni testamenti. Pactum enim per modum testamenti ita confirmatur sanguine, & morte testatoris, vt reddatur omnino irreuocabile; ergo Deus de facto per hæc duo pacta se obligauit hominibus ex iustitia.

33. Hinc sequitur Deum de facto non solum se obligasse hominibus ex iustitia, sed etiam se illis obligasse ex iustitia commutatiua. Obligatio enim, qua aliquis in fauorem alterius se obligat ad dandum illi arithmetice æquale pro meritis, & labore, est obligatio iustitiæ commutatiuæ, vt ex Aristotele, & S. Thoma 2.2. quæst. 61. art. 1. dicitur in Tractatu de Iustitia, & iure; sed Deus per nouum pactum, & Testamentum se obligauit ad dandum hominibus arithmetice æquale in sensu eo loco explicato pro meritis, & labore; ergo se obligauit ex iustitia commutatiua, ideoque beatitudo æterna ab Apostolo 2. ad Timotheum 4. vocatur corona iustitiæ per illa verba: *in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex*. Confirmatur: nam obligatio, qua per pactum, & contractum onerosum duo in mutuum fauorem se mutuo obligant ad aliquid dandum, vel faciendum, est ex iustitia commutatiua: e. g. obligatio, qua dominus vineæ in fauorem operarij obligat se ad dandum operario pretium æquale operi, ac labori, quo vineam excoluerit, operarij autem in fauorem domini obligat se ad laborandum in vinea, est ex iustitia commutatiua; sed in Testamento, seu pacto veteri, Deus in fauorem Israelitarum se obligauit ad dandam illis terram promissionis, & multa bona temporalia, si obseruarent legem, & vt legem obseruarent; Israelitæ in fauorem, & honorem Dei se obligarunt expresse ad obseruandam legem, vt acciperent terram promissionis, & alia bona promissa; ergo Deus, & Israelitæ mutuo se obligarunt ex iustitia commutatiua. Proportionaliter in nouo Testamento adulti, dum sponte baptizantur, obligant se in fauorem, & honorem Dei ad obseruandam legem Christi, vt obtineant bona spiritualia promissa; Deus autem in fauorem hominum obligat se ad danda illis bona spiritualia, & æternam beatitudinem, vt ab ipsis obtineat obseruantiam legis Christianæ; ergo &c.

34. Di-

34. Dices: ad obligationem ex iustitia stricta requiritur, ut non supponat, neque inuoluat gratiam; sed obligatio, qua Deus se obligat ex promissione, vel pacto, supponit, & inuoluit promissionem, & pactum gratuitum: est enim magna gratia, quod Deus voluerit promissione, & pacto se obligare ad dandam nobis vitam æternam, si seruauerimus mandata &c. ergo obligatio ista non est ex iustitia stricta.

35. Respondeo, negando maiorem. Potest enim obligatio strictissimæ iustitiæ supponere, vel includere gratiam: e.g. potest aliquis gratis se obligare ex iustitia ad seruendum alteri. In hoc casu ex iustitia obligatur ad seruendum illi, & tamen gratis se obligauit, adeoque obligatio ex iustitia supponit gratiam. Proportionaliter licet Deus ex gratia promittat vitam æternam seruantibus mandata, tamen posita promissione, & pacto gratuito, Deus ex iustitia obligatur ad dandam vitam æternam seruantibus mandata, iuxta illud Bernardi lib. 1. de libero arbitrio propè finem: *Promissum quidem ex misericordia, sed iam ex iustitia persoluumus*.

36. Dices: saltem quod debetur ex iustitia stricta, non potest esse gratia, seu donum gratuitum; sed vita æterna est gratia iuxta illud Apostoli ad Rom. 6. *Stipendium peccati mors; gratia autem Dei vita æterna*; ergo.

37. Respondeo, distinguo maiorem: quod debetur ex iustitia stricta non potest esse gratia debita pro gratia, nego; non potest esse gratia omnino indebita, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Duplex est gratia, altera omnino indebita, altera debita ex suppositione alterius gratiæ. Gratia omnino indebita non potest esse debita ex iustitia, ut patet: at gratia debita ratione alterius gratiæ potest esse debita etiam ex iustitia, si Deus sua promissione, & pacto se obligauerit ad illam dandam pro altera gratia. Ideo Apostolus sicut vitam æternam vocat gratiam dicens ad Rom. 6. *Stipendium peccati mors, gratia autem Dei vita æterna*, sic vocat etiam coronam iustitiæ, dicens 2. ad Timoth. 4. *In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam dabit mihi Dominus in illa die iustus iudex*.

38. Ad 1. distinguo maiorem: omnis obligatio moralis supponit, vel includit potentiam physicam non faciendi in sensu composito cum obligatione id, ad quod faciendum datur obligatio moralis, nego; in sensu diuiso, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad obligationem moralem sufficit, ut quis in sensu diuiso ab obligatione possit physicè facere oppositum: at non requiritur, ut in sensu composito cum obligatione possit facere oppositum; sed Deus in sensu diuiso à promissione posset facere oppositum eius, quod promittit; ergo Deus potest sua promissione se obligare moraliter ad aliquid; & in Deo utpotè impeccabili obligatio moralis semper coniungitur cum necessitate

te physica faciendi id, ad quod Deus se moraliter obligat.

39. Dices; ergo Deus non liberè obseruat promissa.

40. Respondeo, distinguo consequens; ergo Deus non liberè obseruat promissa libertate coniungendi non impletionem promissi cum promissione, concedo; libertate non promittendi, & sic non faciendi rem promissam, nego. Deus proculdubio non est liber ad coniungendam non impletionem rei promissæ cum promissione; alioquin posset esse infidelis. At est liber ad non promittendum, & sic ad non faciendam rem promissam, & eadem voluntate libertatis, qua promittit, liberrimè vult facere rem promissam, & obseruare promissionem, ideoque liberè obseruat promissa.

41. Ad 2. distinguo antecedens: Patres negant Deo omnem obligationem, & omne debitum absolutum, & antecedens pactum, & promissionem diuinam, concedo; conditionatum, & consequens promissionem diuinam, vel aliquam operationem Deo liberam, nego; & nego consequentiam. Patres dum videntur negare Deo omne debitum, negant solum debitum antecedens promissionem, & pactum, debitum autem consequens concedunt, ut patet ex testimonijs allatis num. 26.

42. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem: Deo repugnat restrictio libertatis consequens determinationem liberam Dei, nego; antecedens determinationem liberam Dei, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Liberum arbitrium etiam diuinum, eo ipso quod est potentia se determinandi ad vnā partem contradictionis, est potentia restringendi suam libertatem ad vnā partem contradictionis, & eo ipso, quod se determinat, suam libertatem restringit; ergo non est absurdum, quod Deus cum liberè promittit aliquid, suam libertatem restringat ad faciendum id, quod promittit.

43. Ad 4. nego maiorem: ad probationem, distinguo maiorem: perfectum dominium est potestas disponendi de re ad omnem vsum consequenter ad voluntatem disponendi solum ad aliquem determinatum vsum, & non ad alium, nego; antecedenter ad talem voluntatem, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad perfectum dominium requiritur, ut quis antecedenter ad voluntatem disponendi de re ad aliquem vsum, & non ad alium, possit de re disponere ad omnem vsum: sed non requiritur, ut consequenter ad voluntatem disponendi de re solum ad aliquem vsum, & non ad alium, intelligatur potens disponere de re ad omnem vsum; hæc enim potentia est chimerica. Deus dum promissione, vel pacto se obligat ad aliquid faciendum, iam vult disponere de re ad vsum promissum, & non ad alios vsum oppositos; ergo non minuitur perfectio dominij per

per hoc, quod consequenter ad talem voluntatem, ac dispositionem, non possit de re disponere ad usus oppositos promissioni.

44. Dices: saltem ad perfectum dominium requiritur, ut quis possit de re sua disponere ad omnem usum, altero inuito; sed Deus non posset disponere ad omnem usum, inuita illa creatura, cui obligaretur ex iustitia; ergo.

45. Respondeo, negando maiorem. Deus enim de facto non potest de creaturis liberis disponere ad faciendos actus liberos, ipsis inuitis; siquidem repugnat, ut actus liberi fiant, inuito eo, cuius sunt actus liberi, & tamen Deus est perfectus dominus creaturæ liberæ etiam in ordine ad actus liberos, quia potest facere, ut creaturæ non sint inuitæ in ordine ad quoslibet actus liberos, sed ut illos voluntariè faciant; sed si Deus obligaretur ad disponendum de re aliqua iuxta voluntatem creaturæ, posset facere, ut illa non esset inuita ad quemlibet usum, sed illi voluntariè consentiret; ergo.

46. Ad 5. nego minorem. Iam enim dictum est non solum non repugnare, ut Deus obligetur sibi ipsi obligatione fidelitatis, sed etiam non repugnare, ut obligetur alteri in favorem illius obligatione iustitiæ.

47. Ad 6. nego maiorem. Sicut enim ut Deus exerceat cum homine amicitiam, sufficit, ut operetur gratia hominis, & in favorem ipsius hominis, licet simul operetur gratia ipsius Dei, & in favorem Dei; sic ut Deus exerceat iustitiam erga homines, sufficit, ut se conformet iuri, quod sit ius hominis, & in favorem intrinsecum ipsius hominis, licet simul sit ius Dei, & in favorem extrinsecum Dei.

48. Dices: ex Aristotele 5. Ethicorum cap. 6. nullius erga sua simpliciter iustitia, aut iniustitia est, ac proinde nemo potest exercere iustitiam, vel iniustitiam simpliciter erga sua; ergo &c.

49. Respondeo distinguo antecedens: nemo potest exercere iustitiam, vel iniustitiam erga sua simpliciter, quæ simul in alio genere sint simpliciter alterius, nego: quæ in alio genere non sint etiam alterius, concedo. Sicut Deus potest exercere amicitiam, operando gratia sui, si simul etiam operetur gratia creaturæ rationalis, sic potest exercere iustitiam per hoc, quod utatur re, quæ ita sit sua ipsius Dei, ut in alio genere sit etiam alterius, hoc est creaturæ rationalis.

50. Ad 7. distinguo maiorem: creatura deberet habere ius aduersus Deum, quo nimirum Deus gravaretur, nego; quo Deus ita obligaretur in favorem creaturæ, ac titulo iustitatis, ut simul obligaretur in favorem ipsius Dei, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Repugnat, ut creatura habeat ius aduersus Deum, quo ni-

mirum Deus grauetur: at non repugnat, quod creatura habeat ius aduersus Deum, quo Deus obligetur obligatione restringente libertatem Dei in favorem Dei simul, & creaturæ. Confirmatur: nam aduersarii concedunt, Deum pacto, ac promissione posse suam libertatem restringere obligatione fidelitatis; ergo potest etiam restringere obligatione iustitiæ.

51. Ad 8. distinguo maiorem: ius strictum aduersus alterum non subordinatum altiori iuri illius, est quædam non plena, & non totalis subiectio, concedo: subordinatum altiori iuri illius, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Duplex est ius, & dominium, alterum utilitatis, alterum excellentiæ. Ius, & dominium utilitatis est potestas disponendi de aliquo in ordine ad suam perfectionem intrinsecam, saltem in ordine ad intrinsecum gaudium de tali dispositione. Ius, & dominium excellentiæ est potestas disponendi de aliquo in ordine ad suum bonum purè extrinsecum, hoc est in ordine ad suum honorem, & gloriam. Deus est prorsus incapax ex dispositione creaturarum percipiendi vllum bonum, & vllum gaudium intrinsecum, cum per se ipsum sit omne suum bonum intrinsecum, & omne suum gaudium, & solum est capax ex dispositione creaturarum percipiendi bona extrinseca honoris, & gloriæ, ideoque Deus est capax solius dominij, ac iuris excellentiæ, & est prorsus incapax dominij, ac iuris utilitatis. Hinc sequitur, quod creatura potest habere plenum, ac perfectum dominium, & ius utilitatis, subordinatum tamen perfectissimo dominio diuino excellentiæ. Hoc dominium coniungitur cum plena, & totali subiectione creaturæ erga Deum: siquidem creatura subijcitur Deo sola subiectione excellentiæ, per quam refertur ad bonum extrinsecum Dei honoris, & gloriæ; non subijcitur subiectione utilitatis, per quam refertur ad bonum intrinsecum Dei; ergo creatura potest habere plenum, & perfectum dominium, & ius utilitatis coniunctum cum plena, & totali subiectione erga Deum. Proportionaliter dico, quod ius subiectum altiori iuri diuino non est dominium in Deum, neque est vis directiua Dei. Licet autem omne dominium sit ius, non omne ius est dominium; siquidem dominium est species iuris.

52. Confirmatur solutio: nam simili argumento probari posset repugnare amicitiam propriam creaturæ cum Deo. Amicitia enim propria, & stricta est quædam non plena seruitus; plenè enim seruus non amatur gratia sui, sed gratia solius domini: amicus autem amatur gratia sui. Argumentum soluitur simili distinctione, quod amicitia, qua aliquis amatur ut finis *cui* non subordinatus amanti tanquam fini altiori, opponitur perfectæ seruituti: at amicitia, qua aliquis amatur ut finis *cui* subordinatus amanti, tanquam fini altiori, non

non opponitur perfectæ seruituti.

53. Dices: ius proprietatis definitur *potestas restringendi libertatem alterius in fauorem illius, qui habet ius*; sed repugnat, vt creatura habeat ius restringendi libertatem Dei; ergo.

54. Respondeo, distinguo maiorem: ius supponens libertatem alterius iam liberè determinatam ad faciendâ omnia, quæ videt exacturum eum, qui habet ius, est potestas restringendi libertatem alterius, nego: ius non supponens voluntatem alterius sic determinatam, concedo maiorem: concedo minorem; & nego consequentiam. Deus dum promissione, vel pacto se obligat creaturæ ad aliquid, cum iam videat per scientiam mediam, quid creatura sit exactura, si sic se obligauerit, vult determinatè facere illa omnia, quæ videt creaturam exacturam, adeoque liberè suam libertatem determinat, & restringit ad singula illa faciendâ; ergo creatura, quæ acquirit ius, non potest libertatem diuinam, quam supponit liberè determinatam, & restrictam à se, restringere, & determinare. At qui habet ius aduersus creaturam, cuius libertas supponitur indifferens ad faciendâ, vel non faciendâ quæ exegerit habens ius, potest voluntatem eius, aduersus quem habet ius, restringere, & determinare.

55. Ad 9. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia obligatio obedientiæ est obligatio operandi iuxta directionem alterius; Deus autem cum sit prima regula non potest obligari ad operandum iuxta directionem alterius. At obligatio iustitiæ est obligatio operandi in fauorem alterius: nõ repugnat autem, vt Deus supernaturaliter se obliget ad operandum in fauorem alterius, qui fauor ordinetur vltimò ad honorem, & gloriam ipsius Dei.

QVÆSTIO LXV.

Verum Deus viuas vitam perfectissimam, & beatissimam?

S. Th. qu. 18. & 26.

1. Videtur Deus non viuere: nam viuere est mouere seipsum; sed Deus non, mouet seipsum, cum sit omnino immobilis; ergo &c.

2. Respondeo Deum viuere vitam perfectissimam, & beatissimam, immo esse ipsam vitam perfectissimam, & beatissimam. Probatur: nam vita consistit in hoc, vt res propriè, vel analogicè moueat se ipsam, ita vt habeat à se suos actus, & operationes; sed Deus habet à se ipso adæquatè actus, & operationes intelligendi, & volendi; ergo &c. Rursus vita beata consistit in cognitione perfectæ summi veri continentis omne verum, & in amore, & gaudio perfectæ de summo bono continente omne bonum; sed Deus cognoscit

comprehensiuè seipsum, qui est verum continens omne verum, & amat, & gaudet de seipso, qui est bonum continens omne bonum; ergo &c. Quia verò Deus est ipsa cognitio, amor, & gaudium de se ipso, ideo non solum viuunt vitam perfectissimam, & beatissimam, sed est ipsa vita perfectissima, & beatissima.

3. Addo primò omnem vitam creatam, comparatam cum vita diuina esse vitam imperfectam. Ratio est, quia perfectio vitæ consistit in hoc, vt viuens habeat à se ipso suos actus, & suas operationes præsertim intelligendi, & volendi; sed solus Deus adæquatè habet à se ipso suos actus, & operationes; creaturæ verò licet habeant aliquo pacto à se ipsis suos actus, & operationes, tamen illas inadæquatè habent à se ipsis, & magis habent à Deo principio extrinseco, quam à se ipsis, & ab intrinseco; ergo creaturæ viuunt imperfectè, ac solus Deus viuunt perfectè. Videri possunt, quæ de hoc diximus in Philosophia lib. 5. cum S. Thoma art. 4. quæst. 18.

4. Addo secundò, quod omnia etiam quæ in se ipsis non viuunt, ac non sunt vita, in Deo sunt vita, iuxta illud Ioan. 1. *Quod factum est, in ipso vita erat.* Ratio est, quia omnia existunt in Deo vt cognita, & intellecta per ipsam diuinam intellectionem; sed diuina intellectio est vita; ergo omnia in quantum existunt in Deo, sunt vita.

5. Ad argumentum in contrarium distinguo antecedens; viuere est mouere se ipsum, propriè, vel analogicè, concedo; solum propriè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Viuere est mouere se ipsum, vel propriè per hoc, quod aliquid sit principium actuum motus, siue operationis in se ipso, vel analogicè per hoc, quod aliquid sit ratio sui motus, & operationis; sed Deus licet non sit principium actuum suæ intellectionis, & volitionis, tamen est adæquata ratio suæ intellectionis, & volitionis; ergo perfectissime viuunt.

TRACTATVS VI.

De Prouidentia, Prædestinatione, & Reprobatione.



VIA Prouidentia, & Prædestinatione, ac Reprobatio includunt simul actus intellectus, & voluntatis, ideo S. Thomas postquam à quæst. 14. vsque ad 21. egit de Intellectu, & Voluntate Dei, quæstione 22. agit de Prouidentia Dei, quæstione 23. de Prædestinatione, & Reprobatione, quæstione 24. de Libro vitæ. Doctrinam harum quæstionum examinabimus quæstionibus, quarum tituli videri possunt in indice initio proposito.

D d

QVÆ-

QVÆSTIO LXVI.

Virum in Deo sit prouidentia, cui omnia sint subiecta, & per quam omnibus immediatè provideat?

S. Th. q. 22. art. 1. 2. 3. & 4.

1. **P**rimò videtur in Deo non dari prouidentia; prouidentia enim, sicut & prouidentia est consiliatiua, & consultatiua de rebus agendis; sed consultatio, & consilium, cum sint de rebus dubijs, repugnant Deo, qui de nulla re potest dubitare; ergo.

2. Secundò videntur non omnia, quæ sunt, esse subiecta diuinæ prouidentia. Quod enim sit ex prouidentia gubernantis, non sit fortuito, neque casualiter; sed in mundo multa sunt fortuito, & casualiter; ergo.

3. Tertiò quæ sunt præter intentionem gubernantis non sunt subiecta eius prouidentia; sed peccata sunt præter intentionem Dei; ergo non sunt subiecta diuinæ prouidentia.

4. Quartò prouidentia, sicut & prudentia ex Aristotele 6. Ethicorum cap. 5. 9. 10. & 11. est recta ratio contingentium, de quibus est consilium, & electio; sed præter effectus contingentes dantur etiam in Mundo multi effectus necessarij; ergo &c.

5. Quintò videtur Deus non providere immediatè omnibus rebus. Si enim Deus immediatè prouideret omnibus rebus, excluderetur prouidentia causarum secundarum ut frustranea.

6. Sextò ad dignitatem supremi Principis spectat, ut non omnibus provideat immediatè, sed aliquibus provideat solum mediatè per ministros, & ut docet Augustinus in Enchiridio, cap. 17. & Aristoteles 12. Metaph. text. 41. melius est quædam nescire, quam scire, ut valde vilia; sed Deotribuendum est omne, quod est melius; ergo Deus quædam vilia, quæ sunt in vniuerso, non scit, ac proinde neque illis immediatè prouidet, ideoque Apostolus 1. ad Corinthios 9. dicit: *Numquid de bobus cura est Deo?*

7. Septimò Deus non prouidet ijs, quæ reliquit in manu consilij sui; sed Deus creaturas liberas reliquit in manu consilij sui, ideoque Ecclesiast. 15. dicitur: *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui*; ergo Deus non immediatè prouidet creaturis liberis. Confirmatur: nam si Deus immediatè prouideret creaturis liberis, imposeret illis necessitatem, & libertatem auferret.

8. Respondeo, quod prouidentia definitur à Sancto Thoma hac quæstione 22. art. 1. in corpore: *Ratio ordinis rerum in finem, & ut idem*

Sanctus Doctor refert, definitur à Boetio lib. 4. de Consolatione Philosophiæ Prosa 6. *Diuina ratio in summo omnium Principe constituta, per quam cuncta disponit.* Sensus harum definitionum est, quod prouidentia est diuina ratio, qua res ordinat ad suos fines per media conuenientia.

9. Circa diuinam prouidentiam in hoc sensu plures fuerunt errores, qui referuntur à Ruiz de prouidentia disp. 1. sect. 2. & ex doctrina Sancti Thomæ hac quæst. 22. art. 2. & 4. reduci possunt ad quinque. Primus est Democriti, Epicuri, & aliorum, qui totaliter negarunt Deo prouidentiam, ac dixerunt mundum factum fuisse casu. Secundus est aliorum, qui dixerunt, Deum habere prouidentiam solum rerum cælestium, & incorruptibilium, non autem sublunarium, & corruptibilium, & ex horum persona dicitur de Deo Iob. 22. *Circa cardines Cali perambulatur, nec nostra considerat.* Hunc errorem videtur secutus Aristoteles, & magna ex parte Plato, ut docet Ruiz de prouidentia, disp. 1. sect. 2. Tertius fuit Rabbi Moyses, qui ut refert S. Thomas hac quæst. 22. art. 2. docuit Deum habere prouidentiam de solis indiuiduis incorruptibilibus, non autem de corruptibilibus, exceptis hominibus, quos propter splendorem intellectus dignos existimauit, ut de ijs etiam quoad indiuidua Deus haberet prouidentiam, & gereret curam. Quartus est eorum, qui dixerunt Deum non habere præscientiam, & prouidentiam immediatam de nostris actibus liberis, quia alioquin auferret illis libertatem, & hunc errorem videtur secutus Tullius, de quo dixit Augustinus lib. 5. de Ciuitate, cap. 9. *Dum homines vult facere liberos, facit sacrilegos.* Quintus est aliorum, qui dixerunt Deum ita habere prouidentiam de omnibus, etiam de actibus nostræ voluntatis, ut rebus omnibus imponat necessitatem, ac actibus voluntatis auferat libertatem.

10. Contra hos errores de fide est, ac ratione etiam naturali demonstratur, Deum habere prouidentiam omnium rerum, non solum cælestium, & incorruptibilium, sed etiam inferiorum, & corruptibilium, non solum quoad speciem, sed etiam quoad indiuidua, ac præsertim habere prouidentiam actionum humanarum, nec illis libertatem auferre.

11. Probatur primò hæc veritas ex Scriptura. Sapientia enim sexto dicitur: *Aequaliter est illi cura de omnibus*; & cap. 11. *Omnia in mensura, numero, & pondere constituisti*; & cap. 12. *Non est alius Deus, quam tu, cui est cura de omnibus.* Proverb. 18. *Attingit à fine, usque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.* Matthæi 6. & 10. & Lucæ 12. Christus dicit. *Respicite volatilia Cali, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, & Pater cælestis pascit illa. Nonne vos magis pluri estis illis?* & Matth. 10. *Nonne duo passeret asse vaneunt, & vnus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro?* Præterea tota Scriptura in eo versatur, ut proponat Deum

Deum per præcepta, consilia, doctrinam, exempla, reuelationes, supplicia, præmia &c. nos à vitijs auocantem, & ad virtutem allicientem; sed hæc omnia probant Deum habere specialem prouidentiam rerum humanarum, ac illis non auferre libertatem; nam iniuste puniret pro peccatis commissis, si non fuisset liberi ad illa vitanda; ergo.

12. Probatur secundò eadem veritas ratione naturali. Ex dictis enim quæst. 18. nu. 9. & sequentibus, Deus est infinitè perfectus, & habet omnes perfectiones simpliciter simplices; sed ad infinitam Dei perfectionem spectat, ut omnia ab æterno cognoscat, non solum in vniuersali, sed etiam in particulari, & in indiuiduo, & ut omnia etiam in particulari, & in indiuiduo disponat, ita ut nihil fiat, quod eius prouidentiam effugiat; ergo &c. Confirmatur: nam naturaliter homines in angustiis, & periculis inuocant diuinum auxilium; multi etiam in aduersitatibus Deo irascuntur, & in illum blasphemias proferunt; ergo naturaliter supponunt nihil euenire, quod diuinam prouidentiam effugiat.

13. Probatur tertio: nam id, quod in vniuerso est pulcherrimum, & optimum, non debet dari casu, per accidens, & præter intentionem; sed agentia particularia habent ideam solum effectuum particularium, illosque intendunt; ergo ne totum vniuersum sit casu, per accidens, & præter intentionem, necesse est, ut primum agens vniuersale, hoc est Deus, habeat ideam totius operis, & omnium partium vniuersi, & omnia non solum in vniuersali, sed in particulari, & in indiuiduo disponat, & ordinet ad suos fines, ac proinde per suam prouidentiam immediatè descendat ad omnia, & singula, non solum in corruptibilia, sed etiam corruptibilia, non solum in vniuersali, sed etiam in particulari, & in indiuiduo; sed si Deus debet omnia disponere, & ordinare ad suos fines, & ad suas operationes, debet etiam causas disponere, ita ut operentur iuxta suas naturas; est autem iuxta naturam causarum liberarum, ut operentur liberè; ergo Deus per suam prouidentiam debet efficere, ut causæ liberæ operentur liberè, ac proinde non debet illis imponere necessitatem ablatiuam libertatis. Videri possunt quæ ad ostendendam prouidentiam dicta sunt quæstione 16. num. 22. & sequentibus, & quæ fusè affert Ruiz de prouid. disp. 1. sect. 3. & sequentibus.

14. Ad 1. distingo maiorem: prouidentia est consiliatiua formaliter, vel eminenter, concedo; formaliter solum, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Prouidentia debet considerare omnia, quæ ad res agendas pertinent, ut de ipsis habeat cognitionem certam, in quantum haberi potest; & quia nos propter imperfectionem nostri intellectus non possumus peruenire ad cognitionem certam rerum agendarum, nisi viâ consilij, consultationis, & inquisitionis,

ideo prouidentia in nobis debet consultare formaliter. Deus è conuersò quia vnico intuitu videt omnia spectantia ad res agendas, non debet consultare formaliter, sed solum, eminenter. Cognitio autem illa certissima, qua Deus vnico intuitu videt omnia, quæ spectant ad res agendas, continet eminenter, & seclusis imperfectionibus, omnes nostras consultationes, & inquisitiones, ideoque est eminenter consultatio, & ad Ephesios 1. de Deo dicitur: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis sue.*

15. Ad 2. distingo maiorem: quod fit ex prouidentia gubernantis, non fit fortuito, & casualiter respectu ipsius gubernantis, concedo; respectu aliorum, nego; & distingo minorem: in mundo multa fiunt fortuito, & casualiter respectu Dei, nego; respectu agentium inferiorum, concedo; & nego consequentiam. Gubernator potest per suam prouidentiam multa ita ordinare, ut accidant fortuito, & casualiter respectu causarum inferiorum, intendens hoc ipsum, ut accidant fortuito, vel casualiter respectu inferiorum; e. gr. (& est exemplum S. Thomæ hac qu. 22. art. 2. in resp. ad primum) potest dominus mittere duos seruos per duas vias, ut sibi præter opinionem occurrant in certo loco, & tunc ille occursum est fortuitus, & casualis respectu seruorum, non autem respectu domini; ergo Deus, qui debet ita vniuersum disponere, ut in eo dentur omnes ordines rerum, & causarum, debet etiam quædam ita disponere, ut sint fortuita, & casualia respectu causarum inferiorum, licet non possint esse fortuita, & casualia respectu Dei.

16. Ad 3. distingo maiorem: quæ fiunt præter intentionem gubernantis, ipso præuidente, & permittente propter aliquod bonum, non sunt subiecta eius prouidentiae, nego: ipso non præuidente, neque permittente, concedo; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad perfectam prouidentiam spectat, ut permittat etiam quædam mala, ex quibus videt se posse elicere maiora bona, ideoque hæc mala, si fiant, gubernante præuidente, & permittente, sunt subiecta eius prouidentiae; sed Deus peccata facienda præuideret, & permittit, ut ex ipsis eliciat maiora bona iuxta illud Augustini in Enchiridio cap. 11. *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeò esset omnipotens, et bonus, ut beneficeret etiam de malo; ergo etiam mala, & peccata, quæ fiunt, sunt subiecta diuinæ prouidentiae.*

17. Ad 4. concedo maiorem, & distingo minorem: dantur in mundo aliqui effectus necessarij absolutè, & respectu causæ primæ, negotiæ suppositione, & respectu causæ secundæ, concedo; & nego consequentiam. Licet ex suppositione, quod aliquæ causæ secundæ existant, & sic disponantur, quidam effectus sint necessarij respectu ipsarum, tamen non fuit necessarium Deo causas secundas ponere,

re, & sic disponere, adeoque Deus, sicut sua prouidentia posuit aliquas causas secundas, easque sic disposuit, vt suos effectus producerent necessario, sic causas liberas ita posuit, & disposuit, vt quoddam effectus producerent liberè.

18. Ad 5. nego minorem. Deus ita prouidet immediatè omnibus effectibus, vt ad quosdam producendos vtatur etiam causis secundis, & earum prouidentia. Nec sequitur causas secundas, & earum prouidentiam esse frustraneam. Nam hoc ipsum spectat, & conducit ad ordinem vniuersi, vt causae secundae participant à Deo primò agente, & prouidente hoc, quod est agere, & prouidere ijs, quae ad ipsas spectant.

19. Ad 6. distinguo maiorem: ad dignitatem supremi Principis habentis capacitatem finitam spectat, vt non omnibus prouideat immediatè, sed quibusdam prouideat solum mediatè per ministros, concedo; habentis capacitatem infinitam, nego; & nego consequentiam. Ad dignitatem supremi Principis, qui propter suam capacitatem finitam non potest omnibus immediatè prouidere, spectat, vt solum rebus maioris momenti prouideat immediatè, rebus autem minoris momenti prouideat solum mediatè per ministros; sed Deus habet capacitatem infinitam, per quam ita potest immediatè prouidere minimis, vt non defatigetur, neque auertatur à cura maiorum; ergo debet ita vti ministris, vt omnibus immediatè prouideat. Intellectui etiam finitae capacitatis melius est quædam vilia nescire, quam scire, ne impediatur à scientia digniorum. At diuino intellectui habenti infinitam capacitatem melius est scire omnia etiam vilissima, ac non solum in vniuersali, sed etiam in singulari, & in indiuiduo. Apostolus dicens: *Nunquid de bobus cura est Deo?* Solum significat Deum non habere curam bouum ratione ipsorum, sed gratia hominum, ad quos ordinantur.

20. Ad 7. nego maiorem. Deus reliquit hominem in manu consilij sui, ita vt sinat illos liberè facere quod volunt, sed non ita, vt abiecerit eorum prouidentiam, qua regit eos præceptis, & consilijs, & terret minis poenarum, allicit propositiōe præmiorum, prouidet, & permittit mala, quae faciunt, mouet, & impellit ad actus bonos per auxilia gratiae &c. Ad confirmationem nego antecedens, ac dico, quod sicut Deus ita immediatè prouidet causis necessarijs, vt faciat eas agere necessario, sic ita prouidet immediatè causis liberis, vt faciat eas agere liberè, vt magis explicabitur infra quæst. 83. 84. 85. & 86. in quibus ex professo agitur de concordia libertatis creatæ cum diuina scientia, voluntate, prouidentia, & prædestinatione.

QVÆSTIO LXVII.

Quos actus includat prouidentia, & utrum principaliter, et in recto importet actum intellectus, vel actum voluntatis, vel utrumque aequè principaliter?

1. Primò videtur prouidentia consistere solum in actu intellectus, non autem in actu voluntatis. Definitur enim: *Ratio ordinans res ad suos fines*; sed ratio est actus intellectus, non autem voluntatis; ergo.

2. Secundò videtur non posse explicari, in quo actu intellectus consistat. In Deo enim datur triplex actus scientiae, nimirum scientia simplicis intelligentiae, scientia visionis, & scientia media; sed non potest explicari, utrum prouidentia consistat in omnibus his scientijs, vel solum in aliqua ex his; ergo &c.

3. Tertiò videtur neque etiam posse explicari, in quo actu voluntatis consistat, an in intentione finis, vel in electione mediorum.

4. Respondeo, quod quandoquidem ex dictis quæst. 64. num. 8. prouidentia est: *Ratio ordinans res ad suos fines per media convenientia*, includit intentionem finis, electionem mediorum, & rationem ordinantem res ad fines per media electa; e.g. prouidentia, per quam Deus ordinat mundum ad finem diuinæ gloriæ, includit intentionem diuinæ gloriæ, electionem mundi, & ordinis rerum tamquam mediorum ad Deum glorificandum, & rationem, qua Deus ordinat mundum ad finem diuinæ gloriæ. Cum autem in Deo detur triplex scientia, seu cognitio, nimirum scientia simplicis intelligentiae, scientia media, & scientia visionis, dubitatur, in quam ex istis tribus scientijs consistat illa ratio, per quam Deus ordinat res ad suos fines.

5. Prima sententia docet rationem, per quam Deus ordinat res ad suos fines, esse scientiam simplicis intelligentiae, & mediam, per quas Deus dirigitur ad intendendum finem, & eligenda media.

6. Secunda plurium Thomistarum docet hanc rationem esse iudicium medium inter intentionem finis, & electionem mediorum, per quod Deus, intento fine, iudicat, quae media sint eligenda, & dirigitur ad electionem mediorum.

7. Tertia, quam sequuntur Ruiz de Prædestinatione disput. 1. sect. 6. & Granado in primam partem tract. 3. disput. 3. docet hanc rationem consistere in iudicio, quo Deus, intento fine, & electis medijs, cognoscit, & intimit voluntati executionem mediorum, quorum facta est electio. Hoc autem iudicium vocant imperium monarchicum.

8. Di-

8. Dicendum primò contra secundam sententiam: in Deo non datur iudicium medium inter intentionem finis, & electionem mediorum, adeoque ratio, per quam Deus ordinat res ad suos fines, non consistit in tali iudicio. Probatur: nam vt dicitur in quæst. 69. Deus eodem actu indiuisibili intendit finem, & eligit media; ergo non datur iudicium, quod mediet inter intentionem finis, & electionem mediorum, cum intentio, & electio nullo pacto distinguantur.

9. Dicendum secundo: Deus eodem actu, quo intendit finem, & eligit media, cognoscit etiam se intendere finem, & eligere media, ac debere procedere ad executionem eorum, quæ decreuit, adeoque intimat sibi ipsi suam electionem, & convenientiam, ac necessitatem, exequendi quæ decreuit.

10. Probatur, & explicatur: nam sicut Deus eodem actu necessario vult esse se, & omnes veritates necessarias, & simul cognoscit comprehensiuè esse se, & omnes veritates necessarias, itaut nulla detur distinctio intrinseca ne virtualis quidem inter volitionem, & cognitionem necessariam, vt dictum est quæst. 22. sic proportionaliter Deus eodem actu libero intendit finem, & eligit media, & cognoscit comprehensiuè per scientiam visionis existere hanc suam voluntatem, affirmando quæ cum illa identificantur: sed cum hac voluntate diuina intendente finem, & eligente media, identificatur convenientia exequendi quæ Deus decreuit; ergo eodem actu cognoscit etiam hanc convenientiam; sed eo ipso, quod Deus cognoscit se habere hanc voluntatem, & conueniens esse illam exequi, intimat sibi hanc voluntatem, & convenientiam illam exequendi; ergo &c.

11. Dicendum tertio: cognitio, qua Deus intimat sibi ipsi voluntatem electiuam mediorum, & convenientiam illa exequendi, est causa executionis, ideoque est practica respectu executionis mediorum. Probatur: nam talis cognitio identificatur omnino cum voluntate electiuam mediorum; sed voluntas, seu volitio electiuam mediorum est causa actionum ad extra, in quibus consistit executio, per quam Deus exequitur media; ergo cognitio identificata cum volitione est causa talium actionum, adeoque practica respectu executionis.

12. His positis, quæ spectant ad quæstionem de re, supersunt duæ quæstiones de nomine, ideoque breuiter explicandæ. Primò quæritur, vtrum cum dicitur, quod prouidentia est ratio, per quam Deus ordinat res ad suos fines, debeat intelligi, quod sit ratio dirigens ad electionem mediorum, & intentionem finis, quæ ratio consistit in scientia simplicis intelligentiæ, & scientia media, an potius debeat intelligi, quod sit ratio identificata cum ipsamet volitione intentionis finis, & electiuam mediorum, quæ ratio est scientia vi-

sionis. Duo sunt modi loquendi. Primus docet prouidentiam esse rationem, quæ dirigendo Deum ad intentionem finis, & electionem mediorum, ordinat res ad suos fines, adeoque prouidentiam consistere in scientia simplicis intelligentiæ, & media. Secundus docet prouidentiam esse rationem, qua Deus videndo suam voluntatem, qua intendit finem, & eligit media, causat executionem, & sic ordinat res ad suos fines per media electa; & quia hæc ratio, qua Deus videt suam voluntatem liberam, est scientia visionis, docet prouidentiam consistere formaliter in scientia visionis, licet supponat scientiam simplicis intelligentiæ, & mediam.

13. Vterque modus loquendi est probabilis, & primus est communior inter recentiores, secundus videtur communior inter antiquos, & conformior Sancto Augustino, S. Thomæ, & Aristoteli. Sanctus enim Augustinus prædestinationem, hoc est prouidentiam, qua Deus ordinat electos ad finem vitæ æternæ, definit præscientiam, & præparationem, beneficiorum Dei; sed præscientia est scientia visionis; ergo censet rationem, qua Deus ordinat electos ad finem vitæ æternæ, consistere in scientia visionis. Sanctus Thom. 1. part. quæst. 22. art. 1. ad 1. dicit: *Prouidentia est in intellectu, sed supponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit*; & hanc doctrinam confirmat ex Aristotele 6. Ethicorum cap. 12; sed scientia supponens, vel includens voluntatem finis, est visionis; ergo &c.

14. Secundo quæritur, vtrum prouidentia principaliter, & in recto importet actum intellectus, vel potius actum voluntatis, vel vtrumque aequè principaliter?

15. Respondeo prouidentiam posse ita sumi, vt dicatur ratio cum voluntate, vel vt dicatur voluntas cum ratione, vel vt dicatur voluntas, & ratio. Si sumatur primo modo, ratio importatur in recto, voluntas in obliquo; si sumatur secundo modo, voluntas importatur in recto, ratio in obliquo; si sumatur tertio modo, tum ratio, tum voluntas importatur in recto. Sanctus Augustinus definiens prædestinationem per hoc, quod sit præscientia, & præparatio, hoc est voluntas præparatiua, illam sumpsit ita, vt in recto importetur tum præscientia, tum voluntas, & hic modus sumendi videtur commodior ad explicandam prædestinationis definitionem.

16. Ad 1. Prouidentia definitur: *Ratio ordinans res ad suos fines*; sed ratio constituitur ordinans res ad suos fines per intentionem finis, & electionem mediorum; ergo prouidentia ultra actum intellectus, seu rationis, includit saltem in obliquo actum voluntatis.

17. Ad 2. & 3. iam num. 11. explicatum est, in quo actu intellectus prouidentia consistat:

stat. Dictum est etiam, quod includit tum intentionem finis, tum electionem medi-
orum.

QVÆSTIO LXVIII.

*Utrum Deus ad omnia sua decreta libera diri-
gatur à tota scientia Deo non libera?*

1. **V**idetur, quod Deus non ad omnia sua decreta libera debeat dirigi à tota scientia Deo non libera. Aliqua enim scientia omnino impertinenter se habet ad quædam decernenda: ex. gr. ad decernendum creare, vel non creare muscam A. impertinenter se habet scientia mediæ, qua Deus videt, quid liberum arbitrium Petri sit futurum, si poneretur in his, vel illis circumstantiis; sed Deus ad obiecta decernenda non debet dirigi à scientia, quæ omnino impertinenter se habet ad decernenda talia obiecta; ergo Deus ad decernendum creare, vel non creare muscam A. non debet dirigi à scientia mediæ, qua videt, quid liberum arbitrium Petri esset futurum, si poneretur in his, vel illis circumstantiis, ac proinde non ad omnia decreta debet dirigi à tota scientia sibi non libera. Ex proportionali ratione ad decretum, quo prædestinavit S. Petrum, Deus non debuit dirigi à scientia mediæ, qua vidit, quod si Turca poneretur in talibus circumstantiis liberè saltaret, cum talis scientia sit omnino impertinens ad decernendam prædestinationem Sancti Petri.

2. Respondeo, quod quia ex dictis quæstione 67. num. 4. diuina providentia ad sua decreta libera, quibus res ordinat ad suos fines, dirigitur à scientia, examinandum est, utrum ad omnia sua decreta libera dirigatur à tota scientia, quam habet; & quia Deus habet tum scientiam simplicis intelligentiæ, & mediæ Deo liberam, tum scientiam visionis Deo liberam, debemus hac quæstione examinare, utrum ad omnia sua decreta libera dirigatur à tota scientia non libera.

3. Dicendum: Deus ad omnia sua decreta libera dirigitur à tota scientia Deo non libera; & quia non solum tota scientia simplicis intelligentiæ, sed etiam tota scientia mediæ est Deo non libera, ut suppono ex quæst. 45. & 46. de scientia mediæ, ideo Deus ad omnia sua decreta dirigitur à tota scientia simplicis intelligentiæ, & à tota scientia mediæ.

4. Probat: nam qui habet aliquam cognitionem, qua dirigi potest ad sapientissimè decernendum, eaque non vitur, imprudenter operatur; sed Deus habet scientiam simplicis intelligentiæ, ac mediæ, eaque potest uti ad quodlibet sapientissimè decernendum; ergo ad quodlibet decernendum vitur, ac dirigitur à tota scientia simplicis intelligentiæ, & mediæ. Probat, & explicatur minor. Ut Deus sapienter decernat creare muscam ex. gr.

debet dirigi cognitione, qua comprehensivè cognoscat omnes vsus, ad quos potest ordinare muscam in cunctis casibus possibilibus, & in omnibus euentibus, qui darentur, si quodlibet arbitrium liberum posset in his, vel illis circumstantiis, faceret hoc, aut illud; e. g. debet dirigi cognitione, qua cognoscit, quod possit uti musca ad puniendam duritiem Pharaonis, qui si poneretur in his circumstantiis, nollet obedire Deo per Moysen præcipienti, ut sineret Israelitas discedere ab Ægypto: sed cognitio, qua Deus cognoscit, ad quos vsus possit adhibere muscam pro omnibus casibus possibilibus, includit totam scientiam simplicis intelligentiæ omnium casuum possibilium: cognitio, qua cognoscit, quo pacto possit adhibere muscam pro omnibus euentibus, qui de facto ponerentur dependentes à quolibet libero arbitrio constituto in hoc, vel in illo actu proximo, includit totam scientiam mediæ; ergo Deus ad sapientissimè decernendam creationem muscæ debet dirigi à tota scientia simplicis intelligentiæ, & à tota scientia mediæ. A fortiori ad sapientissimè decernendam permissionem peccati Adæ, Incarnationem Verbi &c. debet dirigi à tota scientia simplicis intelligentiæ, & mediæ, per quas cognoscat, quo pacto possit uti peccato Adæ, Incarnatione &c. pro omnibus casibus possibilibus, & conditionatè futuris dependentes à quolibet arbitrio creato.

5. Ad argumentum in contrarium nego antecedens. Offensum enim est nullam scientiam Deo non liberam impertinenter se habere ad vllum obiectum sapientissimè decernendum.

QVÆSTIO LXIX.

Utrum Deus omnia, quæ decernit, in eodem signo, & eodem decreto indivisibili decernat?

1. **V**idetur Deus non omnia, quæ decernit, in eodem signo, & per idem decretum decernere, sed aliqua decernere in signo priori, aliqua in signo posteriori, puta in primo signo eligere finem, in posteriori modum &c. primo quia, ut arguit Scotus in 3. dist. 29. Qui ordinatè vult, prius vult finem, quam modum, & ex mediis prius vult modum propinquiora fini; sed Deus omnia vult ordinatissimè; ergo prius vult finem, deinde modum, ex. gr. prius vult Sanctum Petrum, & alios prædestinatos saluari, deinde vult illis dare modum, siue auxilia efficacia, per quæ infallibiliter saluentur.

2. Secundò intentio finis debet mouere ad intentionem mediorum: ex. gr. intentio, qua Deus vult Sanctum Petrum, & prædestinatos saluari, debet Deum mouere ad danda Sancto Petro, & prædestinatis modum, & auxilia.

xilia, quibus infallibiliter saluentur: sed intentio finis non potest mouere ad electionem mediorum, nisi præcedat electionem mediorum; ergo intentio finis debet præcedere electionem mediorum.

3. Tertiò ea, quæ essentialiter præsupponunt peccatum, Deus non potest decernere, nisi prius præuideat absolutè peccatum; sed præuisio absoluta peccati supponit, vel includit decretum permittendi peccatum; ergo decretum, quo Deus vult bonum poenitentiae, conuersionis, & alia bona essentialiter supponentia peccatum, supponit decretum permittendi peccatum, ac proinde decretum permittendi peccatum est in signo priori, decretum, quo vult bona essentialiter supponentia peccatum, est in signo posteriori. Probatur maior: nam si Deus vellet poenitentiam, & alia bona essentialiter supponentia peccatum, absque eo quod prius præuideret peccatum, vellet etiam peccatum, quod est absurdum. Probatur sequela: nam qui vult vnum, quod dari non potest, absque eo quod præcedat aliud, nisi antecederet præuideat illud aliud futurum, vult etiam, vt præcedat illud aliud; ergo &c.

4. Quartò aliqui sunt præelecti, & prædestinati ante alios, ex. gr. Christus est præelectus, & prædestinatus ante omnes alios; Angeli fuerunt præelecti, & prædestinati ante homines: sed non possent esse præelecti, & prædestinati ante alios, nisi Deus illos prius elegisset, & prædestinasset, quam alios; ergo.

5. Quintò si Deus omnia simul decreuit, non potest explicari, quo pacto vnum sit causa moralis alterius; ex. gr. si Deus simul decernit dare electis merita, quibus mereantur gloriam, & ipsam gloriam vt coronam, & præmium meritorum, non potest explicari, quo pacto merita sint causa moralis præmij, hoc est gloriæ.

6. Sextò si Deus simul decernit dare reprobis gratiam sufficientem, per quam possint saluari, & simul decernit negare illis gratiam efficacem, permittere, vt peccent, moriantur in peccato mortali, & damnentur, voluntas diuina dandi reprobis gratiam sufficientem non esset beneuola erga reprobos. Rursus si Deus simul vult dare prædestinatis gratiam sufficientem ad salutem, & vult efficaciter, vt saluentur, & vt talis gratia sit efficax, prædestinati non liberè, sed necessario saluantur, ac non possunt damnari, quæ sunt absurda; ergo dicendum est Deum non omnia, quæ decernit, simul, & in eodem signo, & eodem decreto indiuisibili decernere.

7. Respondeo, quod Theologi satis communiter distinguunt in Deo plura instantia, seu signa rationis, ac dicunt, quod Deus licet omnia decreuerit ab æterno, tamen aliqua decreuit in primo signo, aliqua in secundo, aliqua in tertio &c. quædam prius, quædam posterius. Sed non conueniunt in assignando

numero signorum, & aliqui assignant plura, aliqui pauciora signa. E conuerso alij negant hæc signa diuinorum decretorum, ac dicunt Deum liberè in eodem signo, siue instanti rationis omnia simul decreuisse, vt iam patebit, referendo præcipuas Theologorum sententias, quæ videri etiam possunt apud Vasquez to. 1. in 3. partem disp. 11.

8. Prima ergo sententia Caietani 3. part. quæst. 1. in Commentario art. 3. distinguit tria instantia, seu signa rationis, ac docet in primo instanti, seu signo Deum egisse, & quodammodo deliberasse de condendo toto ordine naturæ, in quo includuntur non solum defectus physici, quales sunt monstra, sed etiam morales, hoc est peccata, ac decreuisse totum ordinem naturalem producere, illumque per scientiam visionis vidisse vt conditum. In secundo signo docet Deum decreuisse ordinem gratiæ adoptionis, eumque vidisse vt conditum. In tertio signo decreuisse ordinem vnionis hypostaticæ. Iuxta hanc opinionem, Incarnatio decreta fuit in tertio signo.

9. Secunda sententia Scoti in 3. dist. 29. distinguit quinque instantia, seu signa rationis, ac docet Deum in primo signo intellexisse seipsum sub ratione summi boni: in secundo signo intellexisse omnes alias creaturas: in tertio prædestinasse quosdam ad gloriam, & gratiam, circa alios se habuisse præcisiuè; in hoc autem tertio signo prius Deus prædestinauit Christum vt venturum in carne, abstrahendo à passibili, & impassibili, deinde prædestinauit electos in Christo: in quarto præuidit electos casuros in Adamo: in quinto decreuit remedium per passionem Christi, & decreuit Christum in carne passibili. Eadem penè instantia distinguit Catharinus lib. de eximia Christi prædestinatione.

10. Tertia opinio Suarj tom. 1. in 3. partem disput. 5. parum differt à sententia Scoti, quam accommodat principijs de scientia media, & conciliare conatur cum sententia Sancti Thomæ. Docet ergo Deum in primo signo decreuisse Incarnationem vt optimo modo faciendam secundum circumstantias occurrentes, illamque voluisse propter suam excellentiam vt medium inter possibilia optimum, ad manifestanda quatuor præcipua Dei attributa, nimirum sapientiam, bonitatem, misericordiam, & iustitiam. In secundo signo Deus vidit per scientiam mediam, quod si Adam poneretur in talibus circumstantijs, peccabit, & quod si permittatur tale peccatum, remedium peccati per Christum erit optimus modus exequendi Incarnationem. In tertio Deus decreuit Incarnationem in remedium peccati, & Christum in carne passibili. Addit, quod si daretur scientia media de Adamo non peccaturo, fieret nihilominus Incarnatio ex vi primi decreti, quo decretum est propter suam excellentiam; sed non fieret in carne passibili.

11. Quarta sententia Vasquez 3. parte disput.

sp. 11. cap. 6. distinguit quatuor instantia, seu signa, ac docet Deum in primo signo permisisse peccatum Adami; in secundo per scientiam visionis vidisse illud ut absolute commissum, & in totum genus humanum propagatum; in tertio voluisse remedium peccati; in quarto decrevisse Incarnationem, in remedium peccati, tanquam propter finem motuum, & sine quo non incarnaretur.

12. Quinta sententia Molinæ 1. parte, quæst. 23. art. 4. & 5. disput. 1. membro 7. lacobus Granado hic Tractatu 3. disput. 1. sect. 4. & aliorum docet chimericam esse hanc instantiam, & signorum successione, ac proinde Deum simul voluisse permissionem peccati Adami, & illius reparationem per Christum redemptorem, saltem ly simul dicente negationem prioris, & posterioris inter decretum prædefinitum Incarnationis, & decretum permissum peccati. Videri etiam potest Ruiz de voluntate Dei, disputatione 22. sect. 3.

13. Dicendum cum quinta sententia contra alias quatuor supra relatas: Deus omnia, quæ ab æterno decernit, simul, & in eodem signo decernit, & non decernit vnum prius, aut posterius, quam aliud, prioritate, quæ vnum decretum præcedat aliud.

14. Probatur: nam eatenus agens intellectuum non simul decernit omnia, quæ decernit, sed illa decernit successivè, & quasi per partes, & occasionaliter, quatenus per cognitionem, quæ dirigitur ad primum suum decretum, non sufficienter cognoscit quæ spectant ad alia prudenter decernenda; si verò sufficienter cognosceret quæ spectant ad omnia decernenda, decerneret omnia simul: e.g. Imperator exercitus decernit ordinem pugnae successivè, & per partes, quatenus cum decernit initium pugnae, non habet cognitionem sufficientem ad prudenter decernendas alias partes pugnae: si verò ad decernendum initium pugnae dirigeretur cognitione, quæ certissimè, & comprehensivè cognosceret omnes modos possibiles, quibus posset pugnam inchoare, prosequi, & ad finem perducere, & omnia, quæ posset facere, & de facto facturus esset hostis, si pugnam inchoaret, & prosequeretur hoc, vel illo modo, eo ipso deberet simul decernere totam pugnam: sed Deus per scientiam simplicis intelligentiæ, & mediam cognoscit comprehensivè cuncta, quæ spectant ad omnia sapientissimè decernenda; nam per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit omnia, quæ potest facere, & per mediam cognoscit omnia, quæ facturum esset liberum arbitrium creatum, si Deus faceret hoc, vel illud; ergo Deus debet simul decernere omnia, quæ decernit, & si decerneret successivè, & quasi per partes, imprudenter decerneret.

15. Infertur primò Deum non prius intendere finem, & post eligere media, sed si-

mul intendere finem, & eligere media. Eatenus enim prudens prius intendit finem, deinde eligit media, quatenus per cognitionem, quæ proponitur talis finis, non sufficienter cognoscit quæ spectant ad media; si verò finis proponeretur cognitione, quæ perfectissimè cognosceret quæ spectant ad media, deberet simul intendere finem, & eligere media; sed Deus dirigitur ad intentionem finis, puta salutis Sancti Petri, per scientiam simplicis intelligentiæ, & per mediam, per quas comprehensivè cognoscit omnia, quæ spectant ad media; ergo simul intendit salutem Sancti Petri ut finem, & eligit media, per quæ Sanctus Petrus fuit salvatus, & inconueniens est, ut intendens finem, quodammodo differat electionem mediorum. Hinc rejicitur sententia Suarii, qui in Deo distinguit decreta per modum intentionis à decretis per modum executionis. Deus enim eodem decreto intendit finem, eligit media, & vult hæc omnia exequi, ac proinde idem decretum est simul intentuum finis, electum mediorum, & executivum tum mediorum, tum finis.

16. Infertur secundo, quod Deus non prius decernit permittere peccata, deinde decernit poenitentiam, punitionem, & alia bona, quæ est eliciturus ex peccatis, sed simul, & per idem decretum decernit permittere peccatum, & omnia bona, quæ est eliciturus ex peccato. Confirmatur: nam Deus vult permittere peccatum propter bona, quæ est eliciturus ex peccato; ergo in signo, quo vult permittere peccatum, intelligitur velle bona, quæ est eliciturus ex peccatis.

17. Potest quæri, vtrum Deus omnia decernat non solum simul, sed etiam vnico indivisibili decreto?

28. Respondeo, quod omnia decernit vnico indivisibili decreto ex parte actus, cum omnia decernat decreto identificato cum essentia diuina, in qua nullæ dantur formalitates, non solum realiter, sed neque virtualiter intrinsecè distinctæ, ut dictum est quæst. 22.

19. Sed quæritur rursus, vtrum Deus decernat omnia vnico decreto indivisibili etiam ex parte applicationis actus ad objecta, quam applicationem in quæst. 36. diximus esse extrinsecam Deo. Probabile est, & commodius ad plura explicanda circa nostros actus liberos, decretum diuinum, quo simul decernit omnia, compleri per applicationes, & complementa realiter distincta, licet omnia intelligentur in eodem signo, sine vilo ordine prioris, & posterioris.

20. Infertur tertio, quod Deus ad nullum suum decretum dirigitur à scientia sibi libera; & quia tota scientia visionis est libera Deo, ideo Deus ad nullum suum decretum dirigitur à scientia visionis.

21. Probatur: nam nemo ad aliquid decernendum dirigi potest à scientia fundata in ipso

ipso suo libero decreto vt absolute existente : ex. gr. Imperator ad decernendum, quo pacto aciem instruat, non dirigitur à scientia absoluta, qua cognoscit se sic aciem instruere, quia talis scientia dependet à decreto sic faciem instruendi; sed omnis scientia visionis fundatur in decreto diuino, quod ex dictis supra testatur vnicum, & indiuisibile; ergo Deus ad nullum diuinum decretum dirigitur à scientia visionis.

22. Ad 1. distingo maiorem: qui ordinatè vult ordine conueniente sapientiæ infinitæ, prius vult finem, quam media, nego: ordine conueniente sapientiæ finitæ, concedo: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deo, qui propter suam infinitam sapientiam per cognitionem, qua dirigitur ad volendum finem, perfectissimè dirigitur etiam ad volenda omnia media, conuenit hic perfectissimus ordo volendi, vt simul velit finem, & omnia media. E conuerso nobis, qui propter limitationem, & imperfectionem nostræ sapientiæ per cognitionem, qua dirigimur ad volendum finem, non sufficienter dirigimur ad volenda media, conuenit oppositus, & imperfectus ordo volendi, nimirum vt prius velimus finem, quam media, vt explicatum est num. 14. ergo vt Deus velit ordinatissimè ordine conueniente infinitæ sapientiæ, debet simul velle finem, & omnia media. Licet autem Deus velit omnia simul simultate se tenente ex parte actus volendi, non vult omnia simul simultate se tenente ex parte rerum volitarum, sed vult, vt quædam volita existant prius, quædam posterius: ad perfectionem autem diuinæ voluntatis pertinet quidem, vt res velit eo pacto, & ordine, quo sunt futura, ordine, & modo se tenente ex parte rerum volitarum, non autem ordine, & modo se tenente ex parte actuum volendi. Nam ea, quæ sunt in tempore, & successiue, Deus vult ab æterno, & simul.

23. Ad 2. distingo maiorem: intentio finis in agente imperfecto debet mouere ad electionem mediorum, concedo; in agente perfectissimo, nego: concedo minorem; & distingo eodem pacto consequens. Ex nostra imperfectione, propter quam cognoscimus finem ita imperfectè, vt non simul cognoscamus quæ spectant ad media, oritur, vt prius intendamus finem, deinde ex intentione finis moueamur ad consultandum de medijs; sed Deus cognoscit finem cognitione ita perfectâ, vt simul cognoscat omnia spectantia ad media; ergo intentio finis non mouet Deum ad eligenda media, sed Deus simul intendit finem, & eligit omnia media.

24. Ad 3. nego maiorem. Ad probationem nego sequelam; ad probationem nego antecedens, ac dico, quod vt quis velit vnum, quod non potest dari absque eo quod præcedat aliud, non est necesse, vt illud aliud velit, sed sufficit, vt illud permittat. In casu nostro

Deus videt bonum poenitentiae, conuersionis, & alia bona essentialiter supponentia peccatum non posse poni, nisi præcedat peccatum; videt etiam se non posse peccatum velle, sed posse permittere; & videt, quod si permittat peccatum, peccatum fiet; ergo potest simul velle permittere peccatum, & velle poenitentiam, & alia bona essentialiter supponentia peccatum.

25. Dices: qui vult finem, vult etiam media necessaria ad finem; sed peccatum est medium necessarium ad poenitentiam, & ad alia bona essentialiter supponentia peccatum; ergo.

26. Respondeo, transeat maior, & nego minorem. Medium ad finem est, quod habet virtutem causandi finem, vel disponendi ad finem; quod autem caret tali virtute, non est medium; sed peccatum non habet virtutem causandi poenitentiam salutarem, vel ad illam disponendi; ergo &c. Confirmatur: nam ineptè dicitur ægritudinem esse medium ad remedia ægritudinis, ergo à pari. Ad medium igitur non sufficit, vt sit aliquid necessario prærequisitum ad aliud, sed requiritur, vt habeat virtutem causandi, vel saltem disponendi ad illud.

27. Ad 4. distingo maiorem; aliqui sunt præelecti, & prædestinati ante alios prioritate, qua ipsi præcedant alios, concedo: prioritate, qua decretum electiuum, & prædestinatum ipsorum præcedat decretum electiuum, & prædestinatum aliorum, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Christus fuit electus, & prædestinatus ad hoc, vt esset primus prædestinatorum, & præcederet cæteros prædestinatos dignitate, gratia, beatitudine, & vt esset finis aliorum prædestinatorum, ita vt alij prædestinarentur ad gloriam ipsius Christi. At non fuit primus prædestinatorum primitate, & prioritate, qua prædestinatio Christi præcesserit prædestinationem aliorum. Deus enim simul prædestinavit Christum ad hoc, vt esset primus omnium prædestinatorum, & vt præcederet cæteros, & alios omnes prædestinavit ad hoc, vt suo ordine præcederentur à Christo, dignitate, beatitudine &c. Proportionaliter Angeli fuerunt electi, & prædestinati ante homines per hoc, quod fuerunt electi, & prædestinati ad consequendam beatitudinem ab initio mundi ante omnes homines, & ad cooperandum hominibus ad beatitudinem perducendis, non autem per hoc, quod decretum electiuum, & prædestinatum Angelorum præcesserit decretum electiuum, & prædestinatum hominum.

28. Ad 5. nego antecedens. Sicut licet Deus simul velit ponere Solem, & lucem, tamen vult, vt Sol sit causa physica lucis, & vt producat lucem, ideoque facit, vt Sol lucem producat physice per actionem productiuam lucis, quæ actio est modus distinctus à Sole, & luce: sic licet Deus simul velit merita, & gloriam,

E c

riam,

riam, tamen vult, vt merita sint causa moralis gloriæ, & vt moraliter causent gloriam. Si verò quærat, quid sit gloriam causari moraliter à meritis, respondeo, quod sicut lucem causari physicè à Sole, addit supra Solem, & lucem modum distinctum, qui est causalitas physica, qua lux causatur à Sole; sic gloriam causari moraliter à meritis, addit supra gloriam, & merita modum distinctum, qui est causalitas moralis, qua gloria causatur à meritis. Idem dic de alijs causalitatibus moralibus. Sicut ergo Deus vult, & facit, vt ex rebus extrinsecis vna physicè causet aliam, absque eo quod vnum decretum Dei physicè causet aliud; sic vult, & facit, vt vna res causet moraliter aliam, absque eo quod vnum decretum moraliter causet aliud, & sit prius alio. Docet hoc expressè Sanctus Thomas 1. parte quæst. 19. art. 5. in corpore dicens: *Vult ergo Deus hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.*

29. Dices: non solum præmium debet supponere meritum, sed etiam voluntas præmiandi debet supponere meritum; alioquin, voluntas præmiandi non esset remuneratiua, sed purè liberalis, siquidem voluntas, quæ non supponit debitum, est purè liberalis.

30. Respondeo, negando antecedens. Ad voluntatem remuneratiuam, & non purè liberalem, sufficit, vt supponat meritum ex parte rei volitæ, non requiritur, vt supponat meritum ex parte actus volentis; sed voluntas, qua Deus vult præmium, supponit meritum ex parte rei volitæ, siquidem præmium supponit meritum; ergo licet ipse actus volendi non supponat meritum, tamen voluntas non est purè liberalis, sed remuneratiua. Eadem igitur, vel simultanea voluntas, qua Deus vult dare meritum, & præmium, relatè ad meritum est purè liberalis, relatè ad præmium est remuneratiua, quia meritum vult dare gratis, ac nullo præcedente merito causante moraliter meritum, præmium vult dare non gratis, sed præcedentibus meritis causantibus moraliter præmium. Similiter ad actum iustitiæ strictæ sufficit, vt supponat ius strictum ex parte rei volitæ, non requiritur, vt supponat ius strictum ex parte actus volendi.

31. Ad sextum. In argumento proponuntur duæ difficultates ex professo examinandæ infra quæst. 82. & 86.

QVÆSTIO LXX.

Virum providentia sit æterna, vel temporalis, causam habeat, vel non habeat: semper consequatur suos fines, & bene dividatur in naturalem, & supernaturalem?

1. **P**rimò videtur diuina providentia non esse æterna, sed temporalis. Diuina

enim providentia nihil aliud est, quam ordinatio rerum creaturarum ad suos fines per media conuenientia; sed hæc ordinatio non est æterna, sed temporalis, cum sit in ipsis creaturis temporalibus; ergo &c.

2. Secundò videtur diuina providentia habere aliquam causam, & rationem. Providentia enim includit actus liberos diuinæ voluntatis, qui complentur per aliquid extrinsecum, vt dictum est quæstione 56; sed illud extrinsecum habet aliquam causam; ergo diuina providentia saltem quoad complementum extrinsecum actuum liberorum habet aliquam causam.

3. Tertiò videtur, quod diuina providentia non semper consequatur suos fines. Nam Deus cum velit omnes homines saluos fieri, vt dicitur 1. ad Timot. 2. omnes homines ordinat ad finem salutis æternæ per media, & auxilia conuenientia; sed non omnes homines consequuntur salutem; ergo &c.

4. Quartò videtur diuina providentia non rectè diuidi in naturalem, & supernaturalem. Nullus enim actus diuinus est Deo supernaturalis, ac supra naturam Dei; sed providentia consistit in actibus diuinis intellectus, & voluntatis; ergo &c.

5. Respondeo, quod vt absoluantur Tractatus de providentia diuina, breuiter expedienda sunt quatuor dubia in titulo proposita.

6. Dicendum igitur primò, respondendo ad primum, & secundum dubium, diuinam providentiam esse æternam, & incausatam, & esse causam per se, vel per accidens omnium temporalium, & causatorum. Probat: nam providentia consistit in actibus diuini intellectus, & diuinæ voluntatis, vt explicatum est quæstione 67. num. 4; sed tales actus sunt æterni, & incausati, cum sint ipsemet Deus, qui est æternus, & incausatus; ergo &c. Sicut verò Deus est causa per se, vel per accidens omnium temporalium, sic diuina providentia est causa per se quidem eorum, quæ Deus vult, per accidens eorum, quæ Deus purè permittit, cuiusmodi sunt ipsa peccata.

7. Ex eo, quod actus diuinæ providentiæ non causentur in vilo genere, sequitur, quod neque causentur in genere causæ finalis, & proinde quod sunt adæquatè propter se ipsos, & propter diuinam essentiam, non autem propter vllum finem extrinsecum, & creatum. Cum igitur asseritur, quod Deus intendit finem salutis prædestinatorum, vel alium finem creatum, sensus est, quod intendit salutem vt finem eorum, quæ facit, non autem vt finem voluntatis, qua vult facere, siquidem opera Dei sunt propter fines creatos, voluntas autem Dei non est propter vllum finem creatum.

8. Dicendum secundò, respondendo ad tertium dubium: diuina providentia semper consequitur fines, ad quos ordinat res ita, vt illos

illos fines intendat efficaciter, & absolute; at cum intendit finem conditionatè, si non purificetur conditio, non consequitur talem finem, sed consequitur alium finem spectantem ad bonum vniuersi. Explicatur. Diuina prouidentia per grauitatem, & motum deorsum ordinat graua ad finem se collocandi in centro, nisi detur impedimentum. Cum igitur datur impedimentum, non consequitur hunc finem, vt lapis constituatur in centro, sed consequitur aliquem alium finem spectantem ad bonum vniuersi, quem finem intendit pro casu, pro quo graua impediuntur peruenire ad centrum.

9. Dicendum tertio, respondendo ad quartum dubium. Diuina prouidentia potest diuidi in naturalem, & supernaturalem. Naturalis est, per quam Deus ordinat res ad suos fines naturales per media naturalia: supernaturalis est, per quam Deus ordinat res ad finem supernaturalem per media supernaturalia. Quia verò Deus vnico decreto per aliqua media naturalia ordinat quasdam res ad suos fines naturales, per alia media supernaturalia ordinat creaturas rationales ad finem supernaturalem, ideo eadem prouidentia, in quantum consideratur vt ordinans quasdam res per media naturalia ad fines naturales, vocatur prouidentia naturalis; in quantum consideratur vt ordinans creaturas rationales per media supernaturalia ad finem supernaturalem vitæ æternæ, vocatur prouidentia supernaturalis.

10. Ad 1. nego maiorem. Prouidentia est diuina ratio ordinationis temporalis rerum creaturarum ad suos fines per media conuenientia, quæ ratio est æterna, cum consistat in actibus æternis diuini intellectus, & diuinæ voluntatis. Temporalis ordinatio rerum creaturarum ad suos fines non est prouidentia, sed est effectus, & executio diuinæ prouidentia, & vocatur gubernatio. Ideo prouidentia est æterna; gubernatio autem, quæ est effectus prouidentia, est temporalis, vt docet Sanctus Thomas 1. parte quæst. 22. artic. 2. ad 2.

11. Ad 2. Prouidentia quoad ipsos actus liberos est incausata, quoad eorum applicationem liberam est abusiue causata, vt explicatum est quæst. 58.

12. Ad 3. iam dictum est num. 3. diuinam prouidentiam semper consequi suos fines absolute, & efficaciter intentos; fines autem inefficaciter, & conditionatè intentos tunc solum consequi, cum impletur conditio: cum autem conditio non impletur, consequi finem, quem intendit pro eo casu, pro quo conditio non impletur. Quia ergo Deus efficaciter, & absolute vult saluare omnes prædestinatos, semper consequitur salutem prædestinati: quia vult saluare omnes reprobos, si per ipsos non steterit, per ipsos autem stat, ipsos non saluat, sed consequitur finem, quem intendit, si per ipsos stet, nimirum bonum iusti-

tia, & alia bona, quæ sequuntur ex reproborum damnatione.

13. Ad 4. Prouidentia dum dicitur supernaturalis, non dicitur supernaturalis Deo, sed speciali modo supernaturalis creaturæ, in quantum creaturam ordinat ad finem supernaturalem per media supernaturalia.

QVAESTIO LXXI.

Vtrum Deus ex Angelis, & hominibus aliquos ab æterno prædestinauerit, aliquos reprobauerit? Quid sit prædestinatio, quid reprobatio: vtrum sint pars prouidentia, & quos actus includant?

S. Th. q. 23. a. 1. 2. & 3.

1. **P**rimò videtur Deus non prædestinasse homines, & Angelos. Deus enim licet ab æterno destinarit efficaciter aliquas naturas irracionales ad consequendos suos fines, tamen non dicitur illas prædestinasse; ergo licet aliquos homines, & Angelos efficaciter destinauerit ad consequendum suum finem supernaturalem, hoc est vitam æternam, tamen non debet dici illos prædestinasse.

2. Secundò licet Deus Angelos, & homines reprobos ab æterno destinauerit efficaciter ad supplicium, & mortem æternam in poenam demeritorum, non dicitur illos prædestinasse ad poenam, & mortem æternam; ergo licet ab æterno aliquos Angelos, & homines destinauerit ad gloriam, & vitam æternam in præmium meritorum, non debet dici illos prædestinasse ad vitam æternam.

3. Tertio videtur Deus nullum ex hominibus, aut Angelis ab æterno reprobasse. Reprobare enim est aliquos excludere ab æterna salute, & à Regno Cælorum; sed Deus vult omnes homines saluos fieri, vt dicitur 1. ad Timot. 2. ac proinde nullum hominem excludit ab æterna salute, & à Regno Cælorum; ergo &c.

4. Quartò videtur prædestinatio non esse pars diuinæ prouidentia. Diuina enim prouidentia identificatur cum diuina essentia, quæ est omnino simplex, & caret partibus; ergo etiam diuina prouidentia caret partibus, ac proinde prædestinatio non potest esse pars diuinæ prouidentia.

5. Respondeo, quod cum egerimus de prouidentia, sequitur, vt agamus de prædestinatione, quæ vt iam explicabitur num. 9. est altissima pars prouidentia.

6. Prædestinatio describitur à Sancto Thoma 1. parte quæst. 23. art. 1. in corpore: *Ratio in Deo existens transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ.* Explicatur, & simul probatur in Deo ab æterno dari prædestinationem,

E e 2

San-

Sanctorum. Ad hoc, ut aliquid perueniat ad finem, ad quem virtute suæ naturæ peruenire non potest, debet ab alio transmitti ad talem finem, eo pacto, quo quia sagitta virtute suæ naturæ peruenire non potest ad scopum, debet ad scopum transmitti à sagittario; sed creatura rationalis virtute naturæ non potest peruenire ad altissimum finem vitæ æternæ consistentem in visione immediata Dei; ergo ut perueniat ad finem vitæ æternæ, debet ad illam transmitti à Deo; sed Deus non potest in tempore res ordinare, & transmittere ad suos fines, nisi ab æterno deus in Deo ratio talis ordinis, & transmissionis; ergo in Deo ab æterno datur ratio transmissionis creaturarum rationalium, ad finem vitæ æternæ, quæ ratio vocatur prædestinatio, in quantum est æterna, & præcedens destinatio creaturarum rationalium ad altissimum, & supernaturalem finem vitæ æternæ per media, per quæ certissime illam consequuntur, quicumque consequuntur.

7. Reprobatio describi potest ex doctrina Sancti Thomæ hac quæstione 23. art. 3. *æterna exclusio quarundam creaturarum rationalium à vita æterna propter demerita, propter quæ certissime excluduntur, quicumque excluduntur.* Explicatur, & simul probatur in Deo dari ab æterno reprobationem eorum, qui excluduntur à vita æterna. De facto enim ex Hominibus, & Angelis multi excluduntur à vita æterna propter demerita; sed non possunt in tempore excludi, nisi Deus ab æterno voluerit excludere, & permittere demerita, propter quæ sunt digni tali exclusionem; ergo Deus ab æterno habet decretum excludendi aliquos à vita æterna, & permittendi demerita, propter quæ merentur talem exclusionem; sed hoc decretum excludendi est reprobatio; ergo in Deo ab æterno datur reprobatio.

8. Inferitur primò, quanam possint propriè prædestinari. Dicendum, quod solæ creaturæ rationales possunt propriè prædestinari. Ratio est, quia cum prædestinatio strictè sumpta sit destinatio ad altissimum finem vitæ æternæ, illa solum strictè possunt prædestinari, quæ sunt capacia altissimi finis consistentis in visione Dei; sed solæ creaturæ rationales sunt capaces altissimi finis consistentis in visione Dei; ergo &c. Licet autem omnes creaturæ rationales sint à Deo ordinatæ ad vitam æternam, iuxta illud Apostoli prima ad Timotheum 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri*, tamen non omnes sunt prædestinatæ, quia non omnes sunt ordinatæ ad salutem per media, per quæ certissime illam consequuntur, prout requiritur ad prædestinationem. Ex proportionali ratione, solæ creaturæ rationales propriè reprobantur.

9. Inferitur secundò, in quo sensu prædestinatio sit pars providentiæ, ut docet S. Thomas hac quæstione 23. in fine corporis. Dicendum, quod licet ex dictis quæstione 67. nu. 18. providentia sit actus indivisibilis, & carens partibus, quia tamen actus providentiæ, quo Deus ordinat vniuersa ad suos fines, æquivalet pluri-

bus actibus, ideo nos ratione, & per modum concipiendi in actu providentiæ distinguimus plures actus, quos vocamus partes providentiæ, & prædestinationem, hoc est actum, quo Deus ordinat electos ad altissimum finem vitæ æternæ, vocamus altissimam partem providentiæ, siue actus, quo Deus vniuersa ordinat ad suos fines.

10. Si verò providentia consideretur ex parte rerum, quibus Deus providet, & quas prædestinat, res, quas prædestinat, sunt pars rerum, quibus providet. Patet. Deus enim providet omnibus rebus creatis, prædestinat autem solos electos; sed electi sunt pars inclusa in vniuersitate rerum creatarum; ergo res, quas Deus prædestinat, sunt pars rerum, quibus providet, ideoque prædestinatio, & providentia ex parte rerum se habent sicut pars, & totum. Ex proportionali ratione prædestinatio ex parte ordinis, & finis est pars providentiæ. Nam prædestinatio ponit ordinem electorum ad finem vitæ æternæ, providentia ponit ordinem omnium rerum ad suos fines; sed ordo electorum est pars totius ordinis, finis vitæ æternæ est pars totius finis; ergo &c. Addit Sanctus Thomas hac quæstione 23. art. 3. *Quod sicut Prædestinatio est pars Providentiæ respectu eorum, qui diuinitus ordinantur in æternam salutem, sic reprobatio est pars Providentiæ respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt.*

11. Inferitur tertiò, quos actus includat prædestinatio. Dicendum, quod cum prædestinatio sit destinatio ad finem vitæ æternæ per media certissima, includit intentionem efficacem dandi finem vitæ æternæ, electionem mediorum certissimorum, & rationem, siue cognitionem ordinantem prædestinatos ad finem intentum per media electa. Ad quæstionem, in qua, quæritur, vtrum talis ratio sit scientia simplicis intelligentiæ, & media, vel scientia visionis; & vtrum prædestinatio principaliter, & in recto importet actum intellectus, vel voluntatis: respondendum est proportionaliter ad ea, quæ de providentia diximus quæst. 67. num. 11. & 12. Proportionaliter reprobatio cum sit æterna exclusio quorundam à vita æterna propter demerita, ut docet S. Thomas quæst. 23. art. 3. ultra actum intellectus, nimirum præscientiam demeritorum, includit voluntatem permittendi demerita, & propter illa excludendi à vita æterna. Parvuli, qui moriuntur cum peccato originali, excluduntur à vita æterna propter demeritum peccati in Adamo commissi iuxta illud Apostoli ad Rom. 5. *In quo omnes peccaverunt.*

12. Inferitur quartò præcipuum discrimen inter prædestinationem, & reprobationem esse, quod Deus per prædestinationem ita vult dare Sanctis vitam æternam propter merita, ut velit illis dare etiam merita, per quæ vitam æternam mereantur; at per reprobationem ita vult aliquos excludere à vita æterna propter demerita, ut demerita velit purè permittere.

13. Inferitur quintò, quid dicendum sit de alijs

alijs descriptionibus prædestinationis. Primò celeberrima est definitio Augustini lib. de bono persecuer. cap. 14. *Prædestinatio est præscientia, & preparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur.* Hanc definitionem recipiunt Prosper ad excerpta Genuensium, cap. 4. Fulgentius lib. 2. ad Monimum, cap. 1. Beda in Comm. ad Rom. 8., & communiter Scholastici cum Magistro in 1. sent. distinctione 40. Dicta porro definitio ab Augustino asseritur contra Pelagianos. Pelagiani enim dicebant Deum ab æterno prædestinasse sanctos ad salutem ex præuicis meritis, sed negabant præparasse beneficia gratiæ, per quæ certissime consequerentur merita, ideoque prædestinationem definiebant: *Præscientiam meritorum, & voluntatem saluandi homines propter merita.* Augustinus è conuerso postquam contra Pelagianos ostendit Deum non solum præscire merita, sed præparare voluntatem hominis per beneficia gratiæ ad merendum, definit prædestinationem: *Præscientiam, & preparationem beneficiorum Dei, quibus certissime saluantur, quicunque saluantur.* Prima particula *præscientia* explicat actus intellectus, qui includuntur in prædestinatione. Secunda particula *preparatio* exprimit actus voluntatis, hoc est volitionem efficacem dandi dona gratiæ, & ipsa merita, & dandi æternam salutem propter merita. Idem Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum dicit: *Inter prædestinationem, & gratiam hoc interest, quod prædestinatio est gratiæ preparatio, gratia verò est ipsa donatio.* Ex hac doctrina prædestinatio describi potest: *Preparatio gratiæ, hoc est voluntas æterna dandi gratiam in tempore, per quam gratiam certissime saluantur quicunque saluantur, & sic hæc definitio coincidit cum alia definitione.*

14. Secundò Riccardus art. 7. de libero arbitrio prædestinationem definit: *Efficax ordinatio, & electio electorum per media congrua ad salutem æternam.* Bellarminus lib. 2. de Gratia, & libero arbitrio prædestinationem definit: *Prædestinatio est prouidentia Dei, qua certi homines ex massa perditionis misericorditer eruit, per infallibilia media ad vitam diriguntur æternam.* Hinc patet omnes definitiones allatas esse optimas, & coincidere cum ea, quam ex Sancto Thoma attulimus num. 6.

15. Inferitur sextò, quid dicendum sit de alijs definitionibus reprobationis. Primò Magister, quem sequuntur Scholastici in 1. dist. 40. cap. ultimo reprobationem definit dicens: *Reprobatio est præscientia iniquitatis quorundam non finiende, & preparatio damnationis eorundem.* Colligitur autem hæc definitio ex Augustino lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 10. docente iniquorum peccata fuisse præscita, & non preparata, poenam autem esse preparatam. Quia tamen Deus ita peccata præscit, vt etiam permittat, deberet addi in definitione, quod *Reprobatio est præscientia, & permissio iniquitatis.*

16. Secundò alij definiunt reprobationem ex Augustino de bono persecuerantiæ cap. 14. *Reprobatio est præscientia in quibusdam malitiæ non*

finiende, & preparatio poenæ non terminande. Hæc definitio licet non habeatur apud Augustinum sub his terminis, tamen potest facile ex ipso colligi, non solum ex loco citato, sed etiã ex lib. de Prædest. Sanctorum cap. 13. & 14. Hæc & aliæ similes definitiones sunt optimæ, & coincidunt cum allata num. 7.

17. Aduertit Bellarminus lib. 2. de gratia, & lib. arbitrio, cap. 16. reprobationem ab Augustino in Enchiridio cap. 10. vocari prædestinationem ad poenam. Verba Augustini sunt. *Implet ipse quod vult bene uiuens & malis tanquam summè bonus ad eorum damnationem, quos iuste prædestinavit ad poenam, & ad eorum salutem, quos benignè prædestinavit ad gloriam.* Augustinum quoad hunc modum loquendi sequuntur plures alij Patres, quos refert Ruiz de Prædestinat. disp. 1. sect. 2. Vnus tamen obtinuit, vt non dicantur prædestinati, nisi qui ad gloriam sunt electi. Et verè in Scriptura hoc nomen non sumitur nisi in bonam partem. Reprobos Theologi vocant præscitos, quia licet hoc nomen sit commune etiam electis, cum Apostolus ad Rom. 8. dicat: *Quos præscit, & prædestinavit &c.* tamen Theologi applicarunt nomen commune ijs, quibus non conuenit nomen prædestinati.

18. Ad 1. & 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ex dictis num. 3. licet creaturæ irrationales propriè prædestinari non possint, cum non possint destinari ad altissimum finem vitæ æternæ, tamen creaturæ rationales cum possint destinari ad hunc altissimum finem, propriè possunt prædestinari. Ex eadem ratione Deus non dicitur propriè reprobos prædestinasse ad poenam, quia destinando ad poenam, non destinavit ad altissimum finem, sed ad priuationem altissimi finis. Addo, quod Deus per se creaturas rationales destinavit ad vitam æternam, ideoque per beneficia gratiæ preparat merita, quibus ad illam perueniant; at non per se destinavit ad poenam æternam, sed solum per accidens, quatenus videt reprobos liberè peccando posuit impedimentum, ne consequantur vitam æternam.

19. Ad 3. distinguo maiorem: Deus vult omnes homines saluos fieri, si per ipsos non steterit, concedo; si per ipsos steterit, nego. Deus vult reprobos etiam saluare, si per ipsos non steterit; sed quia præscit per ipsos statutum, vult illos damnare propter demerita præuicis, & permissa. Non repugnat autem, quod Deus eosdem velit conditionatè saluare, si per ipsos non steterit, & absolutè non saluare, quia præscit per ipsos statutum.

20. Ad 4. Prædestinatio est pars diuinæ prouidentiae formaliter, & ratione nostra, non autem realiter, cum prouidentia partibus careat, vt explicatum est num. 9. & 10.

QVÆSTIO LXXII.

Vtrum Deus quoslibet possit pro libito prædestinare, faciendo vt beatitudinem liberè mereantur, vel reprobare, permittendo vt liberè beatitudinem demereantur?

1. **V**idetur Deus posse pro libito quoslibet prædestinare ad gloriam, vt coronam, si mereantur gloriam, sed non esse ita dominus liberi arbitrij, vt possit pro libito facere, vt liberè gloriam mereantur: ac similiter possit quidem quoslibet destinare ad æterna supplicia, si peccent, at non posse pro libito permittere, vt peccent: primo quia vt ex principijs Stoicorum arguebant Pelagiani, actus formaliter liberi creaturis rationalibus non sunt liberi Deo; sed actus meritorij, vel demeritorij vitæ æternæ sunt formaliter liberi creaturis rationalibus; ergo non sunt formaliter liberi Deo; ergo Deus non est liber ad faciendum, vt beatitudinem mereamur, vel ad permittendum, vt illam demereamur, sed solum potest velle dare potentiam liberam merendi, vel demerendi beatitudinem, & ad beatitudinem, vel ad eius æternam priuationem destinare, si illam mereamur, vel demereamur.

2. Secundò auxilia indifferentia sunt frustrabilia à libero arbitrio; ergo posset contingere, vt aliquod liberum arbitrium redderet frustranea, & inefficacia omnia auxilia indifferentia, per quæ Deus posset ipsum mouere ad actus liberos, quibus mereretur beatitudinem; ergo Deus non posset facere, vt hoc liberum arbitrium mereretur beatitudinem, ac non posset illud prædestinare ad beatitudinem vt coronam meritorum. Similiter posset contingere, vt aliquod liberum arbitrium pro nullo casu veller peccare; ergo Deus non posset permittere, vt hoc liberum arbitrium peccaret, & sic mereretur æterna supplicia, ac proinde non posset illud reprobare, ac destinare ad æterna supplicia, permittendo, vt illa liberè mereretur.

3. Respondeo Pelagianos ex doctrina Stoicorum, & ex fundamento allato in primo argumento docuisse, Deum posse pro libito quemlibet prædestinare ad gloriam vt coronam, si mereatur gloriam, at non posse pro libito facere, vt gloriam mereatur; ac similiter posse quoslibet destinare ad æterna supplicia, si peccent, at non posse pro libito permittere, vt peccent. Hinc consequenter docuerunt, Deum dare nobis potentiam ad merendum, & aliquam gratiam saltem externam, qua facilioremur, & inclinemur ad faciendos actus meritorios vitæ æternæ, sed mordicus negarunt Deum dare nobis ipsa merita, vel habere potestatem dandi merita, & permittendi peccata.

4. Hac opinio est hæretica, & contra illam certum est ex fide Deum esse ita dominum,

cuiuslibet liberi arbitrij creati, & peccabilis, vt habeat potestatem mouendi efficaciter creaturas liberas ad quoslibet actus liberos bonos, & permittendi, vt faciant quodlibet peccatum, & quoslibet actus malos. Probatur primo ex Scriptura. Prouerb. 21. *Cor Regis in manu Domini; quocunque voluerit inclinabit illud.* Ad Rom. 9. *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat: & paulò post: An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud autem in contumeliam?* Ierem. 19. *Eccc sic, vt lutum in manu figuli, ita vos in manu mea.* Matth. 3. *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abraham.* Epist. Iudæ: *Potens est vos conseruare sine peccato.*

5. Probatur secundò ex Augustino lib. de correptione, & gratia cap. 14. *Volenti saluum facere nullam hominis resistit arbitrium. Sic enim velle, & nolle in volentis est potestate, vt diuinam voluntatem non impediatur, nec superet potestatem.* In Enchirid. cap. 98. *Quis porò tam impie desipiat, vt dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, & ubi voluerit, in bonum non posse convertere?* Idem docet cap. 96. 97. & alibi sæpè.

6. Probatur tertio rationibus desumptis ex Augustino. Nam Deus habet potestatem dandi unicuique non solum quod est minus bonum, sed etiam quod est maius bonum; sed maius bonum est liberè non peccare, ac liberè mereri vitam æternam, quam posse mereri, & posse non peccare; ergo Deus habet potestatem liberam dandi unicuique non solum potentiam merendi, & non peccandi, sed etiam dandi ipsa merita, & ipsum liberè non peccare; sed si non posset liberè permittere, vt peccaremus, non posset nobis liberè dare, vt liberè non peccaremus; ergo &c. Confirmatur: nam cum melius sit mereri, quam posse mereri, iuxta hæresim Pelagij à Deo solum haberemus potentiam merendi, quæ est minus bona, ipsa autem merita non haberemus à Deo, sed solum à libero arbitrio. Huc spectant loca Script. 1. ad Corint. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* ergo ipsa merita à Deo accipimus: *Quis te discernit?* sed discernimur per merita; ergo Deus dat merita. Semipelagiani conuicti argumentis Augustini concesserunt Deum dare creaturis non solum potentiam merendi, sed etiam merita, excepto primo, & ultimo merito, hoc est excepto initio fidei, quod est primum meritum, & excepta finali perseverantia, quæ est vltimum meritum; contra quos Augustinus paulo ante mortem, scripsit duos libros de prædestinatione Sanctorum, & de Bonò perseverantia, in quibus apertis testimonijs Scripturarum efficaciter probat Deum dare nobis omnia omnino merita, etiam initium fidei, & finalem perseverantiam: alioquin aliquid haberemus, quod non accepissemus à Deo, quod repugnat Scripturis, & rationi naturali.

7. Hinc concluditur Deum posse pro libito non solum quemlibet prædestinare ad gloriam, si illam mereatur, sed etiam posse prædestinando dare illi omnia merita, per quæ gloriam mereat.

mereatur, & posse pro libito non solum quemlibet destinare ad æterna supplicia, si peccet, sed etiam permittere peccata, per quæ mereatur æterna supplicia.

8. Ad 1. nego maiorem. Actus formaliter liberi creaturis sunt etiam liberi Deo, ita ut si sint honesti, Deus habeat potestatem faciendi, ut illos faciamus, vel permittendi, ut non faciamus; si sint inhonesti, & peccaminosi, habeat potestatem permittendi, ut illos faciamus, vel faciendi, ut ab illis liberè, & meritorie abstinamus, ut explicabitur infra quæstione 86. in qua agitur de concordia libertatis creaturæ cum diuina providentia, & prædestinatione.

9. Ad 2. distinguo antecedens: auxilia indifferentia sunt frustrabilia singula, concedo; sunt frustrabilia secundum totam collectionem, nego. Liberum arbitrium potest frustrari singula auxilia indifferentia, at non potest frustrari omnia collectiue. Ratio est, quia liberum arbitrium potest quidem resistere singulis auxiliis indifferentibus, utpotè habentibus finitam virtutem motiuam ad consensum; at non potest resistere diuinæ Omnipotentia: ut potenti mouere, & disponere liberum arbitrium ad consensum infinitis modis, & infinitis auxiliis maioribus, ac potenti superare omnes difficultates, propter quas de facto liberum arbitrium non consentit huic auxilio; sed si liberum arbitrium posset frustrari omnia omnino auxilia, posset resistere diuinæ omnipotentia: ut potenti mouere infinitis modis, & per infinita auxilia maiora, & maiora; ergo &c.

10. Quæritur, utrum hæc impossibilitas resistendi diuinæ omnipotentia: ut potenti mouere per infinita auxilia maiora, & maiora, sit impossibilitas metaphysica vel solum moralis?

11. Dicendum contra aliquos, quod est impossibilitas metaphysica, ac non solum moralis. Probatur primò, nam allata loca Scripturæ, & Patrum significant impossibilitatem metaphysicam, & non solum moralem. Secundò probatur: nam est impossibile metaphysicè, ut Deus non habeat perfectum dominium creaturarum rationalium; sed si Deus non posset creaturas rationales mouere ad quoslibet actus liberos, non haberet perfectum dominium creaturarum rationalium; ergo &c.

12. Dices: liberum arbitrium potest resistere singulis auxiliis indifferentibus; ergo etiam omnibus.

13. Respondeo, nego consequentiam. Ex doctrina communi Theologorum non valet: possumus moraliter vitare singula peccata venialia; ergo possumus moraliter vitare omnia venialia collectiue. Rursus non valet: possumus moraliter frustrari singula auxilia; ergo possumus moraliter frustrari omnia collectiue; ergo neque valet: possumus metaphysicè resistere singulis auxiliis indifferentibus; ergo possumus metaphysicè resistere omnibus collectiue. Ratio est, quia ex eo, quod possumus resistere diuinæ omnipotentia: ut mouenti per hoc auxilium finitæ virtutis, non sequitur,

quod possumus resistere diuinæ omnipotentia: ut potenti mouere per auxilia plura, & plura, & virtutis syncategorematicè infinitæ, hoc est maioris, & maioris; ergo &c.

QVAESTIO LXXIII.

Utum potestas diuina quoslibet prædestinandi, faciendi, ut mereantur beatitudinem, vel reprobandi, permittendo, ut illam demereantur, fundetur in scientia media?

1. Videtur non sufficienter fundari in scientia media. Deus enim potest per scientiam mediam videre aliquod liberum arbitrium fore ita durum, ut restitutum esset omnibus auxiliis indifferentibus; ergo stante hac scientia media, Deus non posset hoc liberum arbitrium prædestinare, faciendi, ut liberè mereretur beatitudinem.

2. Respondeo cum omnibus auctoribus Societatis, potentiam Dei ad quoslibet pro libito prædestinandos, faciendi, ut mereantur beatitudinem, vel reprobandos, permittendo, ut peccando finaliter, beatitudinem demereantur, sufficienter fundari in scientia media.

3. Probatur primò, & explicatur. Deus per scientiam mediam videt se in thesauris suæ omnipotentia: habere infinitas series vocationum, & auxiliorum indifferentium ad hoc, ut liberum arbitrium illis præuentum liberè obseruet præcepta, vel liberè transgrediatur præcepta, quæ si dederit Petro e. g. liberè obseruabit præcepta, perseverabit finaliter in gratia, & merebitur vitam æternam; & habere alias infinitas series, quas si dederit, Petrus liberè transgredietur præcepta, perseverabit finaliter in peccato mortali, & merebitur æterna supplicia; sed potest pro libito Petro dare hanc, vel illam seriem auxiliorum, & vocationum; ergo potest pro libito quemlibet vel prædestinare ad vitam æternam, faciendi, ut illam mereatur, vel destinare ad æterna supplicia, permittendo, ut finaliter peccet, & mereatur æterna supplicia.

4. Probatur secundò: nam Augustinus diuinam potestatem mouendi cor hominis prout voluerit, reducit ad potestatem mouendi cor hominis vocatione, quam scit esse congruam, vel incongruam; sed potestas mouendi cor hominis vocatione, quam Deus scit esse congruam, vel incongruam, fundatur in scientia media; ergo &c. Probatur maior, afferendo aliqua ex innumeris testimonijs Augustini. Lib. 1. ad Simplicianum, cap. 30. dicit: *Esti multos vocat, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Et clarissimè paulò post: Nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit congruere, ut vocantem non respuat. Et inferius loquens de Elau. Cum ergo alius sic, alius au-*

tem

tem sic moueatur ad fidem, eademque res sæpe alio modo dicta non moueat, aliumque moueat, alium non moueat, quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est? Ac deinde: Cum Deus deserit, non sic vocando, quomodo ad fidem moueri potest, quis eum etiam dicat modum, quo ei persuaderetur, ut crederet, omnipotentem defuisse? ergo.

5. Ad argumentum in contrarium, nego antecedens. Iam enim dictum est questione 72. num. 10. repugnare metaphysicè, ut aliquod liberum arbitrium videatur restitutum omnibus auxiliis indifferentibus maioribus, & maioribus in infinitum: siquidem eo ipso esset restitutum virtuti motiue syncategorematicè infinitæ.

QVAESTIO LXXIV.

Verum detur aliqua causa, vel ratio, quare Deus quosdam prædestinet, quosdam reprobet?

S. Th. q. 23. a. 5.

1. **V**idetur non dari, primò quia prædestinationis, & reprobationis identificantur cum diuina essentia; sed diuina essentia non habet causam; ergo &c.

2. Secundò videtur, quod non possit, nec debeat afferri alia ratio, cur Deus aliquos prædestinet, alios reprobet, nisi, quia sic voluit, iuxta illud Apostoli ad Rom. 9. *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat.*

3. Respondeo questionem posse agitari in pluribus sensibus. Primus sensus est, utrum prædestinatio, & reprobatio, in quantum importat volitionem necessariam identificatam cum diuina essentia, habeant aliquam causam. In hoc sensu certum est diuinam prædestinationem, & reprobationem non solum non habere causam, sed etiam non habere ullam rationem distinctam à se, sed esse omnino à se, sicut diuina essentia est omnino à se. Ideò Sanctus Thomas 1. parte questione 23. art. 5. dicit: *Non est assignare causam diuine voluntatis ex parte actus volendi.* Et paulò post: *Nullus fuit ita insane mentis, qui dixerit merita esse causam diuine prædestinationis ex parte actus prædestinantis.*

4. Secundus sensus questionis est, utrum detur aliqua causa, vel ratio diuinæ prædestinationis, in quantum importat complementum, & applicationem extrinsecam. In hoc etiam sensu videtur certum, quod si ut multi dicunt, complementum extrinsecum diuinæ prædestinationis, & reprobationis est aliquod ens positium, & temporale verè existens in rerum natura, illud complementum propriè causatur à Deo illud in tempore producente: si verò hoc complementum est pura veritas obiectiua æterna, & aliquod ens abusuam, à Deo causatur

solum improprie, & abusuè, ac supertranscendentaliter, ut explicatum est questione 38. numero 47.

5. Tertius sensus questionis est, utrum detur, & possit à nobis assignari aliqua ratio motiua, & finalis, quæ moueat Deum ad hoc, ut quosdam velit prædestinare, quosdam reprobare.

6. Dicendum cum Sancto Thoma 1. parte questione 23. art. 5. ad 3. & in Commentario cap. 9. Epistolæ ad Rom. lect. 4. quod si quærat in genere, quare Deus quosdam prædestinet, quosdam reprobet, ex ipsa bonitate diuina delumi potest ratio prædestinationis aliorum, & reprobationis aliorum. Probatur, & explicatur. Diuina bonitas dicitur esse adæquata ratio finalis mouens Deum ad volendum facere omnia quæ facit, in quantum omnia facit, ut manifestet suam bonitatem, & suas perfectiones, & præsertim misericordiam, & iustitiam: sed diuina misericordia maximè manifestatur per hoc, quod aliqui consequantur æternam beatitudinem, diuina iustitia manifestatur per hoc, quod peccatores in æternum puniantur; ergo ratio, quare Deus quosdam prædestinet, quosdam reprobet est, ut in prædestinatis manifestet misericordiam, in reprobis iustitiam. Hanc rationem, ut explicat Sanctus Thomas loco citato, affert Apostolus ad Rom. 9. dicens. *Volens Deus ostendere iram, idest vindictam iustitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit, idest permisit, in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ parauit in gloriam; & 2. ad Tim. 2. In magna domo non solum sunt vasa aurea, & argentea, sed etiam lignea, & fictilia, & quedam quidem in honorem, quedam in contumeliam.*

7. Si verò quærat, quare Deus specialiter hos prædestinet, illos autem reprobet: dicendum, quod non potest assignari alia ratio, quam hæc, quod Deus sic voluit, iuxta illud Apostoli ad Rom. 9. *Cuius vult miseretur, & quem vult indurat; & paulò post: O homo tu quis es, qui respondeas Deo? numquid dicit figmentum ei, qui se finxit, quid me fecisti sic? an non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam?* Ideò Augustinus tract. 26. in Ioannem dicit. *Quare hunc trahat, illum non trahat, noli velle dyndicare, si non vis errare.* Explicatur. Quia figulus facit vasa in vsum domus, domus autem indiget non solum vasis factis ad honorem, hoc est ad nobilia ministeria, putà ut ponantur in mensa domini, sed etiam vasis factis in contumeliam, hoc est ad vilia, & fœdida ministeria, ideò ex fine, figuli debet afferri ratio, quare ex eadem massa luti faciat aliqua vasa in honorem, aliqua in contumeliam. At si quærat, quare ex hac parte massæ faciat vas in honorem, ex alia parte faciat vas in contumeliam, non potest assignari alia ratio, quam quia figulus sic voluit. Sed Deus creaturas rationales condidit ad finem manifestandi suam misericordiam, & iustitiam; ad hunc autem finem aliqui debent esse vasa in honore;

hōnorem, in quibus manifestetur diuina misericordia, aliqui debent esse vasa in contumeliā, in quibus manifestetur diuina iustitia; ergo ex fine potest reddi ratio generalis, quare Deus quosdam prædestinet, quosdam reprobet; at ratio specialis, quare hos prædestinet, illos reprobet, assignari non potest ex fine, sed vnica ratio est, quia Deus, qui est supremus dominus, sic voluit. Videri potest S. Thomas locis citatis.

8. Promouendo doctrinam traditam, sicut ex fine potest reddi ratio generalis, quare singulis faciat tot vasa in honorem, puta centum, & tot in contumeliā, puta mille; at ratio, quare centum vasa in honorem faciat ex hac parte massæ, mille vasa in contumeliā faciat ex alia parte massæ, non potest reddi ex fine, sed ex sola voluntate figuli; sic ex fine potest afferri ratio generalis, quare Deus tot prædestinauerit, & tot reprobauerit; at quare hos potuerit in numero prædestinatorum, illos autem in numero reprobatorum, non potest reddi ratio ex fine, sed ex sola voluntate Dei.

9. Addo Sanctum Bonauenturam in 1. dist. 41. art. 2. quæst. 7. Carthusianum eadem dist. quæst. 9. Henricum quodlibeto 5. quæst. 15. & alios asserere, quod datur etiam ratio specialis, sed nobis occulta, quare Deus hos prædestinet, illos autem reprobet. Hanc sententiam sequens Bellarminus tom. 4. lib. 2. de gratia, & libero arbitrio, cap. 9. dicit. *In particulari quoque dubitari non potest, quin Deo non desit sua ratio, cur istum potius, quam illum prædestinare voluerit ad vitam, quamuis ea nobis occulta sit.* & etiam hæc sententia est probabilis, & fundatur in pluribus auctoritatibus Augustini, & aliorum Patrum, ac fortasse conciliari potest cum priori sententia, dicendo, quod illa negat dari aliquam specialem rationem à nobis assignabilem, vel inuestigabilem, sed non negat dari rationem nobis omnino ignotam, & non inuestigabilem, iuxta illud Apostoli ad Rom. 11. *Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius?*

10. Quartus sensus quæstionis esse potest, utrum aliquid creatum ut absolute, vel conditionate præuisum possit esse ratio, vel conditio, sine qua Deus aliquem non prædestinasset, vel reprobasset.

11. Respondeo affirmatiue. Probaturnam peccatum Adæ ut absolute, vel conditionate præuisum iuxta sententiam Sancti Thomæ, & communem fuit conditio, sine qua Verbum non fuisset incarnatum, & proinde sine qua humanitas Christi non fuisset prædestinata ad vniōnem hypostaticam, & ad eximiam illam beatitudinem, quam de facto habet ratione vniōnis hypostaticæ; in sententia verò Scoti, & aliorum, peccatum Adami licet de facto non fuerit conditio, sine qua Verbum non fuisset incarnatum, tamen potuisset esse conditio, sine qua Verbum non fuisset incarnatum; ergo in omnium sententia aliquod crea-

tum ut absolute, vel conditionate præuisum potuit esse conditio, sine qua Deus aliquos non prædestinasset. Rursum iuxta illud Augustini: *Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non habuisset*, oratio Stephani fuit conditio, sine qua Deus Paulum non prædestinasset ad apostolatū, & fortasse ad salutem; ergo. Potest etiam concedi sæpè bona opera prædestinatorum ut conditionate præuisa esse conditionem, sine qua non fuissent prædestinati; mala opera reprobatorum ut conditionate præuisa esse conditionem, sine qua non fuissent reprobat, ut magis explicabitur infra quæst. 80. num. 23. & quæst. 81. num. 24. Videri potest Ruiz de Prædestinatione disp. 3.

12. Addo primò, quod quia, ut dictum est quæst. 43. diuina voluntas non potest habere aliam rationem motiuam ad volendum, quam diuinam bonitatem, nullum creatum potest esse ratio motiua Dei ad volendum aliquem, prædestinare, vel reprobare, sed solum potest esse conditio, sine qua diuina bonitas non moueretur. Ex gr. peccatum Adami non fuit ratio mouens Deum ad volendam incarnationem, sed Deus ad volendam incarnationem motus fuit adæquate à sua bonitate: at peccatum Adæ ut præuisum fuit conditio, sine qua diuina bonitas non mouisset Deum ad volendam efficaciter incarnationem.

13. Addo secundò, quod cum aliquid creatum est conditio, sine qua Deus aliquem non prædestinasset, vel non reprobasset, fungitur ratione conditionis non ut absolute, sed solum ut conditionate præuisum. Ratio est, quia fungitur mouere conditionis, in quantum præuidetur præuisione dirigente ad decretum prædestinatiui, vel reprobatiui: sed sola scientia media, per quam res præuidentur conditionate, non autem scientia visionis, qua præuidentur absolute, dirigit Deum ad sua decreta libera, ut dictum est quæst. 68. num. 3. & quæst. 69. num. 20. ergo.

14. Ad 1. concedo totum, quod nimirum prædestinatio, & reprobatio in quantum important actus Deo intrinsecos non habeant causam. Possunt tamen habere causam propriam, vel impropriam, in quantum important liberam applicationem extrinsecam ad hoc potius, quam illud obiectum, ut explicatum est num. 4.

15. Ad 2. iam dictum est, quod Deus prædestinat, vel reprobat, quia vult; sed quia vult rationabiliter, datur ratio motiua volendi, quæ ratio est diuina bonitas, ita tamen, ut quedam creata ut conditionate præuisa possint esse conditio, sine qua diuina bonitas non moueret ad hoc volendum; sed ad volendum oppositum, ut explicatum est num. 12.

QVÆSTIO LXXV.

Virum omnia, quæ conducunt ad obtinendam salutem, & ipsa salus sint effectus prædestinationis?

S. Thom. q. 23. art. 9.

1. **P**rimò videtur vera sententia Durandi, qui in 1. dist. 42. q. 2. num. 11. docuit, salutem, seu æternam beatitudinem non esse effectum prædestinationis. Prædestinatio enim propriè sumpta est præparatio mediorum, quibus certissimè saluantur, quicunque saluantur; ergo effectus prædestinationis sunt solum media, per quæ prædestinati saluantur, ipsa autem salus, & beatitudo non est effectus prædestinationis.

2. Secundo videtur vera sententia Gabrielis, qui in 1. dist. 41. quæst. unica, art. 3. dub. 1. contra Durandum docuit salutem, seu beatitudinem esse effectum prædestinationis propriè sumptæ, media verò gratiæ, quæ ad beatitudinem conducunt, non esse effectus prædestinationis. Propriè enim dicimur prædestinari ad finem, hoc est ad salutem, & ad beatitudinem, non autem ad media; sed effectus prædestinationis est solum id, ad quod prædestinamur; ergo.

3. Tertiò videntur actus liberi supernaturales prædestinatorum, in quantum sunt ipsis liberi, & ab ijs procedunt, non esse effectus prædestinationis. Eatenus enim sunt effectus prædestinationis, quatenus procedunt, & causantur à Deo prædestinante; sed in quantum sunt liberi creaturis, non procedunt, & non causantur à Deo prædestinante; ergo.

4. Quartò videtur, quod gratia, & merita, quæ amittuntur, vel mortificantur ob subsequens peccatum mortale non sint effectus prædestinationis; sed sola gratiæ recuperatio, ac meritum reuiuiscencia sit effectus prædestinationis, ut docet Vasquez 1. par. disp. 93. cap. 3. Beneficia enim communia prædestinatis, & reprobis, ac quæ non efficaciter ordinantur ad salutem, non sunt effectus prædestinationis; sed gratia, & merita per peccatum mortale amittenda sunt communia prædestinatis, ac reprobis, & antequam reuiuiscant, non efficaciter ordinantur ad salutem; ergo non sunt effectus prædestinationis.

5. Quintò videtur permissio peccatorum committendorum ab ipsis prædestinatis, & ab alijs, quæ prædestinatis cooperantur ad bonum, & ad salutem, non esse effectus prædestinationis, ut docet Vasquez 1. parte, disput. 93. cap. 2. Effectus enim prædestinationis debent esse dona gratiæ collata à Deo ex intentione efficaci dandi beatitudinem, ac debent posse peti à Deo; sed permissio peccati non est donum gratiæ, nec peccata permittuntur à Deo ex intentione efficaci conferendi beatitudinem, ac non possunt à Deo peti; ergo &c.

6. Sextò videtur vera sententia Caietani, qui 3. parte quæst. 1. art. 3. docuit naturalia bona, & naturalia beneficia, puta indolem, ingenium &c. quantum ad substantiam rerum, non esse effectum prædestinationis, sed solum naturalis providentiæ, licet earundem rerum ordinatio ad gloriam, & salutem sit effectus prædestinationis. Vt enim arguit Caietanus, providentia naturalis, per quam producuntur omnia entia naturalia, debet esse prior, quam providentia supernaturalis; ergo res omnes naturales producuntur independentem ab intentione finis supernaturalis; sed ut essent effectus prædestinationis, deberent produci ex intentione efficaci dandi prædestinatis beatitudinem, hoc est finem supernaturalem; ergo.

7. Respondeo, quod cum egerimus de causa prædestinationis, sequitur, ut agamus de effectibus. Et primò quidem in genere statuamus, quoniam sint effectus prædestinationis; secundo per varias illationes descendemus ad determinandum in speciali de pluribus, de quibus apud Theologos est controuersia, virum sint, vel non sint prædestinationis effectus.

8. Dicendum igitur, quod quia prædestinatio definitur ab Augustino lib. de Bono perseverantiæ, cap. 14. *Præscientia, & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicunque liberantur*, effectus prædestinationis sunt omnia beneficia, quæ Deus ab æterno præparauit, hoc est decreuit conferre prædestinatis, & in tempore illis confert, ut illis proficiat ad salutem, & beatitudinem, & ex intentione efficaci prædestinatos perducendi ad salutem, & beatitudinem. Tres igitur conditiones requiruntur ad effectus prædestinationis. Prima est, ut sint beneficia Dei in tempore collata, & ab æterno præparata, & decreta prædestinatis. Secunda est, ut prædestinatis conferantur ad salutem. Tertia est, ut in tempore illis conferantur, & ab æterno præparentur, ac decernantur ex intentione efficaci ducendi prædestinatos ad salutem, & beatitudinem. Omnia, quæ habent dictas conditiones, sunt effectus prædestinationis, cum sint effectus voluntatis prædestinatiæ, qua nimirum Deus ab æterno efficaciter decreuit prædestinatos perducere ad salutem per beneficia, per quæ certissimè consequantur salutem.

9. Ex tradita doctrina inferitur primo omnia beneficia Dei, quæ prædestinatis ad salutem confert, esse effectus prædestinationis ipsorum. Ratio est, quia Deus cum confert homini aliquod beneficium, confert illud ex intentione efficaci omnium bonorum, quæ videt ex talibus beneficijs prouentura; spectat enim ad diuinam bonitatem, ut sit causa per se, & ex intentione omnium bonorum, quæ de facto creaturis conferuntur; sed cum Deus confert prædestinatis aliquod beneficium, quod illis sit profuturum ad salutem, confert ex scientia, qua videt illis profuturum ad salutem; ergo confert ex intentione efficaci salutis; sed beneficia collata à Deo prædestinatis ex intentione

tentione efficaci salutis ipsorum, sunt effectus prædestinationis; ergo. Ideo Fulgentius lib. de Incarn. cap. 3. dicit. *Nihil prouenit in salutem hominum, quod ille non in æterna bona voluntatis sue dispositione faciendum prædestinauerit*: & Augustinus lib. de Prædestinatione Sanctorum, ac de Bono perseverantiæ, probat vocationem, fidem, gratiam, vitam, mortem, & vniuersam omnia beneficia diuina, quæ prædestinatis conducunt ad salutem, à prædestinatione prouenire, & esse effectus prædestinationis: ac S. Thomas 1. p. qu. 23. art. 5. in corpore dicit. *Quidquid est in homine ordinat ipsum ad salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam*. Videri possunt Suarius lib. 3. de Prædest. cap. 1. & Ruiz de Prædestinatione, disp. 21. sect. 1. & sequentibus, ubi citat plures Scholasticos.

10. Inferitur secundo contra opinionem Durandi relatum num. 1. in 1. argumento, non solum beneficia, quæ conducunt ad salutem, sed ipsam etiam salutem, seu supernaturalem beatitudinem esse effectum, & quidem præcipuum prædestinationis. Ratio est, quia prædestinato est præparatio beneficiorum, quibus prædestinati saluantur, ac multo magis est præparatio ipsius salutis, & beatitudinis; ergo salus, & beatitudo est effectus, & quidem præcipuus, & finalis prædestinationis. Confirmatur, nam Paulus ad Rom. 8. dicit: *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit; quos autem iustificauit, hos & glorificauit*; ergo Apostolus glorificationem ponit vt effectum præcipuum prædestinationis. Et quidem quod Paulus loquatur de glorificatione beatitudinis docet Augustinus lib. de corrept. & gratia, cap. 9. dicens: *Illa gloria est hic intelligenda, de qua idem dicit: Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc & vos apparebitis cum ipso in gloria*. Eodem pacto illum locum Pauli intelligunt Fulgentius lib. 1. ad Monimum, cap. 11. Origenes, Beda, Sanctus Thomas, Caietanus in Commentarijs eius loci, & alij, licet quidam expositores aliter interpreten-
tur.

11. Inferitur tertio contra Gabrielem relatum num. 2. in secundo argumento, non solum beatitudinem, sed etiam beneficia gratiæ, quibus ad beatitudinem perducimur, esse effectus prædestinationis. Ratio est, quia prædestinatio non solum est præparatio finis, hoc est beatitudinis, sed etiam est præparatio mediorum, ac præcipue beneficiorum gratiæ, quibus beatitudinem consequimur; ergo non solum beatitudo, sed etiam beneficia gratiæ sunt effectus prædestinationis: ideoque Apostolus inter effectus prædestinationis præter gloriam enumerat etiam gratiam vocationis, & gratiam iustificationis, dicens: *Quos autem prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & iustificauit*. Testimonia Patrum, quibus hoc ipsum probatur, videre potes apud Ruiz hic disput. 22. sect. 1. & 2.

12. Inferitur quarto actus liberos superna-

turales, & meritorios prædestinatorum esse effectus prædestinationis. Ratio est, quia ex dictis num. 9. omnia beneficia Dei, quæ prædestinatis ad salutem conferunt, sunt effectus prædestinationis: sed ipsi actus liberi meritorij, & supernaturales prædestinatorum, etiam initium fidei, & finalis perseverantia sunt beneficia Dei, & prædestinatis ab salutem conferunt; ergo. Minor est certa contra Pelagianos, & Semipelagianos, & colligitur ex pluribus locis Scripturæ, & Patrum, qui dicunt, omnia nostra bona opera esse magis Dei, quam nostra, ideoque Deo tribuenda. Io. 15. *Sine me nihil potestis facere*. Iacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est*. Ad Cor. 11. *Operatur omnia in omnibus*. Iai. 26. *Omnia opera nostra operatus es in nobis*. Ad Philipp. 2. dicitur: *Deus est, qui operatur in vobis, velle, & perficere*: Ad Philipp. 1. *Qui capit in vobis opus bonum, ipse perficiet*. Ideo Celestinus in Epistola ad Episcopos Galliæ, cap. 5. dicit: *Omnia bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum, atque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tendimus, Deum fateamur auctorem*: Et Tridentinum sess. 6. cap. ultimo dicit: *Tanta est Domini erga homines bonitas, vt eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona*. Videri possunt alia testimonia apud Ruiz disp. 21. & 28. Addo actus supernaturales liberos etiam in quantum sunt nobis liberi esse dona Dei, & esse effectus prædestinationis, vt colligitur præsertim ex allato testimonio Tridentini. Ratio est, quia Deus non solum facit, vt illos faciamus, sed etiam vt liberè faciamus; ergo etiam in quantum sunt nobis liberi, sunt dona Dei, & per consequens effectus prædestinationis, vt docet Ruiz disp. 22. sect. 4. & disp. 27. sect. 8.

13. Inferitur quinto contra opinionem Patris Vasquez relatum num. 4. in 4. argumento, etiam gratiam, & merita prædestinatorum, quæ ob subsequens peccatum mortale amittuntur, aut mortificantur, esse effectus prædestinationis. Ratio est, quia Deus dum dat prædestinato gratiam, & merita amittenda, & mortificanda per subsequens peccatum, dat ex intentione efficaci illa iterum viuificandi per gratiam, & faciendi, vt de facto conferant ad eorum salutem, & beatitudinem: sed omnia beneficia prædestinatis collata ex intentione efficaci, vt per illa perducantur ad salutem, & beatitudinem, sunt effectus prædestinationis; ergo &c.

14. Inferitur sexto contra Vasquez relatum numer. 5. in quinto argumento, quod licet peccata tum prædestinatorum, tum aliorum, non sint effectus prædestinationis, tamen permissio peccatorum est effectus prædestinationis. Quod peccata non sint effectus prædestinationis, probatur. Nam ex dictis num. 9. Effectus prædestinationis sunt beneficia Dei, ideoque prædestinatio definitur: *Præscientia, & præparatio beneficiorum Dei* &c; sed peccata non sunt beneficia Dei; ergo. Confirmatur: nam Deus est auctor, & causa per

se omnium effectuum prædestinationis; sed Deus non est auctor, neque causa per se peccatorum; ergo &c. Quod permissio peccatorum sit effectus prædestinationis, probatur. Nam Deus permittit peccata, ut prædestinatis cooperentur in bonum, ideoque Apostolus ad Roman. 8. dicit: *Scimus, quia diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* is, qui secundum propositum vocati sunt sancti; ergo Deus peccata permittit ex intentione efficaci, ut prædestinatis cooperentur ad salutem; ergo talis permissio est beneficium prædestinatis collatum ex intentione efficaci, ut illis prosit ad salutem, ac proinde est effectus prædestinationis. Debet autem aduerti, quod si nomine permissionis peccatorum intelligatur voluntas, qua Deus vult permittere peccata, ut electis prosint ad salutem, talis voluntas non est effectus prædestinationis, sed est ipsa voluntas prædestinativa. Dum ergo dicimus permissionem peccatorum esse effectum prædestinationis, nomine permissionis intelligimus constitutionem creaturarum rationalium in circumstantiis, in quibus Deus videt illas peccaturas; & hanc constitutionem dicimus esse effectum prædestinationis ex ratione allata.

15. Inferitur septimò contra Caietanum, allatum num. 6. in texto argumento etiam bona, & beneficia naturalia, puta existentiam, indolem, ingenium &c. esse effectus prædestinationis, non solum secundum ordinationem ad finem supernaturalem, sed etiam secundum substantiam talium bonorum. Ratio est, quia Deus etiam dona naturalia confert prædestinatis ex intentione efficaci, ut illis prosint ad salutem. Non tamen per hoc negamus, quod sint etiam effectus providentiæ communis, cum etiam conferantur ad hoc, ut conducant ad finem providentiæ communis. Confirmatur: nam ad Rom. 8. dicitur: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* is, qui secundum propositum vocati sunt sancti; ergo prædestinatis etiam bona naturalia cooperantur in bonum. Videri potest Ruiz disput. 24.

16. Addo, quod quia dona naturalia, puta ingenium, indoles &c. per accidens solum conferunt ad finem supernaturalem vitæ æternæ, dona autem supernaturalia per se conferunt ad salutem; ideo dona naturalia sunt effectus per accidens, dona autem supernaturalia sunt effectus per se prædestinationis.

17. Ad 1. & 2. nego maiorem. Prædestinatio enim non solum est præparatio mediorum, quibus prædestinati consequuntur beatitudinem, sed etiam est præparatio ipsius beatitudinis, ac proinde tum beatitudo ipsa, tum dona gratiæ, & uniuersum beneficia Dei, per quæ beatitudinem infallibiliter consequuntur, sunt effectus prædestinationis, ut explicatum est num. 10.

18. Ad 3. nego minorem, ac dico actus nostros liberos, etiam in quantum sunt nobis liberi, esse dona Dei, qui facit, ut liberè agamus,

ac proinde esse effectus prædestinationis, ut explicatum est num. 11.

19. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod gratia, & merita per peccatum amittenda, in prima collatione dantur à Deo ex intentione efficaci, ut reuiuiscant, & ut conferant ad salutem prædestinatorum, ac proinde ex modo, quo dantur, non sunt communia prædestinatis, & reprobis, sed propria prædestinatorum, & sunt effectus prædestinationis ut explicatum est num. 13.

20. Ad 5. nego minorem, ac dico, quod permissio peccati, in quantum est constitutio hominis in circumstantiis, in quibus videtur peccaturus, ex intentione efficaci ut prosit prædestinatis ad salutem, est beneficium Dei, ut dictum est num. 14. Dum opponitur, quia possemus a Deo petere, ut permittat peccata, respondeo hoc negando. Ratio est, quia sicut peccatum quidem est malum, sed bonum est, ut Deus peccata permittat, sic Deum peccata permittere est bonum, sed malum est, ut creatura petat talem permissionem. Creatura enim obligatur ad peccata impedienda, vel saltem ad non procurandum, & petendum eorum permissionem.

21. Ad 6. nego maiorem, ac dico providentiæ naturalem non debere esse priorem supernaturali. Deus enim sicut simul debet omnia decernere, ut dictum est quæst. 69. sic debet simul decernere per providentiæ naturalem, & supernaturalem.

QVÆSTIO LXXVI.

Verum effectus reprobationis formaliter considerate sint permissio peccatorum, damnatio, & negatio beneficiorum, quorum subtractione reprobi certissime videntur damnandi?

1. **P**rimò videtur, quod non solum permissio peccatorum, sed ipsa peccata sint effectus reprobationis. Merita enim, propter quæ prædestinati saluabuntur, sunt effectus prædestinationis, ut dictum est quæst. 75. numer. 12; ergo demerita, propter quæ reprobi damnabuntur, sunt effectus reprobationis.

2. Secundò poena peccati est effectus reprobationis; sed peccata præsertim quæ à reprobis committuntur in statu damnationis, erunt poena peccatorum commissorum in viis ergo.

3. Tertiò videtur permissio peccati originalis non esse effectus reprobationis, ut docet Ruiz disput. 28. sect. 5. numer. 4. citans etiam Suarez lib. 5. de Reprobatione, cap. 7. num.

14. Nam peccatum originale est causa reprobationis eorum hominum, qui reprobantur; ergo permissio peccati originalis ut potè præcedens peccatum originale, non potest esse effectus

esse effectus reprobationis eorundem hominum.

4. Quartò videtur permissio peccatorum personalium non esse effectus reprobationis eorum, qui damnantur propter peccata personalia ab ipsis commissa, vt docent plures auctores, quos refert Ruiz disput. 38. sect. 7. numer. 1. Peccata enim personalia, propter quæ reprobi damnantur, sunt causa reprobationis eorundem; ergo permissio talium peccatorum non potest esse effectus reprobationis.

5. Quintò videtur non solum negatio beneficiorum, sed ipsa etiam beneficia tum naturalia, tum supernaturalia reprobis concessa esse effectus reprobationis eorundem. Sicut enim effectus prædestinationis sunt omnia, quæ Deus ita facit, vt videat prædestinatis cooperatura ad salutem, sic effectus reprobationis sunt omnia, quæ Deus ita facit, vt videat reprobis cooperatura ad damnationem; sed sicut omnia, etiam mala, iustis cooperantur ad salutem, sic omnia, etiam bona, reprobis ex culpa ipsorum cooperantur ad damnationem; ergo &c. Probatur minor ex Augustino in soliloquijs cap. 8. vbi loquens de reprobis dicit: *Quibus omnia cooperantur in malum, & ipsa etiam oratio vertitur in peccatum, & ex Chrysostomo ad Rom. 8. vbi explicans illa verba: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, dicit: Quænammodum autem diligentibus Deum, quæ nocitura videntur, ad utilitatem cedunt, ita vicissim Deum non diligentibus, quæ profutura videntur, damna sunt. Sic Iudeos & signorum ostensio, & dogmatum restituendo, doctrinæque philosophia perdidit. Nam propter illa quidem demoniacum Christum vocabant, propter ista Deo contrarium.*

6. Respondeo, quod sicut effectus prædestinationis sunt liberatio, & salus, & omnia beneficia, quibus prædestinati certissime liberantur, & saluantur, sic effectus reprobationis formaliter considerata, sunt damnatio, & negatio beneficiorum, quibus reprobi certissime saluarentur, & ex quorum subtractione Deus videt, quod sua culpa certissime peccabunt, & perseverantes finaliter in peccato, damnabuntur.

7. Ex tradita doctrina descendendo ad explicandos in particulari effectus reprobationis, infertur primò, quod sicut salus, & æterna beatitudo est effectus præcipuus prædestinationis, sic negatio salutis, & æternæ beatitudinis, ac damnatio est effectus præcipuus reprobationis, vt docet Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 5. Magister distinct. 40. & 41. & cum eo omnes Scholastici, ac S. Thomas 1. par. quæst. 23. art. 3. Suarius lib. 5. de Reprob. cap. 7. num. 4. & alij apud Ruiz disp. 38. sect. 6. num. 1. Ratio est, quia sicut prædestinatio includit voluntatem efficacem dandi salutem, & beatitudinem, sic reprobatio includit voluntatem efficacem excludendi à salute, & à beatitudine, ac in æternum damnandi propter demerita; ergo sicut salus, & beatitudo sunt effectus

prædestinationis, quia sunt effectus voluntatis saluandi, quæ includitur in prædestinatione; sic damnatio, & exclusio à salute, sunt effectus reprobationis, quia sunt effectus voluntatis damnandi, & excludendi à salute propter demerita.

8. Infertur secundò, quod licet merita, per quæ prædestinati saluantur, sint per se effectus prædestinationis, tamen demerita, & peccata, propter quæ reprobi damnantur, non sunt effectus reprobationis, vt docent communiter Scholastici cum Magistro in 1. dist. 41. cap. ultimo, & cum S. Thoma 1. par. quæst. 23. art. 3. & ultimo. Ratio est, quia ideo merita sunt per se effectus prædestinationis, quia Deus prædestinans ad beatitudinem, per se etiam intendit, & causat in prædestinatis merita, quibus consequentur beatitudinem; sed Deus reprobans non per se intendit, neque causat in reprobis peccata, & demerita, propter quæ damnantur, sed illa solum permittit; ergo demerita, & peccata non sunt effectus reprobationis. Quia tamen reprobatio est præscientia, & permissio demeritorum, propter quæ reprobi certissime damnabuntur, concedi potest demerita esse effectus, non quidem per reprobationem causatos, sed pure permittos. E conuerso iusta reprobationis damnatio propter demerita est effectus per reprobationem causatus ex suppositione demeritorum; & ex eadem ratione cætera mala poenæ, & vniuersim omnia bona consequentia ex peccatis reprobationis, sunt effectus reprobationis; siquidem Deus permittit peccata ex intentione talium bonorum. Vt enim dicit Augustinus lib. 1. confes. cap. 12. *Iussit Deus, & sic est, vt poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.* Hinc sequitur, quod sicut peccatum habituale, in quantum supra peccatum actuale addit eius moralem perseuerantiam, quæ consistit in priuatione gratiæ, seu aptitudinis ad finem, habet rationem poenæ à Deo volitæ, sic secundum talem priuationem est effectus reprobationis, vt bene concedit Ruiz disp. 38. sect. 2. num. 4.

9. Infertur tertio, quod licet peccata ipsa non sint effectus reprobationis, tamen permissio peccatorum, in quantum est subtractio, ac negatio gratiæ, quæ negata, creaturæ rationales videntur peccaturæ, est effectus reprobationis. Ratio est, quia ideo ipsa peccata non sunt effectus reprobationis, quia non sunt effectus Dei reprobantis; sed permissio in sensu explicato est effectus Dei reprobantis, & permittentis peccata ex intentione eliciendi ex ipsis bonum iustitiæ vindicatiue in iustissima damnatione reprobationis; ergo. Et quia etiam peccatum originale permittum fuit à Deo vidente illud fore occasionem damnationis reprobationis, & ex intentione eliciendi ex ipso bonum iustitiæ vindicatiue, ideo etiam permissio peccati originalis fuit effectus reprobationis reprobationis, vt docet Marsilius, Banez, Zumel, Molina, & Suar. lib. 5. de Reprob. cap. 5.

10. In-

10. Infertur quartò beneficia diuina tum naturalia, tum supernaturalia non esse effectus reprobationis formaliter considerata, sed solū reprobationis materialiter considerata. Probatur. Nam, sicut effectus prædestinationis formaliter considerata sunt salus, & beneficia, per quæ prædestinati videntur certissimè saluandi, sic effectus reprobationis sunt damnatio, & negatio beneficiorum, per quæ reprobi certissimè saluarentur, & per quorum subtractionem certissimè videntur damnandi. Quia tamen Deus eadem voluntate, qua vult reprobis negare beneficia, per quæ saluarentur, vult illis dare aliqua alia beneficia tum naturalia, tum etiam supernaturalia, per quæ possent saluari; beneficia autem collata reprobis sunt effectus huius voluntatis; ideo etiam beneficia collata reprobis sunt effectus reprobationis, non quidem formaliter, sed materialiter, & identicè considerata.

11. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas patet ex dictis n. 8. Merita enim per se intenduntur, & causantur à Deo prædestinante, ideoque sunt per se effectus prædestinationis: peccata autem, & demerita non per se intenduntur, neque causantur à Deo reprobande, sed purè permittuntur vt causanda à peccatoribus, ac proinde non sunt effectus reprobationis.

12. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem: peccata, præsertim quæ à reprobis committuntur in statu damnationis, erunt propriè, & formaliter poena peccatorum commissorum in via, nego: erunt poena consecutiua, & minus propriè, concedo: & distinguo eodem pacto consequens. Ad poenam propriam requiritur, vt intendatur, & ponatur à iudice contra voluntatem patientis; sed Deus non potest intendere, & ponere peccata; ergo peccata propriè non possunt esse poena. Poena consecutiua, & impropria est malum, quod licet iudex non intendat, neque ponat, tamen præuidet secuturum ex poena intentà, & nihilominus illud permittit, quia reus dignus est tali permissione; sed Deus licet non intendat peccata à reprobis committenda in inferno, tamen videt illa necessitate morali secutura, ex poena damnationis, subtractionis gratiæ &c. & nihilominus illa permittit, quia damnati digni sunt tali permissione; ergo &c. Sicut peccata damnatorum non sunt propriè poena, sic non sunt propriè effectus reprobationis, sed possunt dici effectus per reprobationem permitti, & ex effectibus reprobationis consequentes, vt dictum est num. 8.

13. Ad 3. & 4. nego minorem. Peccatum enim originale, & peccata personalia non sunt causa reprobationis, vt dicitur quæst. 79. ac proinde possunt esse effectus reprobationis.

14. Ad 5. nego maiorem, ac dico, quod licet beneficia, quæ Deus ita confert, vt videat prædestinatis cooperatura ad salutem, sint effectus prædestinationis formaliter considera-

tæ, tamen beneficia, quæ ita confert, vt videat reprobis cooperatura ad damnationem, non sunt effectus reprobationis formaliter, sed solū materialiter considerata. Ratio est, quia prædestinatio formaliter considerata est voluntas conferendi beneficia, per quæ prædestinati videntur saluandi; ergo beneficia, per quæ videntur saluandi, sunt effectus prædestinationis formaliter considerata. At reprobatio est voluntas negandi beneficia, per quorum negationem videntur reprobi sua culpa damnandi; voluntas autem conferendi beneficia, per quæ possint saluari, solū materialiter includitur in reprobatione, vt dictum est num. 10; ergo sola negatio beneficiorum, est effectus reprobationis formaliter considerata, beneficia verò ipsa sunt effectus reprobationis solū materialiter considerata.

QVÆSTIO LXXVII.

Virum Deus electos ad gloriam, & ad beatitudinem prædestinet ante merita finalia absolute præuisa?

1. **E**X vna parte videtur Deus electos prædestinare ad gloriam, & ad beatitudinem ante eorum merita finalia absolute præuisa: primò quia hoc expressè docuit Augustinus pluribus locis, quæ videri possunt apud Ruiz. de prædestinatione, disput. 10. sect. 2. & sequentibus.

2. Secundò, & est fundamentum Scoti, & Scotistarum, ordinatè volens prius vult efficaciter finem, deinde vult media conducentia ad talem finem; sed Deus gloriam, & beatitudinem electorum intendit vt finem, gratiam autem ad merendum, & ipsi merita vult vt media, per quæ consequantur finem beatitudinis; ergo Deus prius vult gloriam, & beatitudinem electorum, deinde vult illis dare gratiam ad merendum, & merita, ac ipsa merita præuidet vt absolute existentia.

3. Tertiò ex alia parte videtur Deus prædestinare electos ad gloriam, & beatitudinem solū post eorum merita finalia absolute præuisa. Vt enim arguit Vasquez 1. parte disp. 89. cap. 9. num. 76. stultus esset Rex, qui proponens præmium vt dandum solis legitimè certantibus, decerneret illud dare huic determinatè, antequam videret illum legitimè certaturum; sed Deus gloriam, & beatitudinem proponit vt præmium, & brauium dandum solis legitimè certantibus, & vsque in finem perseverantibus; ergo non decernit absolute dare beatitudinem vlli adulto, nisi postquam videt illos legitimè certaturos, & vsque ad finem perseveraturos.

4. Quartò si voluntas efficax dandi gloriam vt coronam antecederet merita, & eorum præuisionem, esset independens à meritis,

tis,

tis, ac proinde daretur, etiam si non darentur merita; sed repugnat, ut Deus velit dare gloriam ut coronam meritorum, etiam si non darentur merita; ergo.

5. Quinto voluntas dandi gloriam ut coronam meritorum est remuneratiua, & non est purè liberalis; sed voluntas non supponens præuisionem meritorum est purè liberalis; ergo.

6. Sexto reprobatio est post demerita absolute præuisa; ergo prædestinatio est post merita absolute præuisa.

7. Septimo si Deus prædestinaret ad gloriam ante præuisa merita, adulti prædestinati non haberent libertatem ad hoc, ut finaliter peccando, amitterent beatitudinem, & damnarentur.

8. Respondeo: certum est ex Tractatu de Gratia contra Semipelagianos, quod sicut prima gratia non datur ex meritis, sed datur ut sit principium omnis meriti, sic prædestinatio, seu voluntas diuina conferendi primam gratiam non supponit præscientiam absolutam ullius meriti, cui retribuat prima gratia. Hoc supposito, in quo conueniunt omnes Catholici, quæstio est inter Scholasticos, utrum prædestinatio ad gloriam ut coronam meritorum, & finalis perseverantiæ, supponat præscientiam absolutam meritorum, & finalis perseverantiæ, an potius sit ante merita absolute præuisa; vel neque præcedat, neque subsequatur, sed sit simul cum tali præscientia.

9. Tres sunt præcipuæ sententiæ. Prima, Scoti, & Scotistarum, ac Suarii lib. 1. de Prædestinat. cap. 8. & 9. & plurium aliorum, docet prædestinationem, seu voluntatem dandi gloriam adultis, præcedere voluntatem dandi gratiam ad merendum, & ipsa merita, & a fortiori præcedere absolutam præscientiam meritorum.

10. Secunda Patris Vasquez 1. parte disp. 90. & plurium aliorum docet voluntatem dandi gratiam ad merendum, & merita, ac præscientiam absolutam meritorum finalium præcedere prædestinationem ad gloriam, seu ipsam voluntatem dandi gloriam adultis ut coronam meritorum.

11. Tertia Sententia Arrubalis, & aliorum docet, Deum in eodem signo, & eadem indiuisibili uolitione uelle efficaciter dare gloriam ut coronam meritorum, & gratiam efficacem ad merendum, & finaliter perseverandum, ac ipsa merita, ac proinde prædestinationem, seu voluntatem efficacem dandi gratiam non præcedere, neque subsequi voluntatem dandi gratiam ad merendum, & ipsa merita.

12. Ut examinentur istæ opiniones, debet aduerti, quod auctores primæ, & secundæ sententiæ supponunt Deum non omnia simul, & in eodem signo, siue instanti rationis decernere, sed aliqua decernere in signo priori, aliqua in posteriori. Non conueniunt tamen in

his signis explicandis, & ordinandis. Scotus igitur, & Scotistæ, alique satis communiter distinguunt quatuor signa, ac dicunt, quod Deus videns omnes homines propter peccatum Adæ esse reos damnationis, & esse malam quandam perditionis, in primo signo ex illa massa elegit aliquos, quos specialiter dilexit, eisque dare gloriam absolute decreuit, ac proinde prædestinavit: circa alios in hoc primo signo nihil decreuit, sed præcisiuè se habuit. In secundo signo decreuit prædestinati dare gratiam, & auxilia efficacia, per quæ finaliter mererentur gloriam, ac decreuit etiam dare ipsa merita. In tertio signo per scientiam uisionis uidit illos gratiæ cooperaturos, ac gloriam finaliter meritorios. In quarto signo ex præuisione meritorum voluntate executiua uoluit illis dare gloriam ut mercedem meritorum absolute præuisorum. Hæc signa non ponuntur ita indiuisibilia, ut aliqua non possint diuidi in alia signa, ac de facto secundum signum, in quo Deus decreuit prædestinati dare gratiam, & merita, subdiuidunt in plura signa, ita ut in primo ex.gr. decreuerit dare primam gratiam, & primum meritum: in secundo ex præuisione primi meriti decreuerit dare secundam gratiam, & secundum meritum, & sic deinceps. Suarius etiam docet, quod Deus ex directione scientiæ mediæ in primo signo habuit voluntatem per modum intentionis, qua uoluit absolute, & efficaciter aliquibus dare gloriam: in secundo signo habuit voluntatem, qua uoluit eis dare auxilia efficacia ad merendum, & ipsa merita finalia: in tertio signo habuit voluntatem executiuam, qua ex præuisione absoluta meritorum uoluit eis dare gloriam. Vasquez negat Deum in primo signo ante præuisionem absolutam meritorum habuisse voluntatem absolutam, & efficacem per modum intentionis dandi aliquibus gloriam, ac docet, quod in primo signo habuit solum voluntatem absolutam, & efficacem dandi gratiam, & auxilia congrua ad finaliter merendam gloriam; in secundo autem signo ex præscientia absoluta meritorum, & perseverantiæ finalis, habuit voluntatem efficacem dandi gloriam ut coronam meritorum. E conuerso auctores tertiæ sententiæ supponunt Deum omnia simul, & in eodem signo decernere, ut dictum est quæst. 69. num. 13.

13. Dicendum primò cum tertia sententia: prædestinatio, seu voluntas efficax dandi gloriam non præcedit, neque subsequitur voluntatem efficacem dandi gratiam, & auxilia congrua ad finaliter merendum, sed istæ duæ voluntates sunt simul, ac proinde Deus in eodem signo intendit efficaciter gloriam ut finem, & gratias, & auxilia ut media certissime conducentia ad talem finem.

14. Probatur. Ut enim ostensum est quæstione 69. num. 14. Deus omnia, quæ liberè decernit, simul & in eodem signo decernit; ergo simul, & in eodem signo decernit gloriam

riam vt finem, ac gratiam, & merita finalia vt media, quibus prædestinati certissimè consequantur talem finem, & si aliter decerneret, operaretur modo imperfecto, vt ibidem est ostensum.

15. Dicendum secundò: prædestinatio ad gloriam non est posituè ante, neque post præscientiam absolutam meritorum, sed est simul, & in eodem signo.

16. Probat: nam sicut in Deo scientia, necessaria omninò identificatur cum voluntate necessaria, sic scientia libera omninò identificatur cum voluntate libera, ac proindè voluntas libera dandi prædestinatis merita, & gloriam ex meritis, omnino identificatur cum scientia absoluta meritorum; ergo sicut prædestinatio ad gloriam non est posituè ante, neque post voluntatem dandi merita, sed est simul, & in eodem signo, sic non est ante, neque post præscientiam absolutam meritorum, quæ omnino identificatur cum voluntate dandi merita. Iuxta sententiam dicentem præscientiam meritorum esse post voluntatem dandi merita, dicendum esset prædestinationem esse ante absolutam præscientiam meritorum.

17. Dixi prædestinationem non esse posituè ante præscientiam absolutam meritorum. Potest enim admitti, quod sit ante negatiuè, hoc est quod Deus prædestinet ad gloriam, absque eo quod ante absolutè præsciuerit merita, licet neque præsciat post, sed in eodem signo. Plures porro ex antiquis, dum dicunt Deum prædestinasse ante merita absolutè præuisa, loquuntur de hac prioritate negatiua. Dixi rursus Deum prædestinare ante merita absolutè præuisa. Vt enim dixi quæst. 68. n. 4. Deus ad omnia sua decreta libera dirigitur à tota sua scientia media; ergo etiam ad decretum prædestinatiuum dirigitur à scientia media meritorum conditionatè futurorum, ac proindè prædestinat post merita conditionatè præuisa per scientiam mediam. Adde sententiam traditam esse Sancti Augustini, & Sancti Thomæ. Senim Augustinus lib. de bono perseverantiae, cap. 14. dicens, quod *Prædestinatio est præscientia, & preparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicunque liberantur*, indicat Deum simul præscire, & velle dare beneficia, quibus prædestinati consequantur liberationem, & salutem, & ipsam liberationem, & salutem. S. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 5. in corpore dicit. *Deus autem sicut uno actu omnia in sua essentia intelligit, ita uno actu vult omnia in sua benedictione. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem, non est ei causa volendi ea, quæ sunt ad finem, sed tamen vult ea, quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo esse hoc propter hoc, sed non propter hoc vult hoc; ergo S. Thomas expresse docet Deum eodem actu velle finem, ac media, ac proindè eodem actu velle gloriam vt finem, & merita vt media, quæ est nostra sententia.*

18. Ad 1. Augustinus, dum videtur docere Deum prædestinasse ad gloriam ante merita absolutè præuisa, loquitur de prioritate negatiua. Adde dici posse prædestinationem esse priorem præscientia prioritate non virtuali intrinseca, sed rationis purè extrinseca, & ex nostro modo concipiendi: siquidem nos concipimus, quod prius velit dare merita, deindè videat illa vt absolutè posita, & existentia.

19. Ad 2. Argumentum Scoti propositum, & solutum est quæst. 69. num. 22. vbi ostensum est, quod ordinatè volens ordine conueniente sapientiæ infinitæ, non prius, sed simul debet velle finem, & omnia media conducentia ad finem.

20. Ad 3. distinguo maiorem: stultus esset Rex, qui proponens præmium vt dandum solis legitimè certantibus, decerneret huic dare determinatè, antequam neque absolutè, neque conditionatè videret hunc legitimè certaturum, concedo: antequam videret absolutè, sed videret conditionatè, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Si Rex antequam proponeret præmium, conditionatè videret, quod si proponeret tale præmium, & daret talia arma &c. hic determinatè legitimè certaret, & præmium mereretur, prudenter posset simul proponere præmium, ac decernere illud dare huic, quem conditionatè vidisset legitimè certaturum; sed Deus proponens beatitudinem vt præmium meritorum, supponitur iam per scientiam mediam vidisse, quod aliqui, si det illis talia auxilia, legitimè certabunt, & beatitudinem merebuntur; ergo.

21. Ad 4. distinguo antecedens: voluntas efficax dandi gloriam vt coronam esset independens à meritis, & non esset connexa essentialiter cum meritis, nego; & esset essentialiter connexa cum meritis, concedo; & nego consequentiam. Voluntas efficax dandi gloriam est quidem independens à meritis, sed est connexa cum meritis; sed quod est independens ab alio, si sit connexum cum illo vt causa cum effectus, non daretur sine illo; ergo voluntas dandi gloriam non daretur, si non darentur merita. Confirmatur: nam ex eo, quod Pater æternus sit independens à Filio, non sequitur, quod daretur, etiam si non daretur Filius. Rursus voluntas gloriæ etiam per aduersarios est independens à gloria, & tamen quia est connexa cum gloria, non daretur, si non daretur gloria. Debet aduerti, quod licet voluntas dandi gloriam sit independens à meritis absolutè existentibus, tamen vult, vt gloria sit dependenter à meritis absolutè existentibus, vt explicatum est quæst. 69. n. 28. in resp. ad primum.

22. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Voluntas gloriæ dicitur remuneratiua, non quia ipsa sit remuneratio meritorum, sed quia vult dare gloriam vt remunerationem meritorum; sed ad hoc sufficit, vt gloria supponat

ponat merita, & causetur à meritis, non requiritur, vt voluntas ipsa supponat præscientiam meritorum, & causetur à præscientia; ergo. Sed hæc magis explicata sunt quæstione 69. num. 30. in resp. ad 6.

33. Ad 6. respondebitur quæst. 78. proximè sequenti, in qua examinabitur, vtrum Deus reprobet ante demerita finalia absolute præiussa.

24. Ad 7. ex eo, quod si adulti prædestinarentur ante præiussa demerita, non haberent liberatem ad hoc, vt finaliter peccando, damnarentur, respondebitur quæst. 86. in qua expresso agitur de concordia libertatis cum diuina prædestinatione.

QVAESTIO LXXVIII.

Virum Deus reprobet ante, vel post demerita finalia absolute præiussa?

1. **V**idetur Deus (saltem positiuè non reprobare, nisi post demerita finalia absolute præiussa, primò quia reprobatio positiua est actus, quo Deus reprobum vult æternis supplicijs addicere; sed Deus neminem vult æternis supplicijs addicere, nisi propter peccata absolute præiussa; ergo. Probatur minor: Matth. enim 15. Christus dicit: *Ita maledicti in ignem æternum: Esurii enim, & non dedistis mihi manducare &c;* ergo ante decretum damnationis supponitur præiussio peccatorum.

2. Secundò eatenus Deus potest prædestinare ad gloriam, absque eo quod ante præiuderit absolute merita, quatenus prædestinando potest etiam per auxilia gratiæ facere, vt prædestinatus mereatur gloriam; sed reprobando non potest facere, vt reprobis peccet, & peccando mereatur damnationem, & æterna supplicia; ergo.

3. Tertiò Augustinus lib. 3. aduersus Iulianum, cap. 19. dicit: *Bonus est Deus: iustus est Deus: potest sine bonis meritis liberare, quia bonus est: non potest sine malis meritis damnare, quia iustus est.* Idem Augustinus lib. de Gratia, & lib. arbitrio, cap. 23. dicit. *Deus reddit mala pro malis, quia iustus est: bona pro malis, quia bonus est: bona pro bonis, quia bonus, & iustus est: solus non reddit mala pro bonis, quia iniustus non est;* ergo Deus nemini potest velle malum damnationis, nisi ante præiuderit malum culpæ.

4. Respondeo, quod auctores, qui dicunt Deum non omnia simul, & in eodem signo discernere, satis communiter asserunt, quod Deus negatiuè reprobet ante præiussa demerita, positiuè autem reprobet post præiussa demerita, ac signa sic ordinant. In primo signo ante præiussionem absolutam meritorum, ac demeritorum Deus voluntate quadam generali, & communi prædestinatis, ac reprobis, decernit dare gloriam omnibus, qui illam finaliter meruerint, & dare omnibus adultis auxilia sufficientia ad gloriam mereandam. In secundo si-

gno voluntate speciali eligit quosdam specialiter dilectos, eisque dare gloriam absolute decernit; alios autem non eligit, sed circa illos præiussio se habet, & sic ante præiussionem absolutam demeritorum negatiuè reprobatur, hoc est non eligit ad gloriam. In tertiò signo ex directione scientiæ mediæ prædestinatis confert auxilia, quibus videt illos finaliter perseueraturos in gratia, & sic gloriam merituos: negatiuè reprobis confert auxilia, quibus videt illos non finaliter perseueraturos in gratia, sed morituros in peccato mortali, & sic merituos damnationem. In quarto signo videt prædestinatos perseueraturos in gratia, & gloriam finaliter merituos: ceteros autem negatiuè reprobatur non perseueraturos in gratia, sed finaliter perseueraturos in peccato mortali, & sic merituos æternam damnationem. In quinto signo post præiussa finalia demerita decernit morituros in peccato mortali æternis supplicijs addicere, & sic eos positiuè reprobatur.

5. Dicendum primò contra hanc, & alias opiniones supponentes Deum non omnia simul, & in eodem signo discernere: Deus non ante, neque post, sed simul, & in eodem signo decernit aliquibus dare auxilia, cum quibus videt illos peccaturos, & finaliter perseueraturos in peccato mortali, & sic merituos æterna supplicia, & simul decernit illos æternis supplicijs addicere propter demerita, quæ vult permittere. Probatur. Ex dictis enim, quæstione 69. Deus omnia, quæ decernit, simul, & in eodem signo decernit, & alius modus discernendi importat imperfectionem Deo repugnantem; ergo.

6. Dicendum secundò: reprobatio non est ante, neque post absolutam præiussionem demeritorum, sed est simul. Probatur, nam vt dictum est quæst. 77. num. 16. sicut voluntas dandi prædestinatis merita finalia omnino identificatur cum præscientia absoluta finalium meritorum, sic voluntas permittendi demerita finalia omnino identificatur cum præscientia absoluta demeritorum; ergo Deus in eodem signo, in quo vult permittere demerita, videt illa vt absolute futura; sed in eodem signo, in quo vult permittere demerita finalia, vult eos, qui finaliter merebuntur damnationem, æternis supplicijs addicere, & sic positiuè reprobatur; ergo præscientia demeritorum finalium, & positiua reprobatio sunt in eodem signo, ac proinde præscientia neque est ante, neque post reprobationem positiuam.

7. Quæres, vtrum possimus in Deo distinguere varios actus, puta voluntatem generalem saluandi omnes, & dandi omnibus auxilia sufficientia; & voluntatem efficacem saluandi quosdam, & dandi illis auxilia efficacia, & merita, ac finalem perseuerantiam; reprobationem negatiuam quorundam; voluntatem dandi negatiuè reprobatis auxilia, cum quibus videt illos peccaturos, & morituros in pecca-

Gg

to

to mortali, ac sic permittendi, ut moriantur in peccato mortali; prauisionem mortis in peccato mortali; ac demum reprobationem positivam, seu voluntatem miseros illos æternis supplicijs addicendi.

8. Respondeo, quod possumus hos actus in Deo distinguere ex nostro modo concipiendi, sed ita, ut corrigentes modum imperfectum concipiendi, asseramus Deum hæc omnia simul, & in eodem signo decernere, non autem ita, ut vnum decernat prius, aliud posterius, & ut decernendo vnum ex his, maneat veluti suspensus ad alia decernenda, ac decretum circa illa differat in aliud signum. Sicut ergo in Deo distinguimus ratione nostram sapientiam, bonitatem, iustitiam, misericordiam, sed ita, ut corrigentes nostrum modum concipiendi asseramus hæc omnia in Deo totaliter identificari; sic licet in Deo distinguamus plures actus, debemus modum concipiendi corrigere, & asserere Deum hæc omnia simul decernere. Addo Suarium Tomo 2. de Gratia, cap. 53. num. 20. expressè docere ordinem intentionis in Deo solum nostro modo intelligendi distingui ab ordine executionis, licet Deus vno actu indivisibili omnia decernat, ac proinde non videri contrarium nostræ sententiæ.

10. Confirmatur, nam si Deus in eo signo, in quo eligit ad gloriam omnes prædestinatos, præcisiuè se habet ad alios, ac illos positiuè non excludit à beatitudine, sed remanet indifferens ad illos in signis posterioribus efficaciter eligendos, cur deinde contingit, ut nullum eorum ad beatitudinem efficaciter eligat, nulli det finalem perseverantiam in gratia, sed omnes permittat finaliter perseverare in peccato mortali, ac deinde positiuè reprobet? ergo signum est, quod Deus in eo signo, in quo eligit omnes prædestinatos, præcisiuè, & indifferenter se habeat ad omnes reprobos.

11. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem; Deus neminem vult æternis supplicijs addicere, nisi propter peccata absolutè præuisa in eodem signo, concedo; in signo priori, nego; & nego consequentiam. Ut Deus velit addicere æternis supplicijs propter peccata absolutè præuisa, sufficit, ut illa prævideat in eodem signo, non requiritur, ut prævideat in signo priori; sed Deus in eodem signo, in quo vult permittere peccata reprobis, prævidet illos finaliter peccaturos; ergo.

12. Ad 2. distinguo maiorem; eatenus Deus potest prædestinare ad gloriam, absque eo quod ante præviderit merita, quatenus prædestinando, potest per auxilia gratiæ præcisè facere, ut prædestinatus mereatur gloriam, nego; quatenus per auxilia gratiæ potest præcisè facere, vel permittere, ut prædestinatus mereatur gloriam, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Si fingamus, quod Deus per auxilia gratiæ non

posset facere, sed solum permittere, ut quis mereatur gloriam, & videret, quod si hoc permitteret, ille mereretur gloriam, posset illum prædestinare ad gloriam, absque eo quod ante prævidisset merita absolutè, sed solum conditionatè; sed Deus dando auxilia, cum quibus videt aliquos finaliter merituos æterna supplicia, potest permittere, ut illi mereantur æterna supplicia; ergo potest illos velle damnare ad æterna supplicia propter demerita, absque eo quod illa præviderit absolutè.

13. Ad 3. Augustinus docet Deum posse aliquem liberare à peccato, & à massa perditionis, absque eo quod prævideat bona merita, quibus meruerit talem liberationem, eo pacto, quo de facto Sanctum Paulum liberavit à peccato infidelitatis, absque eo quod præcesserint bona merita, cum præcesserint mala merita; siquidem immediatè ante liberationem persequeretur Ecclesiam Dei; at neminem potest damnare, absque eo quod damnationem præcedant mala merita. Hoc autem totum nos concedimus. At non dicit Augustinus ante ipsam voluntatem damnandi debere præcedere præscientiam absolutam meritorum. Similiter Augustinus dicit Deum, quia bonus est, dare bona pro malis præcedentibus, eo pacto, quo Sancto Paulo pro malo præcedente infidelitatis, & persecutionis Ecclesiæ dedit bonum conversionis, & iustificationis; at nemini dare mala pro bonis, ita ut merenti bonum salutis e. g. det malum damnationis, quod totum nos concedimus, ac solum dicimus, quod ut Deus alicui velit dare malum damnationis, sufficit, ut in eodem signo prævideat præcessurum malum peccati finalis, ac merita ipsius damnationis.

QVÆSTIO LXXIX.

Utrum prædestinatio, ac reprobatio ex parte actus diuini, vel ex parte effectuum cadant, vel possint cadere sub meritum, aut demeritum?

S. Th. q. 23. a. 5.

1. **P**rimò videntur adulti prædestinati mereri suam prædestinationem. Qui enim potest impedire suam prædestinationem, & illam non impedit, meretur suam prædestinationem; sed adulti prædestinati possunt non perseverare usque in finem, & sic impedire suam prædestinationem, & perseverando usque in finem, illam non impediunt; ergo.

2. Secundò videntur à fortiori reprobis mereri suam reprobationem. Nam qui potest impedire suam reprobationem, & non impedit, meretur suam reprobationem; sed adulti reprobis non peccando finaliter, possunt impedire suam reprobationem, & dum finaliter peccant, illam non impediunt; ergo.

3. Ter.

3. Tertiò merita finalia vt conditionatè præuisa sunt causa, vt Deus prædestinet: demerita finalia vt conditionatè præuisa sunt causa, vt Deus reprobet; ergo merentur prædestinationem, & reprobationem.

4. Respondeo, quod ex dictis quæstione 58. actus liber voluntatis, quo Deus prædestinat, & reprobatur, identificatur cum diuinæ essentia omnino necessaria, sed applicatur per applicationem non necessariam extrinsecam Deo. Certum igitur est prædestinationem, in quantum est actus identificatus cum diuinæ essentia, non posse cadere sub meritum, vel demeritum. Solum igitur queritur, vtrum applicatio contingens, qua vltimò compleretur prædestinatio, ac reprobatio, & effectus prædestinationis, ac reprobationis possint cadere sub meritum, vel demeritum.

5. Dicendum primò: prædestinatio, ac reprobatio ex parte actus diuini vt liberè applicati non possunt cadere sub meritum, neque sub demeritum.

6. Probatur: nam meritum sicut non potest mereri se ipsum, sic non potest mereri, vt Deus velit ponere ipsum meritum, vel auxilia, per quæ ponatur ipsum meritum, ideoque est axioma commune, quod principium meriti non potest cadere sub meritum; sed vt dictum est quæstione 77. numer. 13. prædestinatio est actus, quo Deus vult prædestinatis dare salutem, & omnia merita, & vniuersim omnia beneficia, per quæ videt, quod certissime saluabuntur, ac proinde prædestinatio est primum principium omnis meriti; ergo prædestinati non possunt mereri suam prædestinationem, ac prædestinatio non potest cadere sub meritum. Ex proportionali ratione sicut demeritum non potest mereri se ipsum, sic non potest mereri, vt Deus velit permittere ipsum demeritum, ac proinde nemo potest mereri negationem gratiæ, ex qua sequatur ipsum demeritum; sed reprobatio est voluntas permittendi omnia demerita, negando gratiam, ex qua vitarentur; ergo &c. Huc spectant verba Apostoli ad Romanos 9. *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni, vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui: quia nimirum neque prædestinatus meretur prædestinationem, quæ appellatur dilectio, neque reprobatus meretur reprobationem, quæ vocatur odium.*

7. Dices: merita, ac demerita vt conditionatè præuisa per scientiam mediam possunt Deum mouere ad hoc, vt velit illa absolute ponere, vel permittere; sed hoc sufficit, vt merita, ac demerita conditionatè præuisa merentur se ipsa vt absolute ponenda; ergo &c.

8. Respondeo, distingo maiorem: merita, ac demerita vt conditionatè præuisa possunt Deum mouere in ratione causæ meritorie ad hoc, vt velit ponere ipsum meritum; nego: possunt mouere in ratione finis, & obie-

cti, concedo maiorem; nego minorem, & consequentiam. Finis qui, & meritum habent oppositum modum cauendi. Nam finis qui cognitus vt possibilis, & vt conditionatè futurus, si ponantur media, mouet ad volendum absolute ponere ipsum finem, & media effectiua finis: e. g. sanitas cognita vt possibilis, & vt absolute ponenda, si ponantur media, mouet ad volendum ponere absolute ipsam sanitatem, & media effectiua sanitatis, & in ista motione, qua finis mouet ad ponenda media, vt finis sit, consistit causalitas finis. Meritum è conuerso cognitum vt absolute ponendum mouet ad ponendum præmium, & causalitas meritoria consistit in hoc, vt præmium ponatur, quia meritum videtur absolute existens; sed merita cognita vtabilia, & vt conditionatè ponenda mouent Deum ad volendum absolute ponere ipsa merita, & auxilia gratiæ, quæ causent ipsa merita, quæ auxilia dantur, non quia merita sunt, sed vt merita sint; ergo merita vt conditionatè præuisa possunt causare finaliter suam existentiam absolutam, & media hoc est auxilia gratiæ, sed non possunt causare meritorie suam existentiam absolutam, & auxilia gratiæ.

9. Confirmatur: nam vt merita causarent meritorie seipsa, & auxilia gratiæ, & voluntate ponendi merita, deberet Deus, quia merita iam sunt, velle ponere ipsa merita, & auxilia ad merendum: sed hoc manifestè implicat; ergo. Proportionaliter vt demerita mererentur voluntatem permittendi ipsa demerita, deberet Deus quia demerita sunt, velle permittere vt sint, siquidem in hoc consistit causalitas demeritoria. Hinc rejicitur error Semipelagianorum, qui vt refert Augustinus lib. 4. de Prædest. Sanctorum cap. 12. & lib. de Bono perseuerantiæ cap. 9. dixerunt merita vt conditionatè præuisa mereri auxilia ad merendum. De ratione enim meriti est, vt quia ipsum absolute est, ponatur præmium, non autem è conuerso detur præmium, vt meritum absolute sit: sed auxilia gratiæ dantur, vt meritum sit, non quia meritum est; ergo meritum causat auxilia gratiæ finaliter, non autem meritorie, ac proinde non meretur, nec potest mereri auxilia gratiæ, quibus ponatur ipsum meritum.

10. Dicendum secundò: effectus totalis prædestinationis non cadit, neque potest cadere sub meritum, sed datur omnino gratis. Probatur: nam effectus totalis prædestinationis est collectio omnium beneficiorum, quibus prædestinati consequuntur salutem, & comprehendit omnia merita, & primam gratiam ad merendum; ergo &c.

11. Hinc sequitur, quod neque Christus potuit mereri nostram prædestinationem quoad eius effectum totalem. Ratio est, quia effectus totalis nostræ prædestinationis includit omnia beneficia, per quæ prædestinati saluantur; sed inter hæc beneficia includitur ipse Christus, ipsa incarnatio, & omnia merita

Christi; Christus autem non potuit mereri seipsum, incarnationem, & omnia sua merita; ergo &c. Rursus neque primus effectus partialis prædestinationis potest cadere sub meritum. Probat, quia primus effectus prædestinationis est prima gratia ad merendum; sed hæc prima gratia non potest cadere sub meritum, cum sit principium omnis meriti; ergo.

12. Dicendum tertio: gloria, & secunda gratia ad merendum potest cadere sub meritum. Probat, nam gloria cum sit corona iustitiæ cadit sub meritum de condigno, iuxta illud Apostoli secunda ad Timoth. 4. *Reposita est mihi corona iustitiæ*. Rursus per merita antecedentia possumus de congruo mereri gratiâ ad obtinenda merita consequentia, etiam finalem perseverantiam, iuxta illud Augustini de Bono Perseuerantiæ, cap. 6. ubi de perseverantia finali dicit. *Hæc Dei donum suppliciter emergere potest, sed cum datum fuerit, contumaciter amitti non potest*.

13. Si quærat, utrum per actus bonos naturales possimus de congruo mereri primam gratiam ad merendum, & ad exercenda opera supernaturalia; respondeo negativè ex dicendis in tractatu de gratia.

14. Dicendum quarto: proportionaliter effectus totalis reprobationis non potest cadere sub demeritum. Probat, nam effectus totalis reprobationis est tota negatio beneficiorum, per quæ reprobis saluaretur, includens etiam negationem gratiæ, per quam Deus videt, quod reprobis vitaret omnia demerita; sed reprobis non potest mereri totam illam negationem; siquidem non potest mereri negationem gratiæ, per quam vitaret omnia demerita, etiam si per primum demeritum possit mereri privationem gratiæ, per quam vitaret demerita posteriora; ergo &c.

15. Ad 1. nego maiorem. Sicut licet homo possit non mereri, ac proinde possit impedire suum meritum, non sequitur, quod possit mereri suum meritum, alioquin meritum posset mereri se ipsum: sic licet homo possit impedire suam prædestinationem, quæ est voluntas dandi homini omnia merita, non sequitur, quod possit mereri suam prædestinationem. Ratio est, quia sicut meritum non potest mereri se ipsum, sic non potest mereri, ut Deus velit ponere ipsum meritum.

16. Ad 2. nego similiter maiorem. Sicut enim homo licet possit non peccare, ac non mereri, ac proinde possit impedire suum demeritum, tamen non potest peccando demereri ipsum suum demeritum, alioquin meritum mereretur se ipsum; sic non potest peccando mereri, ut Deus permittat illud ipsum peccatum, & demeritum: sed reprobatio est voluntas permittendi omnia demerita; ergo.

17. Ad 3. distingo maiorem: merita finalia, ut conditionatè præuisa sunt causa finalis, ut Deus prædestinet, concedo: sunt causa

meritoria, ut Deus prædestinet, nego; & nego consequentiam. Deus videns merita, & gloriam dandam propter merita, prædestinat ad merita, & ad gloriam, ut sint merita, & gloria, non quia gloria, & meritum sunt; ergo merita ut conditionatè præuisa sunt causa finalis, non autem meritoria prædestinationis, ut magis explicatum est num. 8. & 9. Demerita ut conditionatè præuisa non sunt quidem causa finalis reprobationis, siquidem Deus non reprobat, ut habeat demerita, & damnationem, sed neque sunt causa meritoria reprobationis. Ut enim essent causa meritoria reprobationis, Deus deberet reprobare, quia demerita absolutè sunt; sed non reprobat, quia demerita absolutè sunt; ergo demerita non sunt causa meritoria reprobationis; ergo solum sunt conditio, ut Deus reprobandus, permittat demerita, cum Deus si non prævideret demerita ut conditionatè futura, illa non permitteret, nec posset permittere.

QVAESTIO LXXX.

Utum, & qua prædefinitione Deus prædestinat efficaciter actus liberos honestos creaturarum?

1. **V**idet, Deus non prædefinire, sed solum præscire nostros actus liberos honestos; primo quia Damascenus lib. 2. de Fide cap. ultimo dicit. *Opera pretium est agnoscere omnia præscire Deum, non autem omnia prædefinire, neque prædestinare. Præscit enim ea, quæ in nobis, non autem prædefinit hæc*. Lib. etiam contra Manichæos dicit. *Quæ cum ita sint, Deus ea, quæ voluntariè à nobis futura sunt, hoc est ea, quæ in potestate nostra sita sunt, nimirum virtutem, & vitium præscit, ea demum præfinit, quæ in arbitrio nostro minimo consistunt; ergo iuxta Damascenum Deus actus liberos etiam honestos solum præscit, non autem prædefinit*.

2. Secundò si Deus prædefiniret nostros actus liberos, eo ipso tales actus non essent nobis liberi; ergo &c.

3. Respondeo. quod idem est quærere, utrum Deus prædefiniat, seu præfinit actus liberos, & honestos creaturarum, ac quærere, utrum Deus ab æterno efficaciter statuerit, ac decreverit, ut creaturæ faciant actus liberos, & honestos, e. g. utrum Deus ab æterno non solum præsciverit. Sanctum Paulum converterendum, sed etiam decreverit efficaciter, ut converteretur.

4. Aliqui, quos tacito nomine refert Vasquez 1. p. disp. 99. cap. 5. n. 32. dixerunt Deum ab æterno non efficaciter decrevisse actus liberos creaturarum determinatè, & in singulâri, sed solum indeterminatè, vagè, & in genere: e. g. Deus non decrevit determinatè, ut Sanctus Paulus converteretur, sed solum decrevit, ut vocatus faceret quod vellent, paratus concurrere ad actum, ad quem Sanctus Paulus

ius

lus se liberè determinaret. Fundamentum fuit, quia patet ex prædeterminatione auferri libertatem actibus prædeterminatis.

5. Dicendum cum communi sententia: Deus ab æterno non solum præsciuit, sed etiam prædeterminavit, & efficaciter decrevit determinare, & in particulari cum omnibus suis circumstantiis omnes actus liberos, & honestos creaturarum. Pro hac sententia Ruiz de Providentia disput. 7. cap. 2. citat Sanctum Thomam, Sanctum Bonaventuram, Scotum, & omnes penè antiquos Scholasticos, & ex recentioribus Bellarm. lib. 1. de gratia, & libero arbitrio, cap. 12. Molinam 1. p. quæst. 14. artic. 13. disput. 14. & 18. Suarezium 3. p. disput. 37. sect. 3. lib. 3. de Auxilijs cap. 16. Vasquez 1. p. disput. 87. cap. 1. & disp. 99. cap. 5. Arrubalem 1. p. disput. 63. & 66. & alios.

6. Probatur primò auctoritate. Nam Patres docent Deum ab æterno præscisse omnia nostra opera, non solum bona, sed etiam mala, opera autem mala solum præscisse, non autem prædeterminasse, opera bona non solum præscisse, sed etiam prædeterminasse, hoc est efficaciter decrevisse; ergo. Probatur antecedens, asserendo loca Patrum, Prosper ad cap. Gallorum, resp. 15. *Dubium non est sine ulla temporali differentia Deum, & præscisse simul, & prædeterminasse quæ ipse erant auctore facienda, vel quæ malis meritis imputarentur iudicio retribuenda, præscisse autem tantummodo, & non prædeterminasse, quæ non ex ipso erant causam operationis habitura; sed de fide est ex tractatu de Gratia omnes actus bonos, & honestos fieri Deo auctore; ergo Deus prædeterminat actus bonos.* Hæc verba Prosperi refert, & approbat Fulgentius lib. 1. ad Monimum, & in eandem sententiam præter alia plura cap. 24. dicit: *Deus itaque omnia opera hominum sine bona, sine mala præsciuit, quia eum latere nihil potuit; sed sola bona prædeterminavit, quæ se in filijs gratis facturum esse præsciuit.* Et paulo post subiungit: *Præsciuit enim omnes hominum voluntates, & malas, & bonas; prædeterminavit autem solum bonas.* Et cap. 29. propè finem dicit: *Puto in his dictis Augustini evidenter ostensum bona opera sua Deum prædeterminasse; sed nostri actus boni sunt opus Dei, iuxta illud Apostoli: Qui capit in vobis opus bonum perficiet; ergo Deus prædeterminavit, hoc est efficaciter decrevit omnes actus bonos creaturarum.* Libro etiam ad Monimum, cap. 74. dicit: *At primo totius bonæ voluntatis initium ab illa sempiterna Trinitate, quæ unus solus, & verus est Deus, & prædeterminatum conficimur, & datum; ergo Fulgentius docet omnia bona opera, ac ipsum initium bonæ voluntatis à Deo fuisse prædeterminatum, siue efficaciter decretum, ac prædeterminatum.* Videri possunt alij Patres apud Ruiz de Provid. disp. 9. sect. 3. & sequentibus.

7. Probatur secundò conclusio ratione. Nam Deus est prima causa per se, & ex intentione efficaci omnis boni; ergo omne id, quod est simpliciter, & absolute bonum, Deus causat per se, & ex intentione, ac voluntate effi-

caci illud causandi; sed actus liberi, & honesti creaturarum sunt simpliciter, & absolute boni; ergo. Hæc ratio desumpta est ex Patribus citatis, & præsertim ex Fulgentio lib. 1. ad Monimum, cap. 14. ubi tradit hanc regulam, ut illa dicamus à Deo prædeterminata, quæ iusta, & bona sunt, ac proinde Deo digna; illa autem, in quibus non inveniuntur bonitatem, dicamus solum fuisse præscita.

8. Inferitur Deum non solum de facto prædeterminare omnes actus bonos, & honestos, sed etiam implicare contradictionem, ut deatur aliquis actus bonus, & honestus, qui à Deo non prædeterminatur. Ratio est, quia nullum bonum simpliciter dari potest, quod non procedat à Deo tanquam à causa per se, & ex intentione; sed ut Deus causet per se, & ex intentione, debet causare ex voluntate efficaci talis boni; ergo, Confirmatur, nam si non potest in homine nasci capillus absque eo, quod Deus efficaciter velit illum nasci, multo minus potest in creatura rationali oriri actus liberi bonus, & honestus, absque eo, quod Deus efficaciter velit, & prædeterminat talem actum.

9. Hinc primò rejiciuntur aliqui, qui dixerunt Deum de facto prædeterminare omnes actus bonos, sed potuisse de potentia absoluta relinquere, ut fierent absque prædeterminatione. Secundo rejiciuntur illi, qui dixerunt de facto aliquos actus bonos fieri, Deo illos prædeterminante, aliquos fieri, absque eo quod prædeterminantur. Ex his Durandus in 1. dist. 47. q. 1. num. 6. docuit esse probabile quosdam actus moraliter bonos à Deo non prædeterminari, quod latius, firmitusque tradit Antonius à Corduba lib. 1. quæstionarij, quæst. 55. dub. 10. Suarez etiam lib. 2. de Auxilijs cap. 7. num. 11. & sequentibus, & lib. 3. cap. 17. num. 15. docet non esse prædeterminatos à Deo actus moraliter bonos, quando nec ad vitam æternam profunt, nec specialiter deseruiunt ad aliquem specialem finem providentiæ. Non deseruiunt etiam aliqui, qui dixerunt actus bonos prædeterminatos à Deo prædeterminari, actus bonos reprobos non prædeterminari. Contra omnes istas opiniones auctoritatibus, & rationibus allatis ostenditur, omnes omnino actus moraliter bonos, tum naturales, tum supernaturales, tum prædeterminatos, tum reprobos à Deo prædeterminari. Videri potest Ruiz de Provid. disp. 9. sect. 1. & sequentibus.

10. Posito, quod Deus ab æterno prædeterminat determinatè omnes, & singulos actus liberos moraliter bonos, quæritur, utrum talis prædeterminatio ordine naturæ sit prior, vel posterior actu libero, vel potius illum comitetur.

11. Primò Catherinus opusc. de Præscientia, & Providentia Dei, cap. ultimo, & alij relati à Vasquez 1. p. disp. 99. cap. 5. nu. 28. dixerunt prædeterminationem divinam esse consequentem actum liberum, eiusque præscientiam absolutam, ita ut prius natura Deus videat liberum arbitrium existens à Deo motum

se

se liberè determinare ad actum, deinde actum prædefinire, & decernat ad illum concurrere.

12. Reijcitur hæc opinio, primò, quia sequeretur, quod non ideo peccator conuertitur, quia Deus vult illum conuètere, sed ideo Deus vult peccatorem còuètere, quia videt illum conuerti; sed hoc licet concedatur ab aduersarijs, est absurdum, & valdè derogat gratiæ diuinæ; ergo.

13. Secundò si prius liberum arbitrium se determinaret ad actum, deinde Deus concurreret, & prædefiniret actum, Deus daret auxilium post bellum. Rursus Deus non faceret, vt faciamus, sed liberum arbitrium faceret, vt Deus concurreret.

14. Tertiò nullus datur concursus causæ secundæ ad actum liberum, qui simul, & indiuisibiliter non sit à Deo; ergo non potest intelligi, quod in aliquo signo concurrat ad actum liberum causa secundæ, in quo ad illum non concurrat Deus.

15. Secundò Vasquez l.p. disput. 99. cap. 6. & 7. docet decretum efficax, quo Deus vult actus liberos moraliter bonos, nec esse prius, nec posterius natura actibus bonis, sed esse purè concomitans, ac proinde Deum prædefinire actus bonos prædefinitione priori quidem æternitate, sed natura concomitante actus bonos. Fundamentum est, quia existimat decreta libera Dei compleri per ipsas res volitas; ergo prædefinitio efficax actus liberi completer per ipsum actum liberum; sed actus liber non præcedit, neq; subsequitur se ipsum; ergo prædefinitio efficax actus liberi non est prior, neque posterior actu libero, sed ipsum purè comitatur, ac proinde simul natura. Deus, & creatura se liberè determinant ad actum liberum. Confirmat, nam existimat prædefinitionem antecedentem absolutam, auferre libertatem actui prædefinito; ergo prædefinitio non potest esse antecedens, sed debet esse purè concomitans actum liberum.

16. Reijcitur: nam sicut potentia proxima faciendi actum liberum est prior natura ipso actu libero, sic decretum dandi voluntati potentiam proximam faciendi actum liberum, est prior natura ipso actu libero; sed Deus in eodem signo, in quo ex directione scientiæ mediæ, qua videt, quod si dederit talem potentiam proximam, sequeretur actus liber moraliter bonus, decernit ponere talem potentiam proximam, decernit simul ponere actum bonum, illumque efficaciter prædefinit: Deus enim omnia simul, & in eodem signo decernit, vt dictum est quæst. 69. ergo prædefinitio efficax actus liberi est prior natura, quam actus liber, ac proinde non est purè concomitans. Falsum porro est decreta Dei libera compleri per ipsa obiecta volita, vt dictum est quæst. 58. ac proinde corrumpit præcipuum fundamentum, quo vritur Vasquez. Prædefinitio licet sit antecedens physicè, tamen est aliquo pacto consequens intentionaliter actum liberum, ideoque non aufert illi libertatem, vt

magis; explicabitur quæst. 86.

17. Tertiò alij docuerunt prædefinitionem, seu decretum efficax, quo Deus vult nostros actus liberos honestos, ita esse priorem natura actibus liberis, vt non dirigatur à scientiæ mediæ.

18. Reijcitur hæc opinio: nam si prædefinitio ita est prior actu libero, vt non dirigatur à scientiæ mediæ de tali actu vt conditionatè secuturo, actus sequitur ex tali prædefinitione necessitate omnino antecedenti, quæ aufert libertatem actui, vt magis explicabitur q. 81.

19. Quintò Authores Societatis satis communiter docent prædefinitionem, qua Deus efficaciter vult actus liberos honestos, dirigi à scientiæ mediæ de actibus liberis vt conditionatè futuris, ideoque ita esse priorem natura actibus liberis, vt sit etiam aliquo pacto posterior saltè intentionalitèr, & ideo non aufert libertatem; & hæc opinio est vera: & probatur ex impugnatione aliarum sententiarum, ac magis explicabitur quæst. 86.

20. Verum ex laudioribus Societatis, qui docent Deum ex directione scientiæ mediæ prædefinire actus liberos prædefinitione, quæ sit prior natura actibus prædefinitis; Suarius, & alij asserunt Deum in priori signo per modum intentionis prædefinire ipsum actum liberum, puta còuersionem peccatoris; in signo posteriori decernere auxilia gratiæ, per quæ conuertatur. Alij è conuerso cum Molina in concordia, quæst. 23. art. 1. & 2. disput. 2. & art. 5. disput. 1. membro 8. docent Deum in eodem signo simul intendere, & efficaciter prædefinire actum bonum; simul eligere auxilia gratiæ, ex quibus per scientiam mediæ videt secuturum actum bonum, & hanc sententiam nos sequimur iuxta principia posita qu. 69. & 77.

21. Ex dictis sequitur Deum dum dat auxilia efficacia, intendere, & efficaciter velle ipsam eorum efficaciam, in quocumque tandem consistat. Nam de questione, in qua quaritur, in quo consistat efficacia auxiliorum, disputare non licet. Ratio à priori est, quia ex dictis num. 6. Deus id, quod est simpliciter bonum, non confert solum per accidens, & præter intentionem, sed cum intentione, & voluntate efficaci illud conferendi; sed quod auxilia sit & efficacia, est simpliciter bonum; ergo cum Deus dat auxilia efficacia intendit, & efficaciter vult ipsam eorum efficaciam.

22. Iam verò dupliciter potest intelligi Deum, cum dat auxilia efficacia, prædefinire consensum per talia auxilia; primò ita, vt sit paratus dare eadem auxilia, & permittere, dissensum, si videret illa auxilia fore inefficacia, & dicat e. g. Quia video, quod si dederò Petro auxilium A. Petrus consentiet, volo illi dare auxilium A. & volo, vt consentiat, & si viderem quod Petrus per auxilium A. non esset consensurus, vellem dare hoc idem auxilium, & vellem permittere, & dissentiret, & peccaret. Secundò ita, vt si videret illa auxilia fore inefficacia, sit paratus dare alia auxilia, quæ videret fore efficacia, & dicat e. g.

e. g. Quia video, quod si dederò Petro auxilium A. consentiet, volo illi dare auxilium A. & volo, ut consentiat; & si viderem Petrum per auxilium A. non consenturum, vellem dare aliud auxilium, cum quo consentiret, & vellem, ut consentiret.

23. Hoc posito, quæritur primò, vtrum Deus possit vtroque modo dare auxilia efficacia?

24. Respondeo affirmatiuè. Probatur: nam qui vult efficaciter finem per aliquod medium, per quod videat se obtenturum talem finem, potest finem illum velle, vel solum in quantum potest obtineri per illud medium, ita vt non velit ponere alia media, vel potest illum finem velle absolute, ita vt sit paratus ponere alia media: e. g. qui vult emere domum centum nummis, potest velle emptionem solum in quantum potest haberi centum nummis, ita vt non sit paratus dare, vel offerre plures nummos, quam centum, vel ita, vt sit paratus dare, vel offerre plures nummos, quam centum; ergo etiam Deus potest velle actum bonum, vel solum in quantum potest hic, & nunc obtineri per hæc auxilia, ita vt si videret hæc fore inefficacia, noller ponere alia auxilia, vel absolute, ita vt si videret hæc auxilia fore inefficacia, vellet ponere alia auxilia; ergo possibilis est vterque modus dandi auxilia efficacia, & prædefinienti actum bonum.

25. Quæritur secundo, an Deus vtrolibet modo conferret auxilia efficacia, conferret cū speciali benevolentia, cum qua non potest conferre auxilia inefficacia?

26. Respondeo affirmatiuè. Probatur: nam voluntas efficax dandi actum bonum est magis beneuola, quam voluntas solum inefficax dandi actum boni; sed vtrolibet modo Deus conferat auxilia efficacia, confert illa cum voluntate efficaci dandi actum bonum; auxilia autem inefficacia non potest conferre cum voluntate efficaci, sed solum cum inefficaci dandi actum bonum; ergo &c. Addo Deum maiori benevolentia conferre auxilia, si conferat paratus conferre alia, si videret hæc fore inefficacia, quam si conferat paratus eadem conferre, si videret fore inefficacia. Ratio est, quia qui finem ita vult per hæc media, vt sit paratus ponere etiam alia media, si hæc forent inefficacia, magis amat finem: e. g. qui ita emit domum centum nummis, vt sit paratus emere, etiam ducentis nummis, magis amat domum, quam si ita emit centum nummis, vt non sit paratus emere ducentis nummis.

27. Quæritur tertio, vtro ex duobus modis explicatis Deus de facto in præsentī prouidentia conferat auxilia efficacia?

28. Respondeo, quod Deus de facto confert auxilia efficacia, daturus alia, si videret hæc fore inefficacia; & quod prædestinatis confert auxilia, cum quibus videt ipsos saluandos, daturus alia auxilia, si videret illos per hæc auxilia non fore saluandos.

29. Probatur: nam cum finis moraliter

est æquè expetibilis vt habendus per hoc medium, ac vt habendus per alia media, qui vult efficaciter finem per hoc medium, si videret hoc medium fore inefficax, regulariter est paratus ad ponendum aliud medium, quod videret fore efficax, & per quod finis moraliter est æquè expetibilis: e. g. si domus moraliter est æquè expetibilis vt emenda centum nummis in numerata pecunia, ac vt emenda datione frumenti valentis centum nummos, qui vult efficaciter domum emere centum nummis in numerata pecunia, si videret oblationem centum nummorum fore inefficacem ad domum emendam, oblationem frumenti fore efficacem, regulariter est paratus domum emere etiam frumento; sed Deus cum efficaciter vult actum bonum per auxilium A, videt se posse obtinere actum bonum per alia infinita auxilia, per quæ moraliter actus bonus est æquè expetibilis ipsi Deo; ergo.

30. Hinc patet disparitas ad exemplum ementis domum centum nummis, qui sapè non est paratus emere domum ducentum nummis. Ideo enim regulariter qui emit domum centum nummis, non est paratus emere ducentum nummis, quia domus vt empti ducentum nummis est multo minus expetibilis, quam vt empti centum nummis; sed Deus habet plura auxilia, per quæ actus bonus est ipsi æquè expetibilis, ac per auxilium A. ergo &c.

31. Inferitur Deum cum vult actum bonum per auxilia ordinaria, quæ videt fore efficacia, semper esse paratum ad volendum actum bonum per alia auxilia ordinaria, per quæ moraliter est æquè expetibilis, non autem ad volendum actum bonum per auxilia extraordinaria, quia actus bonus vt habitus per auxilia extraordinaria est minus expetibilis. Concedo tamen Deum aliquorum salutem, quos extraordinariissima benevolentia prosequitur, ita velle, vt sit paratus ponere media etiam extraordinaria miraculorum &c. si videret media ordinaria fore inefficacia.

32. Confirmatur, nam licet Deus propter libertatem eligendi vnum præ alio omninò æquali possit absolute velle salutem alicuius prædestinati vt habendam per hæc numero media, ita vt non sit paratus velle per alia media, per quæ est æquè expetibilis, tamen dignius sentimus de diuina benevolentia erga prædestinatos, si dicamus Deum cuiuslibet prædestinati salutem ita velle per hæc media, vt sit paratus ponere alia, per quæ esset æquè expetibilis, si videret hæc fore inefficacia; ergo ita dicendum est.

33. Inferitur prædestinationem includere æternam, & specialissimam dilectionem, electionem, & discretionem prædestinatorum, Probatur: Deus enim specialiter diligit eos, quibus efficaciter vult conferre bona specialia; si verò talia bona velit conferre aliquibus præ alijs, vt per ipsa discernantur ab alijs, eo ipso aliquos præ alijs eligit, atque discernit; sed Deus

Deus per suam æternam prædestinationem prædestinatis conferre vult non solum potentiam ad merendum, perseverandum, & consequendum salutem, sed etiam ipsa merita, ipsam perseverantiam, & ipsam salutem; hæc autem non vult efficaciter conferre reprobis; ergo Deus per suam æternam prædestinationem prædestinatos specialissimè diligit, eligit, & discernit à reprobis; ideoque Apostolus ad Ephesios 1. dicit: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem: 1. ad Corinthios 4. Quis te discernit: quid habes, quod non acceperis?* Quo testimonio Augustinus redarguit Pelagianos, & Semipelagianos dicentes, sanctos discernere se ipsos per omnia, vel saltem aliqua merita, quæ non acceperint à Deo.

34. Ad 1. desumptum est auctoritate Damasceni, respondeo verbis Sancti Thomæ 1. parte, quæstione 23. art. 1. ad primum. *Dicendum, quod Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminate ad unum. Quod patet ex eo, quod subdit. Non enim vult malitiam, neque compellit ad virtutem: unde prædestinatio non excluditur. Deus igitur non prædeterminat, neque prædefinit actus liberos prædefinitione necessitante: & quia prædefinitio, quæ non dirigeretur à scientia media, esset omnino antecedens actum liberum, adeoque ad illum necessitaret, ut dicitur quæst. 83. ideo Deus non prædefinit actus liberos prædefinitione non directà à scientia media. Prædefinit tamen illos prædefinitione directà à scientia media, quæ proinde non est omnino antecedens, sed aliquo pacto est consequens, ideoque non necessitat, ut explicabitur quæst. 86.*

35. Ad 2. distinguo maiorem: si Deus prædefiniret nostros actus liberos prædefinitione omnino antecedenti, tales actus non essent nobis liberi, concedo: si prædefiniret prædefinitione aliquo pacto consequenti, tales actus non essent liberi, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Prædefinitio aliquo pacto consequens non aufert libertatem actui prædefinito; sed Deus prædefinit actus liberos honestos prædefinitione aliquo pacto consequenti; ergo non aufert illis libertatem.

QVAESTIO LXXXI.

Utrum Deus prædefiniat, an solum permittat actus liberos moraliter malos?

1. **V**idetur Deus non solum permittere, sed etiam efficaciter prædefinire actus moraliter malos, & peccaminosos. Primò enim Deus in Scriptura dicitur inducere ad malum, mentes vertigine percutere, spiritu soporis inebriare, incutere amentiam, obdurare corda; sed hæc omnia significant Deum prædefinire actus malos; ergo &c.

2. Secundò Deus est causa per se, & ex in-

tentione omnis boni; non solum moralis, sed etiam physici; sed peccatum, ex. gr. odium Dei est actus physice bonus, licet sit malus moraliter; ergo. Confirmatur: nam de ratione boni non solum moralis, sed etiam physici est, ut non possit dari, nisi Deo volente; ergo actus peccaminosus, in quantum est physice bonus, dari nequit, nisi Deo volente, & illum definiente.

3. Tertiò Deus non potest concurrere ad ullum effectum, nisi volens concurrere: sed Deus concurret ad actum peccaminosum, puta ad odium Dei; ergo vult concurrere; sed concursus identificatur cum actu peccaminoso; ergo Deus volendo concursum, vult, & prædefinit ipsum actum peccaminosum.

4. Quartò Deus potest per suam omnipotentiam physice concurrere ad actum peccaminosum, puta ad odium Dei, non in quantum est actus moraliter malus, sed in quantum est physice bonus; ergo Deus potest per suam voluntatem efficaciter velle, & prædefinire actum peccaminosum, puta odium Dei, non in quantum est moraliter malus, sed in quantum est physice bonus. Nam quod est obiectum diuinæ omnipotentiae, potest esse etiam obiectum diuinæ voluntatis, ut id efficaciter volentis.

5. Quintò Deus potest prædefinire actus bonos, salva eorum libertate; ergo potest etiam prædefinire actus malos, salva eorum libertate.

6. Respondeo plures fuisse errores Hæreticorum, & opiniones Catholicorum. Primò ergo ex hæreticis, ut ex Vincentio Lirinensi refert Bellarminus lib. 2. de Amissione gratiæ, & statu peccati, cap. 1. Simon Magus licet apertè non docuerit Deum velle, aut imperare, & etiam efficere mala, & peccata, tamen ea ratione Deum peccatorum nostrorum causam esse asseruit, quod eam naturam nobis dederit, quæ non possit non peccare.

7. Secundò Cerdonistæ, Marcionistæ, Manichæi, Priscillianistæ, & Albigenes, qui diversis temporibus asseruerunt dari duo prima principia, & veluti duos Deos, alterum bonum, alterum malum, docuerunt Deum non quidem bonum, sed malum esse primariam causam peccati, & quæ cogat homines ad peccandum.

8. Tertiò primus, qui expressè docuerit Deum, & bonum Deum esse auctorem peccati, & omnium scelerum, fuit quidam Florinus, qui ex Montani discipulo per novum hoc dogma Hæresiarca fieri meruit, & idcirco ab Irenæo apud Eusebium Cæsariensem lib. 5. Histor. cap. 20. plusquam hæreticus nominatus est. Errorem Florini ab initio secuti sunt Lutherus, & Melancton, qui in capit. 8. Epist. ad Rom. dixit, sic esse opus Dei Davidis adulterium, & Iudæ prodicionem, sicut Pauli vocationem. Sed hunc errorem Lutherus, & Melancton deinde retractarunt.

9. Quartò Zuinglius, Caluinus, & Beza licet

hec verbo tenus negarint Deum esse auctorem peccati, tamen dixerunt Deum non solum permittere, sed etiam efficaciter velle, & ab æternitate decernere, ut fiant quæcunque sunt ab hominibus peccata, imò imperare, Satagere, & improbis hominibus, ut concipiant maleficia, eosque ad hoc inclinare, impellere, & etiam cogere, & in mentibus impiorum operari, & per eos, tanquam per sua instrumenta Deum ut primam causam facere ea omnia, quæ respectu hominum verè dicuntur, & sunt peccata. Addunt Deum hæc omnia facere bona intentione, ac proinde non peccare, neque esse auctorem, & causam peccandi.

10. Contra hos errores de fide est Deum non solum non esse auctorem peccati, sed nec velle, ut homines peccent, ac proinde non prædefinire peccata. Concilium enim Arausicanum 2. can. 25. dicit. *Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Tridentinum sess. 6. canone 6. dicit: *Si quis dixerit mala opera ita ut bona Deum operari, non permittendo solum, sed etiam propriè, & per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudæ, quam vocatio Pauli, anathema sit.*

11. Probatur primò ex Scriptura. Psalmo 5. dicitur: *Non Deus volens iniquitatem tuas.* Ezechiel. 13. *Numquid voluntatis meæ est mors impij dicit Dominus.* 2. Petri 2. *Deus neminem vult perire:* sed si Deus vellet, ut impij peccarent, & propter peccata perirent, vellet mortem impij, & vellet, ut impij perirent; ergo &c.

12. Probatur secundò ex Patribus citatis quæstione 80. num. 6. qui dicunt Deum ab æterno omnia præcisse tum bona, tum mala, prædestinasse autem sola bona, mala præcisse tantum, non prædestinasse, neque prædestinasse. Patribus eo loco citatis addi potest Hieronymus, qui in caput 1. Epist. ad Ephesios dicit. *Non quod omnia, que in mundo sunt, Dei voluntate, & consilio peragantur; alioquin & mala Deo potuerunt imputari &c.* ergo. Plura alia loca videri possunt apud Bellarminum lib. 2. de Amissione gratiæ, & de statu peccati, cap. 9. & apud Ruiz.

13. Probatur tertio conclusio ratione. Nam repugnat divinæ bonitati, ut velit hominem facere id, quod illi prohibet; sed Deus prohibet homini peccata; ergo. Confirmatur, nam homo non potest peccare, si velit facere id, quod Deus, qui est prima regula, vult hominem velle; ergo si Deus vellet hominem peccare, homo peccando non peccaret, ac proinde sequeretur contradictio. Hæc ratio desumpta est ex Anselmo lib. de lib. arbitrii, cap. 8. Aliæ rationes desumptæ ex alijs Patribus videri possunt apud Bellarminum lib. 2. de Amissione gratiæ, & statu peccati, cap. 10.

14. His contra hæreticos statutis, superest

controversia inter Catholicos, vtrum licet Deus non possit efficaciter velle, & præfinire peccatum quoad formalem malitiam, tamen possit illud prædefinire quoad materialem entitatem actus. Explicatur. Constat apud omnes actus deliberatos, quibus quis odit Deum, vult blasphemare, peierare &c. esse malos, & peccaminosos: sed dubitatur, in quonam consistat malitia formalis talium actuum. Alij dicunt malitiam formalem odij Dei e. g. consistere in ipsa entitate positiva odij: siquidem odium per suam positivam entitatem opponitur legi prohibenti odium. Alij satis communiter asserunt, malitiam formalem non consistere in entitate positiva actus, quæ entitas secundum se præcisè est bona, sed consistere in privatione rectitudinis debitæ, ac debiti ordinis ad regulam rationis. Hanc privationem aliqui existimant identificari realiter cum actu, ac sola ratione distingui, & hanc sententiam ego securus sum in Tractatu de vitijs, & peccatis: alij putant distingui realiter ab actu, sed ex actu ex necessitate sequi. Hoc posito, quæritur, vtrum Deus licet non prædefiniat, nec possit prædefinire actum quoad malitiam formalem consistentem in privatione, possit actum peccaminosum prædefinire, ac de facto prædefiniat quoad entitatem materialem, quæ realiter, vel ratione distinguitur à malitia formali. Affirmant communiter recentiores Thomistæ. Negant Auctores Societatis.

15. Dicendum: Deus non prædefinit, nec potest prædefinire actus peccaminosos etiam quoad materialem entitatem.

16. Probatur primò: nam si Deus prædefiniret actus peccaminosos quoad materialem entitatem, vellet, ut peccator ex. gr. Deum odisset, haberet voluntatem liberam blasphemandi, peierandi, committendi furta, adulteria &c; sed Deus hoc non vult, neque potest velle; ergo. Probatur minor auctoritatibus Conciliorum, & Patrum allatis num. 10. 11. & 12. Arausicanum enim dicens anathema asserentibus aliquos ad malum prædestinari, loquitur absolute, ac proinde absolute negat aliquos à Deo prædestinari ad volendum blasphemare, peierare &c; ergo non debet restringi ad sensum metaphysicum, dicendo, quod negat solum Deum prædestinare ad malum secundum formalitatem formalis malitiae, licet prædestinet ad actus, quibus quis vult blasphemare, peierare &c. Idem dic de Tridentino, & Patribus citatis. Confirmatur: nam hæretici absolute dicebant Deum prædestinare ad volendum blasphemare, peierare, & non asseriebant hoc cum reduplicatione metaphysica, dicendo; *Deus prædestinat ad voluntatem blasphemandi, quatenus hæc voluntas mala est;* ergo. Confirmatur secundò, nam Calvinus lib. 1. Instit. cap. 18. num. 4. videtur negasse Deum prædefinire formale peccati, dum loquens de defectione decem Tribuum à Filio Salomonis dicit: *Videmus, ut Deus perfidiam*
H h
nolen-

volendo, defectionem tamen iuste velit; ergo negat Deum voluisse perfidiam, in qua consistebat formale peccati; sed opinio Caluini damnata est à Tridentino; ergo Tridentinum negat Deum velle etiam materiale peccati.

17. Probatur secundo conclusio ratione. Nam sequeretur, quod Deus absolutè vellet, ut creatura Deum odio habeat, blasphemet, ac peieret, cognoscens se obligari ad hæc non faciendā; sed hoc est absurdum; ergo. Minor & ex se videtur manifesta, & probatur, inferendo ex ea alia absurda. Primo sequeretur neminem peccare. Probatur; nam nemo peccat per hoc præcisè, quod faciat id, quod Deus determinatè, & efficaciter vult, ut faciat, & facit eo modo, & cum ijs circumstantijs, cum quibus necessarium est, ut illud faciat, ne frustretur voluntas Dei; sed cum quis liberè, volens, ac sciens, & cognoscens se obligari ad non blasphemandum, blasphemat, facit actum blasphemandi, quem Deus vult, ut faciat, & facit eo modo, & cum ijs circumstantijs, cum quibus Deus efficaciter, ac determinatè vult, ut faciat talem actum blasphemandi; ergo non peccat.

18. Dicunt: Deus vult, ut qui blasphemat faciat actum materiale blasphemandi, qui actus secundum se est bonus, sed non vult, ut faciat talem actum blasphemandi cum malitia formali, & cum deformitate, ideoque blasphemans peccat per hoc, quod faciat actum blasphemandi cum malitia formali, & cum deformitate, quam Deus non vult.

19. Sed contra primo, nam cum Deus vult, ut quis hic, & nunc, volens, ac sciens faciat actum materiale blasphemandi, vult, ut illum faciat eo pacto, quo possibilis est fieri hic, & nunc, non autem eo pacto, quo hic, & nunc fieri nequit; sed hic, & nunc possibile est solum, ut actus blasphemandi fiat cum malitia, & deformitate formali; ergo. Contra est secundo: nam cum Deus vult, ut quis blasphemet, vult, ut actum blasphemandi faciat eo pacto, quo debet fieri, ne frustretur voluntas Dei; sed ne frustretur voluntas Dei, blasphemans debet facere actum blasphemandi cum malitia formali; eo enim ipso, quod faceret sine malitia formali, frustretur voluntas, qua Deus vult, ut hic & nunc non liceat blasphemare, adeoque ut eo ipso, quod quis liberè, & sciens, & volens blasphemet, peccet; ergo.

20. Secundo sequeretur omnia peccata, debere imputari Deo ut causæ non solum physicae, sed etiam morali. Probatur: nam peccatum imputatur illi, qui ad ipsum prædestinat, sciens, & volens, ut fiat etiam cum malitia formali; sed Deus ad hoc prædestinat, ut probatum est; ergo peccata imputantur Deo.

21. Posito, quod Deus non possit prædestinare actus liberos moraliter malos, puta, odium Dei &c. sequitur, quod illos ex directione scientiæ mediæ purè permittat; Per-

missio porro consistit in voluntate ponendi illud principium proximum ex se indifferens ad peccandum, vel non peccandum, ex quo Deus per scientiam mediā videt secuturum peccatum. Explicatur. Deus videbat per scientiam mediā, quod si dedisset Adamo tale principium proximum, cum quo Adam poterat vel obedire præcepto, vel illud transgredi, & sic peccare, Adam esset liberè peccaturus. Non obstante hac scientia mediā, Deus dixit: *Volo dare Adamo tale principium proximum, cum quo video illum peccaturum, & sic volo permittere, ut peccet*. Hic actus fuit permissio peccati, seu voluntas permissiva peccati, & nullum fit peccatum, quin Deus illud permittat, sciens, & volens.

22. Iam verò dupliciter potest intelligi Deum, cum dat auxilia inefficacia, permittere dissentium, & peccatum. Primò ita, ut sit paratus dare eadem auxilia, si videret illa fore efficacia, adeoque sit paratus prædefinire consensum, ita ut dicat: *Volo dare Petro auxilium, quod video fore inefficax, & si viderem illud fore efficax, vellem dare idem auxilium, & vellem prædefinire consensum*. Secundò ita, ut si videret talia auxilia fore efficacia, paratus sit dare alia auxilia inefficacia, & dicat exempli gratia: *Volo dare Iudæ auxilium, quod video fore inefficax, & si viderem hoc auxilium fore efficax, vellem dare aliud auxilium, quod viderem fore inefficax, & vellem permittere, ut Iudas proderet, propter maximam bonam securitatem ex prodicione*.

23. Hoc posito, quaeritur, utro ex duobus modis Deus conferat auxilia inefficacia?

24. Respondeo Deum conferre auxilia inefficacia voluntate, qua est paratus conferre eadem auxilia, si videret fore efficacia, non autem voluntate, qua sit paratus dare alia auxilia inefficacia, si videret hæc, quæ confert, fore efficacia. Abstrahimus porro à quaestione, in qua quaeritur, in qua consistat efficacia, vel inefficacia diuinorum auxiliorum, de qua per Pontificias Constitutiones disputare non licet.

25. Probatur: nam Deus auxilia inefficacia dat animo sincero, & primo, & per se intendens, ut creatura per hæc auxilia consentiat, & faciat actum bonum; dissentium verò, & peccatum purè permittit; bona consequentia ex peccato, & quæ non possent esse sine peccato, intendit intentione solum secundaria; sed hæc non verificantur, si daret auxilia inefficacia, non daturus eadem, si videret sequiturum consensum; ergo &c. Probatur minor: nam quo pacto dat auxilia primo, & per se per illa intendens consensum, dissentium autem purè permittens, si dat ita, ut nollet illa dare, si videret secuturum consensum? Profecto si medicus daret medicamentum, ex quo videt propter abusum aegroti non secuturam sanitatem, sed mortem, illud non daturus, si videret secuturam sanitatem, sed daturus aliud medicamentum, ex quo propter similem

mitem ab usum ægroti videret securam mor-
tem, non daret medicamentum animo sincero,
& primo, & per se intendens sanitatem, mor-
tem autem purè permittens; ergo idem pro-
portionaliter dicendum de Deo.

26. Inferitur primò, quod Deus non po-
test etiam de potentia absoluta dare auxilia in-
efficacia, paratus, si videret fore efficacia, non
dare illa, sed dare alia, quæ videret fore inef-
ficacia. Ratio est, quia Deus auxilia ineffica-
cia non potest dare, nisi animo sincero, pri-
mo, & per se per illa intendens actum bonum,
peccatum verò purè permittens; sed hæc sunt
incompossibilia cum illo modo dandi; ergo
&c.

27. Inferitur secundò, quod Deus cum
dat auxilia inefficacia, amat quidem, & in-
tendit permissionem peccati, sed amore, &
intentione secundaria, ita ut quantum est ex
se, & si per voluntatem creatam non steterit,
primario, & magis amet, & intendat prædefini-
tionem actus boni, quam prædefinitionem
paratus est ponere, si videret liberum arbi-
trium his auxilijs consensurum.

28. Sed dices: si Deus primò, & per se in-
tendit consensum, quare non dat aliud auxi-
lium, cum quo videt liberum arbitrium con-
sensurum?

29. Respondeo rationem esse, quia Deus
ex sua libertate primo, & per se intendit con-
sensum ut habendum per hæc auxilia, non ut
habendum per alia.

30. Ad 1. nego maiorem. Deus dicitur
inducere ad malum, tradere in passiones igno-
minia &c. non per hoc, quod prædefiniat ma-
la, & peccata, sed per hoc, quod deferat, ac
non det auxilia efficacia, & sic permittat, ut
homo peccet.

31. Opponunt Salmaticenses Tractatu 4.
de Voluntate Dei, disput. 10. dub. 7. hanc so-
lutionem allatam fuisse à Iuliano, & rei-
ctam ab Augustino lib. 5. contra Iulianum,
cap. 3.

32. Respondeo cum Bellarmino lib. 2. de
Ammissione Gratia, & statu peccati, cap. 16.
Augustinum non reiicere illam doctrinam ut
falsam, sed ut insufficientem ad soluendum
id, quod Augustinus opposuerat. Dixerat
Augustinus Deum in poenam vnius peccati
tradere hominem in alia peccata, & ad id pro-
bandum attulerat locum Apostoli ad Roman.
1. *Propter hoc tradidit illos Deus in passiones igno-
minia.* Responderat Iulianus Deum tradere
in passiones ignominia, deferendo, & permit-
tendo. Augustinus hanc responsionem irri-
det. Nam quomodocumque tradat, verum
est, quod Deus propter vnum peccatum tra-
dat in aliud peccatum. Verba Augustini sunt.
*Audis propter hoc, & queris inaniter, quomodo in-
telligendus sit tradere Deus, multum laborans, ut
ostendas illum tradere deferendo. Sed quomodocun-
que tradat, propter hoc tradidit, propter hoc dese-
ruit.* Quod autem Augustinus concedat Deum
tradere, deferendo, & permittendo, probat

Bellarminus ex ijs, quæ Augustinus subiun-
git, dicens. *Cum ergo dicitur homo tradi dese-
rijs suis, inde fit reus, quod desertus à Deo cedit
eis &c.* ergo Augustinus concedit Deum tra-
dere deserendi, deferendo, & permittendo.
Solutionem aliarum obiectionum ex Scriptu-
ris, & Patribus vide apud Bellarm. lib. 2. de
Ammissione Gratia, & de statu peccati, cap. 11.
& sequentibus.

33. Ad 2. distinguo maiorem: Deus est
causa per se, & ex intentione omnis boni, non
solum moralis, sed etiam physici, quod non
sit moraliter, & simpliciter malum, concedo:
quod sit moraliter, & simpliciter malum, ne-
go; & nego consequentiam. Deus est causa
per se, & ex intentione omnis boni physici,
quod non est moraliter malum: at boni phy-
sici, quod est moraliter, & simpliciter ma-
lum, Deus non est causa per se, sed solum per
accidens, & purè permissiva; sed odium Dei,
& alij actus peccaminosi, ita habent aliquam
bonitatem physicam, ut moraliter, ac sim-
pliciter sint mali; ergo. Ad confirmationem
respondeo eodem pacto, de ratione boni phy-
sici, quod non sit moraliter, & simpliciter
malum, esse, ut non possit dari, nisi Deo vo-
lente: de ratione autem boni physici, quod sit
moraliter, & simpliciter malum, esse, ut non
possit dari, nisi Deo permittente.

34. Ad 3. distinguo maiorem: Deus non
potest concurrere per se ad vllum effectum,
nisi positivè volens concurrere, nego: nisi
positivè, aut permissivè volens concurrere,
concedo maiorem: concedo minorem; & di-
stinguo eodem pacto primum, & secundum
consequens. Ut Deus per se concurrat ad
aliquem effectum, debet propriè, positivè, &
determinatè velle concurrere: at ut Deus per
accidens concurrat ad aliquem effectum, debet
solum permissivè velle concurrere; sed Deus
ad actus peccaminosos concurrat solum per
accidens; ergo.

35. Ad 4. concedo antecedens, & nego
consequentiam. Ad probationem distinguo
maiorem: quod est obiectum diuinæ omni-
potentiæ, potest esse obiectum diuinæ volun-
tatis ut positivè illud volentis, nego: ut posi-
tivè volentis, vel ut purè permittentis, con-
cedo maiorem; concedo minorem; & nego
consequentiam. Quidquid est obiectum diui-
næ omnipotentia, potest esse obiectum diuinæ
voluntatis: sed sicut diuerso modo potest esse
obiectum diuinæ omnipotentia, sic diuerso
modo potest esse obiectum diuinæ volunta-
tis. Quod igitur potest esse obiectum diuinæ
omnipotentia, ut per se ad illud concurren-
tis, potest esse obiectum diuinæ voluntatis, ut
illud volentis, & intendentis: quod autem
potest esse obiectum diuinæ omnipotentia, ut
per accidens solum ad illud concurrentis, po-
test esse obiectum diuinæ voluntatis, non ut
illud positivè volentis, sed ut illud solum per-
mittentis. Sed actus peccaminosus est obie-
ctum diuinæ omnipotentia ut per accidens so-

lum ad illud concurrentis; ergo.

36. Ad 5. Deus potest prædefinire actus malos, salua eorum libertate, si aliunde hoc non repugnet; sed quia aliunde repugnat Deum prædefinire actus malos, ut ostensum est, ideo Deus non potest absolute prædefinire actus malos.

QUESTIO LXXXII.

Virum voluntas, qua Deus dat reprobis auxilia sufficientia, sit beneuola erga reprobos?

Videtur non esse, primò quia non est beneuola voluntas, qua nemo, prudens vellet se amari, immo mallet nullo amore amari, quam amari tali voluntate; sed nemo prudens vellet se amari voluntate, qua Deus velit illi dare existentiam, & auxilia sufficientia, cum quibus per scientiam mediam videt ipsum sua culpa damnandum; ergo &c.

2. Secundò si medicus potens dare egrotò medicamenta, quibus sciret egrotum non solum posse sanari, sed etiam de facto sanandum, daret medicamenta, quibus sciret egrotum posse quidem sanari, sed de facto non sanandum, sed potius moriturum, non exerceret erga egrotum voluntatem beneuolam; ergo à pari.

3. Respondeo voluntatem, qua Deus vult reprobos creare, illisq; dare auxilia sufficientia, cum quibus per scientiam mediam videt eos de facto sua culpa damnandos, esse beneuolam erga reprobos.

3. Probatur; nam de ratione gratiæ, & beneficij est, ut detur ex amore, & voluntate beneuola, ideoque amor est prima gratia, & primum donum, à quo cætera denominantur beneficia, & dona, ita ut si dentur absque amore, amittant rationem gratiæ, & beneficij; sed Creatio, Redemptio, Iustificatio, & Gratia sufficiens ad consequendam salutem, sunt beneficia, & gratiæ multis reprobis collatæ, pro quibus debent Deo gratias agere; ergo.

4. Confirmatur: nam Scripturæ, & Patres laudant diuinam bonitatem ex hoc, quod multa beneficia conferat etiam malis, & reprobis; sed non conferret beneficia, nisi conferret ex amore, & voluntate beneuola; ergo &c. Probatur maior: nam Matthæi 5. dicitur, qui solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super iustos, & iniustos. Lucæ 6. eritis filij altissimi, quia ipse benignus est super ingratos, & malos; Chrysostomus homil. 5. de Anathemate: Mortuus est pro inimicis, pro Tyrannis &c. quos tales ante constitutionem mundi sciebat, eosque præsciens formauit, vincente præscientiam bonitate; Augustinus lib. 3. de lib. arbitr. cap. 5. Nec ab illa creatura, quam præsciuit Deus non solum peccaturam, sed etiam in peccandi voluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis, ut eam

non conderet. Videri potest Ruiz disp. 17. de prædestinatione, sect. 1. ubi affert plura alia loca Patrum.

5. Ad primum responderi potest primò transmissa maiore, negando minorem. Ex doctrina Augustini lib. 3. de lib. arbitr. cap. 6. & 7. Damasceni Dialog. contra Manichæos post medium, S. Thom. opusc. de Prædestinatione, cap. 7. quem sequuntur Thomistæ communiter, quos refert, & sequitur Ruiz disp. 17. de prædestinatione, sect. 2. melius, & eligibilis est reprobis creari, & in æternum damnari, quam non creari, vel post peccatum annihilari, adeoque quilibet prudens, data optione, deberet eligere primum præsecundo; ergo. Audiatur Augustinus lib. 3. de lib. arb. c. 6. Si quis dixerit non esse, quam miserum me esse mallet, respondebo, mentiris. Et cap. 7. initio; Si dixeris; ideo magis volo vel miser esse, quam omnino non esse, quia iam sum, si autem prius quam essem, possem consuli, eligerem non esse potius, quam ut miser essem; nunc autem id nolo, quod velle deberem; hanc responsionem ex professo rejicit Augustinus toto cap. 7. Cum enim qui existit, in quantum existit, licet miser sit, participet aliquid de diuino esse, de diuino bono, de diuina vita, & de diuina cognitione, & amore, quo Deus amat suam felicitatem, qui autem non est, omnino nullum bonum participet, melius est miserum esse, participando multa bona, quam nullo pacto esse, carendo omni bono.

6. Opponitur illud Christi Matth. 26. melius erat illi, si natus non fuisset.

7. Responder Ruiz ex Damasceno, & alijs per hoc solum significari, quod data optione, vnusquisque practicè deberet potius eligere non esse, non nasci, & non creari, quam peccare, cum peccatum sit practicè ineligibile. In hoc autem sensu, data optione, vnusquisque practicè deberet potius eligere non creari, vel annihilari, quam peccare, & prædestinari, ac saluari, siquidem peccatum practicè est ineligibile. At data optione deberet vnusquisque potius eligere creari, & prædestinari, Deo permittente peccatum, quam non creari; & proportionaliter data optione, deberet eligere creari, ac reprobari, & damnari in æternum, Deo permittente peccatum finale, & æternam damnationem, quam non creari, vel annihilari. Iuxta hanc doctrinam, cum Deus etiam reprobis conferat statum magis eligibilem, quam si non creasset, voluntas creandi reprobos, permittendo eorum damnationem, est erga reprobos beneuola.

7. Verum quia hæc doctrina à multis non approbatur; respondeo secundò distinguo maiorem; non est voluntas beneuola, quam nemo prudens vellet se amari secundum virtualitatem, quam voluntas habet per se, & ex intentione volentis, concedo: secundum virtualitatem, quam habet per accidens, & impedibiliter, propter abutum liberi arbitrij conditionatè præsum, nego: distinguo eodem pacto

pacto minorem; & nego consequentiam. In voluntate, qua Deus vult dare reprobis auxilia sufficientia, potest considerari duplex virtualitas. Prima est, per quam Deus per se vult reprobis dare bonum creationis, & alia bona naturalia, & multa bona gratiæ, & bonum sufficientiæ ad consequendam salutem, & vult dare etiam salutem, si per reprobos non steterit, ideoque est paratus dare eadem auxilia, & per ipsa prædestinare, si videret reprobos bene vsurum ijs auxilijs. Secunda virtualitas est, per quam Deus, quia conditionatè videt reprobos abusuros ijs auxilijs, per accidens vult permittere peccatum finale reproborum, eosque in pœnam peccati in æternum damnare. Quilibet prudens vellet se amari voluntate Dei secundum priorem virtualitatem, nollet se amari secundum posteriorem, ideoque voluntas Dei secundum priorem virtualitatem est simpliciter beneuola, secundum posteriorem non est beneuola, sed iuste vult pœnam. Hanc secundam virtualitatem reprobi sibi ipsis imputant, cum possint bene vtendo auxilijs sufficientibus, illam impedire, & indirectè facere, vt Deus dederit illis auxilia sufficientia voluntate habente solum priorem virtualitatem, sine posteriori.

8. Dices primo: vt voluntas illa sit simpliciter beneuola, debet esse beneuola secundum omnes virtualitates cū ipsa identificatas.

9. Respondeo hoc negando. Denominatio enim simpliciter beneuoli desumitur ex ijs, quæ Deus per se vult, non ex ijs, quæ solum per accidens vult, aut permittit.

10. Dices secundo: debet esse beneuola, omnibus pensatis.

11. Respondeo eodem pacto: debet esse beneuola, pensatis omnibus, quæ Deus per se vult, non autem pensatis ijs, quæ solum per accidens vult, aut permittit.

12. Dices tertio: ergo voluntas illa considerata cum omnibus prædicatis, & virtualitatibus, non est beneuola.

15. Respondeo, distingo: non est beneuola beneuolentia formaliter affirmabili de omnibus prædicatis, & formalitatibus, concedo: non est beneuola beneuolentia formaliter affirmabili de prædicatis, & virtualitatibus per se intentis, nego. Aliud est, quod voluntas illa sit formaliter beneuola, consideratis omnibus prædicatis; aliud est, quod sit formaliter beneuola, beneuolentia affirmabili de omnibus prædicatis. Primum est verum, secundum falsum. Sicut enim homo, consideratis omnibus prædicatis essentialibus, differt ab equo, sed non secundum omnia prædicata, siquidem non differt secundum prædicatum animalis, sed solum secundum prædicatum rationalis; sic voluntas illa, consideratis omnibus prædicatis, est simpliciter beneuola, sed non est beneuola formaliter secundum prædicata omnia, sed solum secundum prædicata per se intentia.

14. Ad 2. distingo antecedens. Medicus dans ægroto medicamenta, quibus præuidet ægroto sua culpa non sanandum, sed moriturum, paratus dare eadem medicamenta, si videret ægroto sanandum, & habens iustam rationem non dandi alia medicamenta, cum quibus videt ægroto sanandum, non daret voluntate beneuola, nego; seclusis ijs circumstantijs, concedo: & nego consequentiam. Si medicus daret ægroto medicamenta, præuidens ægroto sanandum, si per ipsum non steterit, & de facto non sanandum culpa ipsius ægroti, & paratus dare, si præuideret ægroto sanandum & habens iustam rationem non dandi alia medicamenta, cum quibus videt ægroto sanandum, daret voluntate beneuola; sed Deus dat cum istis circumstantijs auxilia sufficientia, & habet iustam rationem non dandi alia auxilia, quæ videt efficacia; alioquin non posset permittere vllum peccatum, præsertim mortale, & sic creaturæ rationales essent essentialiter impeccabiles, & incapaces damnationis; ergo Deus dat reprobis auxilia sufficientia voluntate beneuola.

De concordia libertatis humanæ cum diuina Scientia, Voluntate, Prædestinatione, ac Reprobatione.

Q V A E S T I O LXXXIII.

Virum omnis necessitas antecedens, & inimpedibilis à libero arbitrio, auferat libertatem actui, quem necessario infert.

1. **V**idetur non auferre. Primo enim ex dictis quæstione 72. numero 10. hæc veritas: Deus potest per auxilia indifferentia mouere cor hominis ad omnes actus liberos, quos voluerit, est metaphysicè necessaria; sed Deus per scientiam simplicis intelligentiæ antecedenter ad scientiam mediam cognoscit omnes veritates metaphysicè necessarias, ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit se posse per auxilia indifferentia mouere cor hominis ad quoslibet actus liberos, quos voluerit, & ex hac cognitione antecedenter ad scientiam mediam potest facere hoc decretum: Ego volo, vt Petrus liberè conuertatur, cum potentia proxima se non conuertendi, & ideo volo illi dare aliquod ex auxilijs, cum quibus per scientiam mediam videro Petrum liberè conuertendum, cum potentia proxima se non conuertendi; sed hoc decretum cum vellet efficaciter liberam conuersionem, non auferret actui libertatem, alioquin frustraretur se ipsum, & faceret, vt conuersio, quam vult esse liberam, esset non libera; rursus hoc decretum cum esset essentialiter efficax, esset necessitas liberæ conuersionis Petri penitus antecedens, & omnino inimpedibilis à libero arbitrio Petri, quod nullo pacto potest impedire.

dire decretum regulatum à sola scientia simplicis intelligentiæ; ergo aliqua necessitas penitus antecedens, & inimpedibilis à libero arbitrio potest non auferre libertatem actus, quem necessario infert.

2. Secundò Christus per vnionem hypostaticam non impedibilem à libero arbitrio Christi habet necessitatem penitus antecedentem ad non peccandum, & ad seruanda omnia diuina præcepta, præsertim naturalia, puta ad obseruanda præcepta non mentendi, non peierandi, non blasphemandi &c. ergo si omnis necessitas antecedens auferret libertatem actibus, ad quos est necessitas, Christus non liberè, ac non meritoriè obseruasset præcepta diuina, præsertim naturalia.

3. Tertiò actus liber definitur: *Qui procedit à potentia proxima in differenti*; ergo sicut repugnat, vt aliquid sit animal rationale, & non sit homo, sic repugnat, vt actus voluntatis procedat à principio proximo indifferenti, & tamen non sit liber; sed actus, ad quem detur aliqua necessitas antecedens extrinseca principio proximo, illudque non immutans, potest procedere à principio proximo indifferenti; ergo tunc non potest non esse liber.

4. Respondeo cum pluribus auctoribus Societatis, omnem necessitatem omnino antecedentem, & inimpedibilem à libero arbitrio, auferre libertatem illius actus, quem necessario infert.

5. Probatur primò: nam Aristoteles, & etiam Sancti Patres, vt explicant, quo pacto, licet diuina prouidentia sit necessitas necessario inferens actus præscitos, tamen actus præsciti, e. g. peccata ab æterno præscita à Deo, fiant liberè, docent præscientiam Dei esse necessitatem aliquo pacto consequentem actus præscitos; ergo existimarunt, quod vt necessitas non auferat libertatem, debet esse aliquo pacto consequens actum liberum, & vt loquitur Ruiz disput. 33. de Scientia Dei, sect. 2. Patres videntur hanc doctrinam didicisse ab Aristotele, aut eundem Spiritum, qui per lumen naturæ Aristotelem docuit, docuisse Patres per lumen gratiæ. Probatur antecedens: Aristoteles primo Periherm. cap. 8. vt conciliet præscientiam cum libertate actus præsciti, dicit: *Non enim quia affirmatio dicta est, aut negatio, ideo erit, aut non erit*; ergo per Aristotelem ideo præscientia actus futuri non aufert libertatem, quia non est antecedens, sed potius consequens actum. Iustinus Martyr q. 58. vt explicet, quo pacto Sanctus Petrus liberè negauerit, & Iudas liberè prodiderit Christum, licet Christus præseuerit negationem Petri, & proditorem Iudæ, dicit. *Non causa eius, quod futurum est prænotio, sed quod futurum est prænotio; ita fit, vt non Christus proditorem causa sit, sed proditio causa est Domini prænotio.* Origenes lib. 7. in Epist. ad Rom. in illud capitis 8. *Quos præscinit, & prædestinauit* dicit: *non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur à Deo, ante quam sit.*

Chrysostomus homil. 60. in Matthæum explicans illud Matthæi 18. *Va mundo à scandalis* dicit: *Non quia futura prædixit, ideoque euenient, sed quoniam omnino euentura erant, id circò prædixit.* Hieronymus in caput. 26. Ieremiæ initio: *Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, ideoque futurum est, sed quia futurum est, Deus nouit*; & in cap. 2. Ezechielis: *Non quia illa futura cognoscit, necesse est nos facere, quod ille præscit, sed quia nos propria voluntate sumus facturi, ille nouit futurum, quia Deus est.* August. lib. 5. de Ciuit. cap. 10. *Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse præscit, & concludit, qui si nolit, omnino non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille præscit.* Cyrillus in Io. cap. 10. *Quoniam ita nonnulli sponte facturi erant, ideoque præscius futurorum futura prædixit.* Demum Anselmus lib. de concordia præscientiæ, prædestinationis, ac gratiæ cum libero arbitrio totus est in eo, vt ostendat præscientiam, & prædestinationem, licet necessario inferant actus præscitos, & prædestinatos, tamen non auferre actibus libertatem, quia inferunt necessitate non antecedenti, sed consequenti actus liberos, ac proinde euitabili à libero arbitrio, ideoque cap. 1. inter alia dicit. *Has necessitates facit voluntatis libertas, quæ prius, quam sint, eas cauere potest.* Profectò si libertas facit has necessitates, sunt consequentes: si libertas potest illas cauere, sunt necessitates euitabiles, & aliquo pacto impedibiles à libero arbitrio. Et cap. 2. dicit: *Quædam præscita, & prædestinata, non eueniunt ea necessitate, quæ præcedit rem, & facit, sed ea, quæ rem sequitur.* Videri potest Ruiz loco citato.

6. Debet autem aduerti Patres ad conciliandam præscientiam, & prædestinationem cum libertate, non respondere necessitatem, ex præscientia, & prædestinatione esse purè extrinsecam voluntati creatæ, sed esse necessitatem consequentem; ergo ex mente Patrum requiritur, vt omnis necessitas ad actum liberum sit consequens, & non sufficit, vt sit purè extrinseca.

7. Obijcitur Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 13. dicens. *Vniuersas creaturas spirituales, & corporeas, non quia sunt, ideo nouit, sed ideo sunt, quia nouit*; & Gregor. lib. 20. Moralium, cap. 23. dicens: *Quæ sunt, non ab æternitate eius ideo videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur.*

8. Respondet Magister sententiarum in 1. distinct. 38. cap. 3. quod dum dicitur res ideo esse, quia Deus nouit, & videt, accipitur cognitio, & scientia Dei pro scientia simul, & beneplacito, & sensus est: *Res ideo sunt, quia scienti, & videnti placuit ita causas disponere, vt sint*; cum dicitur, quod non ideo Deus videt, & scit futura, quia sunt futura, negatur futura esse causas scientiæ, & visionis diuinæ, quæ scientia, & visio est incausata, ideoque non habet causam: at non negatur futura esse conditionem, sine qua non fuisset à Deo præscita, cum profectò Deus non præscisset futura nobis libera, nisi liberè ponerentur suotem.

tempore; & per modum conditionis. & obiecti materialis determinarent diuinam præscientiam, vt explicauimus q. 43. Eodem pacto explicandus est S. Tho. cum dicit scientiam Dei esse causam rerum.

9. Probatur secundò conclusio: nam actus, à quo voluntas non potest abstinere, proculdubio non est liber; sed voluntas non potest liberè abstinere ab actu, ad quem habet necessitatem omnino antecedentem; ergo &c. Probatur minor: nam neque potest abstinere à tali actu in sensu composito, hoc est coniungendo omissionem talis actus cum necessitate faciendi illum, vt fatentur aduersarij, cum talis coniunctio sit chimerica; neque potest abstinere ab actu in sensu diuiso, ita vt habeat potentiam liberam se diuidendi à necessitate penitus antecedenti, eamque impediendi: alioquin eo ipso talis necessitas non esset omnino antecedens, sed aliquo pacto consequens, & libera; ergo solum potest abstinere ab actu in sensu diuiso, sine potentia se diuidendi; sed potentia abstinendi ab actu in sensu diuiso, sine potentia se diuidendi ab eo, cum quo actus coniungi non potest, non sufficit ad libertatem; ergo &c.

10. Probatur tertio: nam voluntas non est libera ad actum, ad quem habet necessitatem sibi nullo pacto liberam; sed necessitas omnino antecedens nullo pacto est libera voluntati; ergo voluntas non est libera ad actum, ad quem habet necessitatem penitus antecedentem. Rursus voluntas non est libera ad id, quod hic, & nunc est illi impossibile impossibilitate ipsi non libera; sed voluntas habens necessitatem antecedentem ipsi non liberam ad actum A. habet impossibilitatem ipsi non liberam omittendi actum A. necessitas enim vnius contradictorij est impossibilitas alterius, eo pacto, quo necessitas ambulandi est impossibilitas non ambulandi; ergo voluntas habens necessitatem penitus antecedentem non liberam faciendi actum A. nō est libera ad omittendum actum A. sed cum nō est libera ad omittendum actum A. non est libera, sed est necessitata ad faciendum actum A; ergo &c.

11. Probatur quartò. Vt enim voluntas sit libera ad actum A. e. g. debet habere potentiam proximam illum omittendi; sed si habet necessitatem penitus antecedentem ad actum A. non habet potentiam proximam illum omittendi; ergo &c. Probatur minor. Potentia enim proxima constituitur per negationem omnis impedimenti insuperabilis à libero arbitrio: e. g. vt ego possim proximè ambulare, debeo carere omni impedimento à me insuperabili ad ambulandum, si autem habeo aliquod impedimentum à me insuperabile ad ambulandum, possum quidem habere potentiam remotam, non autem proximam ambulandi, siquidem potentia proxima est potentia expedita ab omni impedimento inuincibili; sed si voluntas habet necessitatem penitus antecedentem ad actum A. habet im-

pedimentum insuperabile omittendi actum A. nam necessitas insuperabilis ad vnam partem contradictionis est impedimentum insuperabile alterius; ergo.

11. Vt afferam quintam probationem, suppono tres regulas summulificas traditas ab Aristotele 1. Priorum, & receptas ab omnibus. Prima est: cum antecedens est necessarium, etiam consequens est necessarium. Vt demonstretur, præmittendæ sunt definitiones antecedentis, & consequentis, necessarij, & non necessarij. Antecedens dicitur propositio, ex cuius veritate sequitur necessariò veritas alterius propositionis, ita vt ipsa non possit esse vera, quin altera propositio sit vera. Consequens dicitur propositio, cuius veritas sequitur necessariò ex veritate alterius, ita vt non possit alia propositio esse vera, quin ipsa sit vera. E. g. ex his duabus propositionibus *Petrus est homo; Petrus est animal*, prima est antecedens, secunda est consequens, quia ex veritate istius *Petrus est homo*, sequitur necessariò; ergo *Petrus est animal*.

12. Propositio necessaria dicitur, quæ non potest non esse vera, adeoque pro quolibet casu possibili est vera, qualis est hæc, *homo est animal rationale*. Propositio non necessaria est, quæ potest non esse vera, adeoque pro aliquo casu possibili non est vera, qualis est hæc, *Petrus currit*.

14. His positis, demonstratur regula. Si consequens non est necessarium, pro aliquo casu possibili non est verum, vt dictum est in definitione non necessarij; sed antecedens vt potè necessarium, pro omni casu possibili est verum, vt dictum est in definitione necessarij; ergo pro aliquo casu possibili est verum antecedens, pro quo consequens non est verum, quod est contra definitiones allatas antecedentis, & consequentis, adeoque si stant tales definitiones, stat regula, & si antecedens est necessarium, etiam consequens est necessarium.

15. Secunda regula est: si antecedens est possibile prout opponitur impossibili, hoc est non impossibile, etiam consequens est possibile, hoc est non impossibile. Demonstratur. Possibile enim est, quod pro aliquo casu possibili est verum: impossibile est, quod pro nullo casu possibili est verum; ergo si antecedens est possibile, & consequens impossibile, pro aliquo casu possibili verum esset antecedens, pro quo consequens non esset verum, quod repugnat definitionibus antecedentis, & consequentis.

17. Tertia regula est: si antecedens est possibile prout opponitur necessariò, hoc est contingens, ac potens esse, & non esse, consequens potest esse necessarium. Probatur primò: nam ex hoc antecedenti *Creatura est*, sequitur hoc consequens; ergo *Deus est*, & tamen illud antecedens est contingens, & non necessarium, consequens est necessarium, & non contingens. Probatur secundò: nam ante-

tecedens potest esse falsum, & consequens verum: e.g. si Deus nihil creasset, falsum esset hoc antecedens *creatura est*, & verum esset hoc consequens, *Deus est*; ergo ex eo, quod antecedens ut potest contingens pro aliquo casu possibili esset falsum, consequens ut potest necessarium pro nullo casu possibili esset falsum, non sequitur vllum inconueniens.

18. His positis, probatur quintò conclusio. Nam iuxta primam regulam cum antecedens est absolutè necessarium, & non contingens, etiam consequens est absolutè necessarium, & non contingens; ergo cum antecedens est alicui, puta Petro necessarium, & non liberum, etiam consequens est eidem necessarium, & non liberum; sed si daretur necessitas omnino antecedens conuersionem Petri, puta decretum explicatum in primo argumento, quo Deus antecederet ad scientiam mediam diceret: *Ego volo, ut Petrus conuertatur*, hoc antecedens, *Deus vult, ut Petrus conuertatur*, esset Petro necessarium, & non liberum, & prorsus inimpedibile à Petro; ergo etiam hoc consequens *Petrus conuertitur*, quod necessario sequitur ex illo antecedenti, esset Petro necessarium, & non liberum, adeoque Petrus non liberè, sed necessario conuerteretur. Probatur consequentia primi Enthymematis. Sicut necessarium absolutè est, quod pro omni casu possibili est verum, quod autè pro aliquo casu possibili non est verum, non est necessarium absolutè, sed contingens; sic alicui necessarium, & non liberum est, quod pro omni casu illi proximè possibili, & libero, est verum, quod autem pro aliquo casu illi proximè possibili, & non libero, non est verum, non est illi necessarium, sed aliquo pacto liberum. Hoc posito, sic argumentor. Si hoc consequens, *Petrus conuertitur* est Petro non necessarium, sed liberum, potest non esse verum pro aliquo casu Petro proximè possibili, & libero, nimirum pro casu, pro quo nolit conuerti; sed antecedens, nimirum *Deus vult, ut Petrus conuertatur*, ut potest Petro necessariū, est verum pro omni casu Petro proximè possibili, & libero; ergo antecedens potest esse verum pro casu, pro quo consequens non sit verum, quod repugnat definitionibus antecedentis, & consequentis.

19. Dices. Licet quotiescumque possibile est antecedens, possibile sit consequens iuxta secundam regulam, tamen non quotiescumque mihi possibile est antecedens, mihi possibile est consequens; ergo licet iuxta primam regulam quotiescumque necessarium est antecedens, necessarium sit consequens, tamen non quotiescumque mihi necessarium est antecedens, mihi necessarium est consequens. Probatur antecedens. Nam hoc antecedens, *Ego video Solem moueri*, est mihi possibile, & liberum, siquidem claudendo oculos, possum impedire, nè videam motum Solis; sed ex illo antecedenti inferitur hoc consequens; ergo *Sol mouetur*, quod non est mihi possibile, &

liberum, cum non possim impedire motum Solis; ergo &c.

20. Respondeo, distinguo antecedens: licet quotiescumque possibile est antecedens, possibile sit consequens, tamen non quotiescumque possibile mihi est antecedens, possibile mihi est consequens, sumendo possibile pro non impossibili, ut sumitur in regula, nego; sumendo possibile pro non necessario, hoc est pro contingente, concedo; sed nego suppositum: & nego consequentiam. In illa regula: *cum possibile est antecedens, possibile est consequens*, possibile sumitur pro non impossibili, ac non repugnante. Sumendo possibile in hoc sensu, cum mihi possibile est antecedens, ita ut mihi non repugnet, etiam consequens est mihi possibile, ita ut mihi non repugnet, ideoque ex eo, quod mihi possibile, hoc est non repugnans est videre Solem moueri, legitime inferitur; ergo mihi possibile, hoc est non repugnans est Solem moueri. At si sumatur possibile pro non necessario, seu pro contingenti, potest esse absolutè possibile, hoc est non necessarium, sed contingens antecedens, & non esse possibile, hoc est contingens, sed esse necessarium consequens, ut dictum est in tertia regula; ergo proportionaliter potest esse mihi possibile, hoc est non necessarium, sed contingens, ac liberum antecedens, & tamen consequens non esse mihi possibile, hoc est contingens, ac liberum, sed necessarium; ergo non est mirum, si ex hoc antecedenti mihi possibili, hoc est libero, *video Solem moueri*, inferatur hoc consequens mihi non possibile, hoc est non liberum, sed necessarium; ergo *Sol mouetur*. Hinc argumentum retorquetur. Nam sicut ex eo, quod possibile, hoc est non repugnans est antecedens, inferitur, quod possibile, hoc est non repugnans est consequens, sic ex eo, quod mihi possibile, hoc est mihi non repugnans est antecedens, inferitur, quod mihi possibile, hoc est mihi non repugnans est consequens; ergo sicut ex eo, quod necessarium, & non contingens est antecedens, inferitur, quod necessarium, & non contingens est consequens, sic ex eo, quod mihi necessarium, & non liberum est antecedens, inferitur, quod mihi necessarium, & non liberum est consequens; & sicut ex antecedenti non necessario, sed contingente, & libero potest inferri consequens necessarium, & non contingens, neque liberum, sic ex antecedenti mihi non necessario, sed contingenti, & libero potest inferri consequens mihi necessarium, & non contingens, neque liberum.

21. Concluditur, quod sicut ex antecedenti necessario inferitur consequens necessarium, non solum necessitate consequentiae, sed necessitate consequentis, quæ opponitur contingentiae, sic ex antecedenti alicui necessario inferitur consequens illi necessarium, non necessitate solius consequentiae, sed necessitate consequentis, quæ opponitur libero. Præter

ter quam quod necessitas penitus antecedens cauulat necessarium necessitate non solius consequentiæ, sed consequentis, quæ opponitur libertati, licet quod inferitur necessario necessitate consequenti, & libera possit esse necessarium necessitate solius consequentiæ, quæ non opponitur libertati, vt explicabitur quæstione sequenti.

21. Ad 1. concedo Deum per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere se posse per auxilia indifferentia mouere, & conuertere cor hominis, pro vt voluerit, vt bene probatur in argumento: sed nego posse Deum dependenter ab hac scientia antecedenter ad scientiam mediam facere hoc decretum: *Ego volo, vt Petrus liberè conuertatur, cum potentia proxima se non conuertendi*. Impossibilitas huius decreti probatur dupliciter. Primò probatur; nam ex dictis quæst. 63. Deus ad omnia sua decreta debet dirigi à tota sua scientia ipsi non libera: alioquin imprudenter decerneret; sed scientia media est Deo non libera; ergo repugnat Deum aliquid decernere ex sola scientia simplicis intelligentiæ, independentem à scientia media.

23. Probatur secundò impossibilitas illius decreti. Vt enim bene probatur in argumento, illud decretum esset necessitas antecedens, & inimpedibilis liberæ conuersionis Petri: sed necessitas antecedens, & inimpedibilis alicuius actus aufert illi actui libertatem, vt probatum est in resolutione quæstionis; ergo illud decretum faceret, vt Petrus conuerteretur simul liberè, & non liberè, & frustraretur se ipsum, siquidè vellet, vt Petrus liberè conuerteretur, & faceret, vt conuerteretur non liberè, quod repugnat.

24. Ad 2. distinguo antecedens: Christus habuit necessitatem omnino antecedentem ad obseruanda diuina præcepta per hunc, vel illum actum, concedo: per hunc actum determinatè, nego: & distinguo consequens; ergo Christus non liberè obseruauit præcepta libertate, qua posset non obseruare, sed transgredi, concedo: libertate, qua posset non obseruare vno actu, sed alio, nego consequentiam, & retorquero argumentum. Christus, quia per vnionem hypostaticam habuit necessitatem antecedentem ad non peccandum, & ad non transgredienda præcepta, non habuit libertatem peccandi, & transgrediendi præcepta; ergo necessitas antecedens aufert libertatem ad id, ad quod est necessitas antecedens. Eatenus verò Christus fuit liber ad obseruanda præcepta per hunc actum, vel alium, quatenus non habuit necessitatem antecedentem ad præcepta obseruanda per hunc actum, sed potuit illa obseruare per alium actum, & omittere hunc actum. Proportionaliter si Deus antecedenter ad scientiam mediam decerneret conuersionem Petri, sed non decerneret hanc conuersionem, Petrus posset esse liber ad se conuertendum hac, vel illa conuersione, sed non posset esse liber ad omittendam omnem conuersionem.

25. Ad 3. concedo antecedens, & primam consequentiam, sed nego suppositum antecedentis assumpti. Supponitur enim posse dari necessitatem penitus antecedentem, quæ non immutat principium proximum; hoc autem est falsum. Ratio est, quia ex dictis num. 10. in quarta probatione, principium constituitur proximè liberum ad actum per negationem omnis impedimenti inuincibilis ad omittendum actum; sed necessitas penitus antecedens per se ipsam formaliter aufert hanc negationem, cum sit impedimentum inuincibile ad actum omittendum; ergo.

26. Hinc potest responderi ad interrogationem, qua quæritur, vtrum decretum extrinsecum conuersionis impediatur formaliter, vel radicaliter, & efficienter potentiam proximè liberam se conuertendi? Dico, quod per se ipsum formaliter aufert negationem impedimenti inuincibilis ad omittendam conuersionem, adeoque per se ipsum formaliter impedit potentiam proximè liberam, eo pacto, quo quia lux in aere per se ipsam formaliter aufert priuationem lucis, per se ipsam formaliter impedit tenebrosam, quod constituitur tale per priuationem lucis.

27. Quæres: decretum extrinsecum penitus antecedens conuersionem immutat ne intrinsecè potentiam proximè liberam se conuertendi?

28. Respondeo affirmatiuè, siquidem aufert negationem impedimenti insuperabilis, quæ negatio est vnum ex constitutiuis intrinsecis, & essentialibus potentie proximè liberæ. Addo, quod fortasse voluntatem ipsam non immutat intrinsecè. Sed aliud est non immutare intrinsecè voluntatem, quæ secundum se præcisè est indifferens ad hoc, vt sit, vel non sit proximè libera; aliud est non immutare intrinsecè potentiam proximè liberam, vt proximè liberam.

29. Dices: voluntas non potest constitui proximè libera per negationem decreti penitus extrinseci voluntati.

30. Respondeo id negando. Communiter admittitur voluntatem constitui proximè liberam per decretum disiunctiuum extrinsecum, quo Deus est paratus concurrere ad plures actus; ergo etiam potest constitui proximè libera per negationem decreti extrinseci voluntati, vt infra magis explicabitur.

QVAESTIO LXXXIV.

Virum necessitas consequens possit auferre libertatem actui, quem necessario infert?

1. Videtur posse. Eadem enim est ratio de necessitate antecedenti, ac de necessitate consequenti; sed necessitas antecedens potest auferre, & de facto semper aufert libertatem actui, ad quem est necessitas antecedens; ergo etiam necessitas consequens.

1i

2. Ref.

2. Respondeo nomine necessitatis intelligi id, ex cuius positione aliud inferitur, ita ut esse non possit, quin aliud sit, eo quod coniungi nequeat cum negatione illius. E. g. quia scientia, qua Deus præsciuit Antichristum peccaturum, non potest coniungi cum hoc, quod Antichristus non sit peccaturus, ac proinde valet: *Deus præsciuit Antichristum peccaturum*; ergo *Antichristus peccabit*, talis præscientia est quædam necessitas, ut Antichristus peccet. Necessitas diuiditur in antecedentem, & consequentem. Necessitas antecedens est, quæ non includit, neque sequitur, aut determinatur ab actu, quem necessario infert. Necessitas consequens est, quæ includit, vel sequitur, ac determinatur ab actu, quem necessario infert. E. g. necessitas, qua ex eo, quod beati videant Deum, sequitur, quod ament, siquidem valet: *beati vident Deum*; ergo *Deum amant*, est necessitas antecedens, quia visio ita infert amorem, ut non includat, neque sequatur, aut determinetur ab amore, sed præcedat naturæ, & determinet ipsum amorem. E. conuerso necessitas, qua ex eo, quod quis operetur liberè contra conscientiam, inferitur, quod peccat, est consequens, quia hoc, quod est operari contra conscientiam, includit ipsum peccatum. Similiter necessitas, qua ex eo, quod ego recordor me peccasse, inferitur, quod peccarim, est consequens, quia memoria euidentis peccati sequitur, & determinatur ab ipso peccato commisso. Nam ideo recordor me peccasse, quia peccaui.

3. His positis, quaeritur, utrum necessitas consequens possit auferre libertatem actui, quem necessario infert.

4. Dicendum: necessitas consequens actum ut factum, aut faciendum à potentia proximè potente illum actum exercere, vel non exercere, non potest auferre libertatem tali actui.

5. Probatur primò: nam si necessitas consequens auferret libertatem actui, neque Deus ab æterno fuisset liber ad sua decreta exercenda, quod est absurdum, & etiam contra fidem. Probatur sequela. Nam Deus ab æterno videt omnia sua decreta, puta videt decretum creandi mundum, prædestinandi Sanctum Petrum, reprobandi Iudam &c. sed hæc visio est necessitas consequens exercendi talia decreta; nam Deus non potest illa videre, quin exerceat, ideoque valet: *Deus vidit decretum creandi mundum*; ergo *habuit decretum creandi*; ergo.

6. Probatur secundo: nam implicat, ut necessitas includens, vel supponens essentialiter actum ut factum, aut faciendum liberè, & ut habentem totam definitionem actus liberi, auferat actui libertatem; sed necessitas consequens actum ut factum, aut faciendum à potentia proximè potente illum exercere, vel non exercere, supponit actum ut factum, aut faciendum liberè, & ut habentem totam definitionem actus liberi; ergo &c. Probatur minor: nam actus liber definitur, actus pro-

cedens à potentia proximè potente illum exercere, vel non exercere; ergo necessitas supponens actum ut factum, aut faciendum à potentia proximè potente illum exercere, vel non exercere, supponit actum ut habentem definitionem liberi, adeoque ut liberum, nec potest illi auferre libertatem.

7. Dicendum secundo: omnis necessitas consequens actum ut exercitum à potentia proximè potente illum exercere, est directè, vel indirectè impediibilis à libero arbitrio.

8. Probatur: nam qui potest directè impedire aliquid, potest saltem indirectè impedire omnia, quæ ita illud includunt, vel sequuntur ex illo, ut sine eo esse non possint: e. g. quia ex approximatione ignis ad stupam sequitur, quod ignis comburat stupam, ita ut non possit comburere, nisi approximetur, qui potest directè impedire, ne ignis approximetur stupæ, potest saltem indirectè impedire, ne ignis comburat stupam; sed omnis necessitas consequens ita includit, aut sequitur actum, ut sine eo esse non possit: eo enim ipso, quod posset esse sine actu, non esset necessitas actus; ergo qui potest directè impedire actum, potest saltem indirectè impedire omnem necessitatem consequentem ex tali actu; sed liberum arbitrium cum habet potentiam proximè exercendi, vel non exercendi actum, potest directè actum non exercere, adeoque directè impedire; ergo potest saltem indirectè impedire omnem necessitatem consequentem talem actum, adeoque omnis necessitas consequens actum liberum est directè, vel indirectè impediibilis à libero arbitrio.

9. Dicendum tertio: necessitas nullo pacto consequens actum liberum, adeoque antecedens negatiuè, est omnino inimpediibilis à libero arbitrio.

10. Probatur: nam liberum arbitrium directè, & immediatè potest solum impedire suos actus liberos, indirectè, & mediatè potest impedire illa solum, quæ aliquo pacto pendent, & sequuntur à suis actibus liberis; ergo quæ nullo pacto pendent, aut sequuntur ex actibus liberis, sunt omnino inimpediibilia à libero arbitrio; sed necessitas eo ipso, quod nullo pacto sit consequens, nullo pacto sequitur, aut pendet ab actibus liberis; ergo necessitas, quæ nullo pacto sit consequens, est omnino inimpediibilis à libero arbitrio.

11. Inferitur proprietatem conuertibilem necessitatis consequentis esse, ut sit directè, vel indirectè impediibilis à libero arbitrio; proprietatem conuertibilem necessitatis antecedentis negatiuè esse, ut sit inimpediibilis à libero arbitrio; ideoque necessitatem consequentem ab hac proprietate vocabimus etiam necessitatem impediibilem, necessitatem omnino antecedentem, ita ut nullo pacto sit consequens, vocabimus necessitatem inimpediibilem.

12. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. De essentia actus liberi est, ut procedat

cedat à principio proximo non habente vltimum impedimentum inuincibile à libero arbitrio ad omittendum talem actum; sed necessitas ad actum ita antecedens, vt nullo pacto sit consequens, est inimpedibilis, adeoque est impedimentum inuincibile ad omittendum actum; ergo aufert libertatem actui. At necessitas consequens est vincibilis, & impedibilis, & supponit actum vt factum, aut faciendum à principio proximo non habente impedimentum inuincibile à libero arbitrio; ergo necessitas consequens non potest auferre libertatem actui.

QVÆSTIO LXXXV.

Virum scientia visionis, & media auferant libertatem actibus absolute, & conditionate præuisis?

1. Videtur auferre, primò, quia necessitas antecedens aufert libertatem actui, quem necessario infert: sed scientia visionis, qua Deus videt e. g. Antichristum peccatum, est necessitas antecedens æternitate peccatum Antichristi, illudque necessario infert; ergo.

2. Secundò, si dicatur scientiam, qua Deus videt peccatum Antichristi, antecedere peccatum solum æternitate, non autem causalitate, & natura, contra est: nam scientia media, qua Deus videt, quod si dederit Antichristo talia auxilia, peccabit, antecedit peccatum Antichristi etiam natura; ergo &c. Probatur antecedens: nam quod natura antecedit causam, natura antecedit causatum; sed scientia media, qua Deus videt, si dederit Antichristo hanc potentiam proximam, peccabit, dirigit Deum ad dandam Antichristo hanc potentiam proximam peccandi, adeoque natura antecedit hanc potentiam proximam peccandi, quæ proxima potentia est causa peccati; ergo antecedit natura etiam peccatum, adeoque aufert illi libertatem.

3. Tertiò scientia media, qua Deus videt: Si dederit Antichristo talia auxilia, peccabit, antecedit natura peccatum; ergo non potest natura consequi peccatum; alioquin daretur mutua prioritas naturæ; ergo est omnino antecedens, & nullo pacto consequens peccatum; sed necessitas omnino antecedens aufert libertatem; ergo &c.

4. Quartò necessitas inimpedibilis à libero arbitrio aufert libertatem actui, quem necessario infert; sed scientia, qua Deus videt Antichristum peccatum, est inimpedibilis à libero arbitrio Antichristi; ergo &c. Probatur minor: nam non datur potentia impediendi præteritum, ideoque certum est apud Philosophos, & Theologos id, quod dixit Agatho apud Aristotelem 6. Ethic. cap. 2.

Hoc etiam ipse Deus, soloque carere videtur, Insectum vs faciat, quod factum est, atque perfectum.

5. Quintò cum antecedens est necessariū, etiam consequens est necessariū, vt demonstratum est quæst. 83. num. 11; sed hoc antecedens, Deus ab æterno sciuit Antichristum peccatum, est necessariū, cum non possit non esse verum; ex illo autem antecedenti sequitur hoc consequens: ergo Antichristus peccabit; ergo etiam peccatum Antichristi erit necessariū, ac proinde non liberum.

6. Sextò nullus effectus potest impedire suam causam, dependenter à qua fuit positus; sed potentia proxima peccandi fuit posita dependenter à scientia media, per quam Deus vidit, quod si poneretur talis potentia proxima, peccaret; ergo potentia proxima peccandi non potest impedire hanc scientiam mediā, adeoque hæc scientia media est inimpedibilis, & aufert libertatem peccato, quod purificata conditione, necessario infert.

7. Septimò demum explicari non potest, quo genere impeditiois scientia visionis, & media possit impediri à libero arbitrio.

8. Respondeo, quod si fingamus Deum dare homini potentiam proximam indifferentem faciendi, vel omittendi actum, & propter defectum luminis intellectiui Deum ignorare, an homo sit facturus, vel non facturus actum, puta an sit peccaturus, vel non peccaturus, procul dubio homo liberè se determinabit ad actum; sed pro eo casu homo liberè se determinaret, non quia Deus esset cæcus, & non videret liberam determinationem hominis, sed quia homo haberet potentiam proximam indifferentem ad actum faciendum, vel non faciendum; ergo posito, quod homo ponatur cum eadem prorsus potentia proxima, liberè se determinat ad actum, etiam si Deus non sit cæcus, sed per infinitum lumen intellectiui ab æterno videat, quod homo ita se determinat ad actum, vt habeat potentiam proximam se determinandi ad omissionem actus. Confirmatur: nam est impossibile, vt Deus per hoc, quod videat hominem liberè se determinare ad actum, auferat libertatem actui; sed Deus quia non est cæcus, sed habet infinitum lumen, videt hoc ipsum, quod nimirum homo liberè se determinat ad actum; ergo si Deo non vidente, actus esset liber, etiam Deo hoc vidente, actus remanet liber. Eodem pacto ostenditur scientiam mediam non auferre libertatem actui conditionate præuiso. Nam si Deus ex defectu luminis intellectiui non videret, quid liberum arbitrium esset facturum, si haberet hanc potentiam proximam faciendi, vel omittendi actum, actus procedens ex hac potentia proxima procul dubio esset liber; sed esset liber, non quia Deus esset cæcus, & careret scientia media, sed quia procederet à potentia proxima indifferente; ergo etiam si Deus per scientiam mediam videat, quid liberum arbitrium esset facturum, si haberet hanc potentiam proximam, actus factus ab hac potentia est liber. Confirmatur: nam cum Deus per suum infinitum lumen videat hoc

252 De concordia libertatis cum scientia Dei.

ipsum, quod si homo haberet hanc potentiam proximam indifferentem, liberè faceret actum, repugnat, ut purificata conditione, & posita hac potentia proxima indifferente, actus fiat non liberè propter hoc ipsum, quia Deus videt, quod si poneretur hac potentia proxima, actus fieret liberè.

9. Confirmatur; nam ex dictis quæst. 84. necessitas consequens, & impedibilis à libero arbitrio non aufert libertatem actui; sed scientia visionis; & media de conversione e.g. afferunt conversioni necessitatem consequentem, & impedibilem à libero arbitrio; ergo &c. Probatur minor. Ex dictis enim q. 83. n. 5. ideo Deus per scientiam visionis videt Petrum convertendum e.g. quia Petrus converteretur; ergo scientia visionis de conversione est consequens conversionem, adeoque infert necessitatem consequentem, & indirectè impedibilem à libero arbitrio Petri, qui directè impediens conversionem, potest indirectè impedire scientiam, qua Deus præsciuit Petrum convertendum. Rursus ideo Deus per scientiam mediam videt, quod si dederit Petro hæc auxilia, se converteret, quia, si dederit, liberè se converteret, quamvis proximè possit se non convertere; ergo scientia media conversionis est consequens conversionem liberam Petri ut conditionatè futuram; sed Petrus purificata conditione, & positis cum his auxiliis potest directè impedire conversionem absolutam, impedita verò conversione absoluta, impeditur etiã ut conditionatè futura, & sic impeditur scientia media pendens à conversione ut conditionatè futura; ergo Petrus potest indirectè impedire scientiam mediam de sua conversione conditionatè futura, adeoque necessitas ad conversionem, quam necessitas affert scientia media, est consequens conversionem, & est indirectè impedibilis à libero arbitrio, ac proinde non potest auferre libertatem conversioni.

10. Ad 1. distinguo maiorem: necessitas antecedens negatiuè, ita ut non sit consequens determinatione, aufert libertatem, concedo; necessitas antecedens æternitate, vel tempore, ita ut sit consequens determinatione, aufert libertatem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Necessitas ita antecedens actum, ut non consequatur, & determinetur ab actu, aufert libertatem actui; at necessitas, quæ consequitur, & determinatur ab actu prout procedente à potentia proxima indifferente, etiam si sit necessitas antecedens æternitate, vel tempore, non potest actui auferre libertatem, ut dictum est qu. 84; sed scientia, qua Deus ab æterno videt Antichristum peccaturum, licet æternitate antecederet peccatum Antichristi, tamen determinatur à peccato Antichristi, quod consequitur; nam ideo Deus ab æterno videt Antichristum peccaturum, quia Antichristus peccabit, non è conuerso, ut dictum est quæst. 83. nu. 5. ergo;

11. Ad 2. distinguo eodem pacto antecedens: scientia media peccati Antichristi ita est prior natura, ut sic posterior determinatione eodem peccato Antichristi ut conditionatè existente, concedo; ut non sit posterior determinatione, nego; & nego consequentiam. Scientia media ita antecedit natura peccatum Antichristi, ut determinatione sit posterior eodem peccato ut conditionatè existente. Nam ideo Deus videt Antichristum, si acceperit hanc potentiam proximam indifferentem, peccaturum, quia Antichristus peccabit, non è conuerso; ergo talis scientia, purificata conditione, & posita hac potentia proxima indifferente, non potest auferre libertatem peccato absolutè existenti; alioquin scientia, qua Deus videt Antichristum, si accipiat hanc potentiam proximam, liberè peccaturum, faceret, ut Antichristus, purificata conditione, & accepta hac potentia proxima, non liberè, sed necessario peccaret, & sic falsificaret ipsam.

12. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Non repugnat mutua prioritas, per quam scientia media ita antecedit peccatum Antichristi e.g. tanquam absolutè ponendum, ut sequatur, & determinetur ab eodem peccato ut conditionatè ponendo. Explicatur exemplo. Nam cum medicus prouidens, quod si dederit agroti tale medicamentum, agrotus sanabitur, & cooperabitur liberè suæ sanationi, dat agroti illud medicamentum, eumque sanat, datio medicamenti est causa sanitatis ut absolutè existentis, & eadem sanitas ut conditionatè existens, & prouisa, determinat medicum ad dandum illud medicamentum, adeoque determinatione est prior datio medicamenti; ergo non est mirum, aliquid simile accidere in casu nostro.

13. Quæres, utrum prioritas, per quam actus liber ut conditionatè futurus determinat scientiam mediam, sit prioritas naturæ, & physica, an sit solum prioritas logica?

14. Respondeo esse prioritatem logicam. Ratio est, quia prioritas physica est, per quam vnum ita determinat aliud, ut prærequiratur ad illud secundum existentiam physicam, quam habeat in rerum natura; sed actus liber conditionatè futurus prærequiritur ad scientiam mediam non secundum existentiam physicam, & absolutam, quam habeat in rerum natura, sed solum secundum existentiam conditionatam, & logicam, quam haberet; ergo &c. Sed quæstio est de modo loquendi.

15. Ad 4. nego minorem. Ad probationem, distinguo minorem: non datur potentia directè impediendi præteritum, concedo; non datur potentia impediendi indirectè præteritum determinatione consequente ex aliquo futuro, nego minorem; & nego consequentiam. Proculdubio non datur potentia directè impediendi præteritum, siquidem causa libera directè, & immediate solum habet potestatem faciendi, vel impediendi, & omittendi

di

di aliquam suam actionem præsentem. Veruntamen cum causa libera potest directe facere, vel impedire aliquam suam actionem præsentem, à qua tanquam à determinatio per modum conditionis essentialiter pendeat aliquod præteritum, vel æternum, potest impediendo directe talem actionem, indirecte impedire illud præteritum, vel æternum; sed scientia æterna, qua Deus videt Antichristum peccaturum, & præterita reuelatio, qua reuelauit Antichristum peccaturum, essentialiter pendet tanquam à determinatio per modum conditionis, à peccato Antichristi; ideo enim Deus ab æterno vidit Antichristum peccaturum, idque in tempore reuelauit, quia Antichristus suo tempore est peccaturus; ergo Antichristus directe impediendo suum peccatum, poterit indirecte impedire, ne Deus id præsciuerit, & reuelauerit. Hinc patet disparitas, propter quam ego e. g. non possum indirecte impedire, ne Adam peccauerit, possum autem indirecte impedire, ne Deus sciuerit, & reuelauerit meum peccatum. Ideo ego possum indirecte impedire, ne Deus præsciuerit, & reuelauerit meum peccatum, quia possum directe impedire meum peccatum, ex quo essentialiter pendet, & determinatur diuina præscientia, & reuelatio mei peccati; sed non possum impedire directe ullam actionem, à qua essentialiter dependeret, & determinatum fuerit peccatum Adæ; ergo &c.

16. Dices: in quo ergo sensu verificatur axioma Agathonis receptum ab omnibus, quod non datur potentia ne in Deo quidem, faciendi, ut præteritum non sit præteritum?

17. Dicunt aliqui primo sensum esse, quod non datur potentia faciendi, ut præteritum in sensu composito cum hoc, quod sit præteritum, non sit præteritum, sed datur potentia indirecte faciendi, ut non sit præteritum in sensu diuiso.

18. Hæc doctrina est vera, sed non satis explicat sensum axiomatis. In hoc enim sensu eodem pacto datur potentia faciendi, ut præteritum non sit præteritum, quo datur potentia faciendi, ut præsens non sit præsens, futurum non sit futurum. Nam sicut datur potentia faciendi, ut præsens non sit præsens, futurum non sit futurum, solum in sensu diuiso, non in sensu composito, sic datur potentia, ut præteritum non sit præteritum in sensu diuiso, non in sensu composito; sed per illud axioma asseritur, quod non datur potentia, ut præteritum non sit præteritum in aliquo sensu, in quo datur potentia, ut præsens non sit præsens, futurum non sit futurum; ergo &c.

19. Posset secundo dici, sensum axiomatis esse, quod non datur potentia directa faciendi, ut præteritum non sit præteritum, licet detur indirecta.

20. Sed contra, nam per illud axioma negatur vniuersaliter potentia faciendi etiam indirecte, ut præteritum non sit præteritum.

21. Dicendum igitur sensu axiomatis esse, quod in sensu composito cum hoc, quod semel verificetur aliquid esse præteritum, non datur potentia faciendi, ut id non semper verificetur, adeoque ut non semper sit præteritum; at in sensu composito cum hoc, quod aliquando verificetur aliquid esse præsens, vel futurum, datur potentia faciendi, ut illud non sit amplius præsens, neque futurum. E. g. in sensu composito cum hoc, quod nunc verificetur me peccasse, ne in Deo quidem datur potentia faciendi, ut non semper verificetur me peccasse; at in sensu composito cum hoc, quod ego nunc pecco, & quod sum peccaturus eras, datur potentia faciendi, ut non amplius verificetur me nunc peccare, & esse peccaturum eras. Nam si obtinebo beatitudinem, & cum ea impeccabilitatem, per totam æternitatem verificabitur: *Neque nunc pecco, neque eras, vel vnquam amplius peccabo.*

22. Ad 5. distingo maiorem: cum antecedens est necessarium simpliciter, vel ex suppositione necessaria, etiam consequens est necessarium, concedo; cum antecedens est necessarium necessitate consequenti ex suppositione non necessaria, etiam consequens est necessarium, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Hoc antecedens: *Deus ab æterno sciuit Antichristum peccaturum*, non est necessarium simpliciter. Nam potuit Deus non producere Antichristum, & in eo casu potuit non scire Antichristum peccaturum; ergo illud antecedens est necessarium solum necessitate consequenti ex peccato Antichristi non necessario, sed liberè futuro; ergo non est mirum, quod consequens, ex quo inferitur hoc ipsum, quod Antichristus peccabit, non sit necessarium, vel solum sit necessarium necessitate consequenti peccatum Antichristi, quæ necessitas non opponitur libertati talis peccati.

23. Ad 6. distingo maiorem: nullus effectus potest impedire suam causam per se determinatè requisitam ad effectum, concedo; nullus effectus potest indirecte impedire suam causam non per se determinatè requisitam ad effectum, & essentialiter pendentem ab aliqua operatione talis effectus ut conditionatè futura, nego maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Primo concedo, quod nullus effectus potest directe impedire ullam suam causam. Secundo concedo, quod nullus effectus potest ne indirecte quidem impedire suam causam per se, & essentialiter requisitam ad talem effectum; alioquin posset liberè impedire se ipsum. Tertio dico potentiam proximè liberam directe impediendo aliquam suam operationem liberam, puta actum conuersionis, posse indirecte impedire scientiam mediam, qua Deus videat, quod si poneretur hæc potentia proximè libera, fecisset actum conuersionis, siquidem hæc scientia media essentialiter pendet à tali actu conuersionis ut conditionatè futuro. Addo, quod

254 De concordia libertatis cum scientia Dei.

quod potentia proximè libera se conuertendi, directè impediendo conuersionem, indirectè impediret scientiam mediam de tali conuersione vt conditionatè futura, & indirectè determinaret oppositam scientiam mediam de non conuersione: ex quo sequeretur, quod Deus posuisset hanc potentiam proximam, non dependentem à scientia media de conuersione, sed dependentem à scientia media de non conuersione, non per decretum prædeterminatum conuersionis, sed per decretum permissiuum non conuersionis.

24. Dices primò: quod supponit aliquid vt positum, non potest ne indirectè quidem illud impedire; sed potentia proximè libera supponit vt positas omnes suas causas, à quibus de facto pender, adeoque etiam scientiam mediam, & diuinam prædeterminationem consensus e. g. ergo.

25. Respondeo, distinguo maiorem: quod supponit aliquid vt positum, prout includit taleam suppositionem, & potentia consequenti non potest illud impedire, concedo: prout abstrahit à tali suppositione, & potentia antecedenti non potest illud impedire, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Potentia proximè libera non constituitur proximè libera formaliter per hoc, quod de facto pendeat à scientia media, & à decreto prædeterminatiu consensus, sed constituitur proximè libera per suam existentiam, & per auxilia præuenientia &c. quæ omnia sunt ex se indifferentia ad hoc, vt pendeant à scientia media consensus, & à prædeterminatione consensus, vel à scientia media dissensus, & à permissione dissensus; ergo potentia proximè libera, vt proximè libera, secundum suam constitutiuam præscindit ab hoc, quod sit posita dependentem ab hac scientia, & decreto, vel ab alia scientia, & ab alio decreto, & prout præscindit, & est indifferens, constituitur tanquàm hypothesis, seu conditio scientiæ mediæ; ergo potentia proximè libera directè se determinando ad consensum, potest indirectè se determinare ad hoc, vt pendeat à scientia media, & decreto prædeterminatiu consensus, & se determinare, vt pendeat à scientia media, & decreto permissiuo dissensus.

26. Hinc patet disparitas, quare potentia proximè libera non possit impedire se ipsam, vel vllum suum constitutiuum, possit autem impedire aliquam suam causam, à qua non essentialiter pender. Ratio est, quia potentia libera vt existens, non potest impedire vllum eorum, à quorum existentia non potest præscindere; at potest impedire ea, à quorum existentia potest præscindere; sed potentia proximè libera vt existens non potest præscindere ab existentia vllius sui constitutiu, potest præscindere ab hoc, quod existat dependentem ab hac, vel illa causa, puta dependentem à scientia media consensus, vel dissensus; ergo &c.

27. Dices secundò: liberum arbitrium vt absolutè existens, ne indirectè quidem potest

impedire aliquid, quod eodem pacto daretur siue liberum arbitrium existeret, siue non existeret; sed scientia de conuersione conditionatè futura eodem pacto daretur, siue liberum arbitrium existeret, siue non existeret; ergo &c.

28. Respondeo, distinguo maiorem: liberum arbitrium vt absolutè existens non potest indirectè impedire aliquid, quod eodem pacto daretur, siue liberum arbitrium existeret, & quomodocumque absolutè operaretur, siue liberum arbitrium non existeret, & quomodocumque conditionatè esset operaturum, concedo: quod eodem pacto daretur, si liberum arbitrium existeret, & operaretur vno modo, sed non eodem pacto daretur, si liberum arbitrium existeret, & operaretur alio modo, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Liberum arbitrium potest indirectè impedire scientiam mediam conuersionis, quia talis scientia media daretur quidem, si liberum arbitrium existeret, & absolutè conuerteretur, sed non daretur si liberum arbitrium existeret, & absolutè non conuerteretur; ergo liberum arbitrium absolutè existens, impediendo directè suam conuersionem, potest indirectè impedire scientiam mediam de tali conuersione.

29. Ad 7. iam dictum est scientiam visionis, & mediam de conuersione e. g. posse impediri solum indirectè. Hac potentia indirectè impediendi consistit in hoc, quod liberum arbitrium potest directè impedire conuersionem, quam si impediatur, eo ipso sequitur, quod quia Deus ideo absolutè, & conditionatè præsciuit conuersionem, quia liberum arbitrium erat liberè conuersionem non impediturum, Deus neque absolutè, neque conditionatè præsciuit conuersionem.

QVAESTIO LXXXVI.

Virum prædeterminatio, & permissio auferant libertatem actibus à Deo prædeterminatis, & permissis.

1. **V**idetur auferre, primo quia necessitas antecedens non solum tempore, & æternitate, sed etiam causalitate, & natura, & inimpidibilis à libero arbitrio, auferat libertatem actibus, quos necessariò infert; sed prædeterminatio, & permissio sunt huiusmodi, & non possunt impediri à libero arbitrio; alioquin potentia libera posset impedire suam causam, dependentem à qua fuit posita; ergo &c.

2. Secundò ex dictis quæst. 80. num. 27. prædeterminatio, qua Deus prædeterminat actum bonum, puta conuersionem Sancti Petri, est decretum, quo Deus quia per scientiam mediam videt hoc auxilium fore efficax, vult illud dare, & vult, vt Sanctus Petrus conuerteretur, ita vt si videret hoc auxilium fore inefficax, daturus esset aliud, quod videret efficax; sed

sed hoc decretum aufert libertatem actui, putà conuersioni Sancti Petri; ergo &c. Probatur minor: nam qui non potest se diuidere ab aliquo inconiungibili cum actu, vel cum negatione actus, quin se coniungat cum alio pariter inconiungibili, non est liber ad actum, vel ad omissionem actus: e. gr. si aliquis ita sederet in vna sede, vt non posset se diuidere à sessione in tali sede, quin se coniungeret cum sessione in alia sede, quæ sessio esset pariter inconiungibilis cum ambulatione, non esset liber ad ambulandum; sed Sanctus Petrus non posset se diuidere à decreto inconiungibili cū negatione conuersionis, quo decreto Deus prædefiniuit conuersionem Sancti Petri per talia auxilia, quin se coniungeret cum alio decreto prædefiniente conuersionem per alia auxilia, quæ videret fore efficacia, quod decretum esset æquè inconiungibile cum negatione conuersionis; ergo &c.

3. Tertiò vt Petrus e. g. sit liber ad se conuertendum, vel non conuertendum, requiritur, vt Deus sit paratus concurrere cum Petro ad conuersionem, vel permittere negationem conuersionis; sed eo ipso, quod Deus habeat decretum, quo vult, vt Petrus conuertatur per hæc auxilia, quæ per scientiam mediam videt fore efficacia, & si videret hæc fore inefficacia, velit dare alia, quæ videret fore efficacia, Deus non est paratus permittere negationem conuersionis; ergo &c.

4. Quartò, qui caret aliquo necessario ad se conuertendum, non est proximè liber ad se conuertendum; sed qui caret prædefinitione conuersionis, caret aliquo necessario ad se conuertendum; ergo &c.

5. Respondeo decretum, quo Deus ita dat auxilia efficacia, vt prædefiniat consensum, & ita dat auxilia inefficacia, vt permittat dissensum, non aufert libertatem actibus prædefinitis, seu permissis.

6. Probatur: nam necessitas determinatione consequens actum liberum vt conditionatè futurum, ac proinde impedibilis indirectè à libero arbitrio, non potest aufere libertatem tali actui, vt dictum est quæst. 85; sed necessitas decreti prædefinitiu, ac permissiu est huiusmodi; ergo &c. Probatur minor: nam ideò Deus per hæc auxilia prædefinit consensum, quia per scientiam mediam videt, quod si dederit hæc auxilia, liberum arbitrium proximè potens consentire, & non consentire, liberè consentiet; ideò hoc videt, quia liberum arbitrium si accipiet hæc auxilia, liberè consentiet; ergo à primo ad vltimum ideò Deus per hæc auxilia prædefinit consensum, quia liberum arbitrium, si habuerit hæc auxilia, per quæ proximè poterit consentire, & non consentire, determinare scientiam mediam de consensu, vel dissensu, & prædefinitionem consensus, vel permissionem dissensus, liberè cōsentiet, & determinabit scientiam mediam, & prædefinitionem consensus; ergo prædefinitio consensus est determinatione consequens

consensum vt conditionatè futurum, & à libero arbitrio indirectè impedibilis; ergo cum ideò Deus prædefiniat actum per hæc auxilia, quia videt liberum arbitrium, si habuerit hæc auxilia, liberè consenturum, cum potentia proxima dissentendi, & indirectè impediendi ipsam prædefinitionem, non potest prædefinitio aufere libertatem actui prædefinito; alioquin prædefinitio frustraretur se ipsam, ac Deus per hoc, quod vellet, vt liberum arbitrium consentiret liberè, faceret, vt non liberè, sed necessariò consentiret.

7. Ad 1. patet ex dictis. Necessitas enim ex prædefinitione, & ex permissione, cum determinatione sit consequens actus prædefinitos, & permissos vt conditionatè existentes, est impedibilis, & non potest illis aufere libertatem.

8. Ad 2. respondeo primo distingo maiorem: prædefinitio est decretum, quo Deus ita vult dare hoc auxilium, quod videt fore efficax, vt si videret illud fore inefficax, daturus esset aliud, & aliud, quod videret efficax intra certam seriem, concedo; daturus esset aliud, & aliud cuiuslibet seriei in infinitum, nego: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dupliciter possumus intelligere Deum prædefinire actum bonum, per hoc auxilium. Primo ita, vt si videret hoc auxilium fore inefficax, daturus esset aliud, & aliud intra certam seriem auxiliorum: secundò ita, vt daturus esset aliud, & aliud in infinitum ex qualibet serie. Deus ita prædefinit actum bonum per hoc auxilium, vt si videret illud fore inefficax, daturus esset aliud, & aliud, quod videret efficax intra certam seriem auxiliorum, putà intra seriem auxiliorum ordinariarum, non autem ita, vt daturus esset aliud, & aliud ex qualibet serie sine termino. Quis enim credat Deum ita dare peccatori auxilium efficax ad conuersionem, vt si videret illud, & omnia auxilia ordinaria fore inefficacia, daturus esset extraordinaria, & si videret omnia extraordinaria æqualia iis, quæ data sunt Sancto Paulo, Sanctæ Magdalene &c. fore inefficacia, daturus esset maiora, & maiora in infinitum excedentia etiam illa, quæ data sunt Beatæ Virgini? Hoc posito, Deus ita prædefinit actum boni, puta conuersionem Sancti Petri per hoc auxilium, vt si videret illud fore inefficax, daturus esset aliud, & aliud, quod videret efficax intra certam seriem; si autem videret omnia auxilia talis seriei esse inefficacia, permissurus esset non conuersionem; sed Sanctus Petrus potest ita se diuidere à decreto prædefinitiuo conuersionis per totam hanc seriem auxiliorum, vt se non coniungeret cum vllò decreto prædefinitiuo, sed se coniungeret cum decreto permissiuo non conuersionis; ergo remanet liber ad se non conuertendum.

9. Sed quia argumentum posset vrgeri pro casu, pro quo Deus ita prædefiniret actum bonum per hoc auxilium, vt si videret illud fore ineff-

inefficax, daturus esset aliud, & aliud infinitum ex qualibet serie, ideo respondeo secundum concedo maiorem, & distinguo minorem, ac dico quod Petrus ut habens talia præcisè auxilia nihil aliud directè potest, quam coniungere talia præcisè auxilia cum conuersione, vel cum negatione conuersionis; ergo potest indirectè omne id, quod determinatione est consequens ex hoc, quod coniungat hæc præcisè auxilia cum conuersione, vel cum negatione conuersionis; sed ex eo, quod coniungat talia auxilia cum conuersione, determinatione consequitur, quod nulla sit permissio absoluta non conuersionis, seu per hæc auxilia, seu per alia; ex eo, quod coniungat hæc præcisè auxilia cum negatione conuersionis, sequitur, quod nulla sit prædefinitio absoluta conuersionis, seu per hæc auxilia, seu per alia; ergo Petrus ut habens hæc præcisè auxilia, potest indirectè impedire omnem prædefinitioem absolutam conuersionis, seu per hæc præcisè auxilia, seu per alia, ac proinde falsum est, quod ita potest indirectè se diuidere à decreto prædefiniente conuersionem per hæc præcisè auxilia, ut se coniungat cum decreto prædefiniente conuersionem per alia auxilia.

10. Dices: si Petrus per hæc præcisè auxilia non conuerteretur, indirectè faceret, ut Deus per scientiam mediam vidisset hæc auxilia fore efficacia; sed Deus ita at auxilia, ut si videret illa fore efficacia, daret alia, quæ videret fore inefficacia, & per illa prædefiniret conuersionem, ut dictum est quæst. 80. num. 27; ergo Petrus quandoquidem indirectè faceret, ut purificaretur conditio, faceret, ut purificaretur conditionatum, adeoque ut Deus daret alia auxilia, quæ videret fore efficacia, & ut per illa prædefiniret conuersionem, quod implicat: nam eo ipso Petrus dissentiendo faceret, ut daretur prædefinitio consensus, quæ prædefinitio esset inconiungibilis cum dissensu.

11. Respondeo, distinguo maiorem: si Petrus per hæc præcisè auxilia non conuerteretur, faceret, ut Deus per scientiam mediam, compositam cum his auxilijs videret illa fore inefficacia, concedo; faceret, ut Deus per scientiam mediam abstrahentem à compositione, cum his auxilijs videret illa fore inefficacia, nego maiorem; & distinguo minorem; sed Deus ita dat hæc præcisè auxilia, ut si in sensu composito cum absoluta datione videret illa fore inefficacia, daret alia, quæ videret fore efficacia, nego: ut si videret illa fore inefficacia, abstrahendo à compositione cum absoluta datione, daret alia, concedo minorem; & nego consequentiam. Implicat in terminis, ut Deus ita det hæc præcisè auxilia, ut si in sensu composito cum datione horum præcisè auxiliorum haberet scientiam mediam, qua videret illa fore inefficacia, daret alia, quæ videret fore efficacia; ergo Deus proculdubio non ita dat; sed Petrus per hæc præcisè auxilia nihil

aliud potest facere, quam coniungere cum his præcisè auxilijs, vel consensum, ac proinde scientiam mediam, & prædefinitioem consensus, vel dissensum, ac proinde scientiam mediam, & permissionem dissensus; siquidem vniuersum potentia proximè libera nihil aliud est, quam potentia coniungendi secum vel consensum, & omnia ex consensu necessariò consequentia, vel dissensum, & omnia ex dissensu necessariò consequentia; ergo Petrus dissentiendo absolutè, procul dubio non potest purificare conditionem, sub qua Deus est paratus dare illi alia auxilia, quæ videret fore efficacia.

12. Licet Petrus ex suppositione, quod habeat hanc potentiam proximam, non possit dissentiendo purificare conditionem, sub qua Deus est paratus non dare hanc potentiam proximam, & hæc auxilia, sed alia, quæ videret fore efficacia, tamen ex suppositione, quod habeat hanc potentiam proximam, potest dissentiendo facere aliquid, quod quia Deus per scientiam mediam præuidit ipsum non facturum, ideo posuit hanc suppositionem, & hanc potentiam proximam, & quod si præuidisset facturum, non posuisset hanc suppositionem, neque hanc potentiam proximam, sed vel non posuisset vllam potentiam proximam, vel posuisset potentiam proximam constitutam per alia auxilia, quæ videret fore efficacia. Debent igitur distinguui, ac non confundi duæ propositiones, quarum vna est euidenter falsa, alia potest esse vera. Prima propositio est: *Petrus ex suppositione, quod existat, & habeat hanc potentiam proximam, & hæc auxilia, dissentiendo potest impedire, ne fuerit creatus, ne extiterit: & ne habuerit hanc potentiam proximam, & hæc auxilia.* Hæc propositio est manifestè falsa. Ratio est, quia Petrus ex dicta suppositione, dissentiendo, nihil aliud potest, quam coniungere suam existentiam, suam potentiam proximam, & hæc auxilia cum dissensu; sed implicat, ut coniungendo suam existentiam, suam potentiam proximam, & hæc auxilia cum dissensu, inapediat, ne fuerit creatus, ne extiterit, ne habuerit hanc potentiam proximam, & hæc auxilia; ergo illa propositio est manifestè falsa. Secunda propositio est: *Petrus ex suppositione, quod existat, & habeat hanc potentiam proximam, & hæc auxilia, dissentiendo potest facere aliquid, quod quia Deus per scientiam mediam conditionatè vidit Petrum non facturum, ideo posuit ipsam suppositionem; hoc est dedit Petro existentiam, hanc potentiam proximam, & hæc auxilia, & quod si per scientiam mediam vidisset conditionatè Petrum facturum, non posuisset suppositionem, hoc est non dedit Petro existentiam, vel non dedit hanc potentiam proximam, & hæc auxilia, sed alia.* Hæc propositio potest esse vera. Ratio est, quia Deus potest facere decretum, quo dicat, quia video, quod si ponam Petrum cum hac potentia proxima, & cum his auxilijs, non dissentiet, sed consentiet, volo ponere Petrum cum hac potentia proxima, & cum his auxilijs, & volo, ut consentiat; & si viderem, quod cum his

auxilijs non esset consensurus, nollem creare Petrum, vel nollem illi dare hanc potentiam proximam, & hæc auxilia; sed posito hoc decreto, verificatur hæc secunda propositio; ergo &c.

13. Ad 3. distinguo maiorem: vt Petrus sit liber ad conuersionem, vel ad negationem conuersionis, requiritur, vt Deus sit paratus concurrere cum Petro ad conuersionem, vel permittere negationem conuersionis, ex suppositione horum auxiliorum, & huius potentia proxima, concedo: requiritur, vt sit paratus non solum ex suppositione, sed vt sit paratus ponere ipsam suppositionem, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam, & non conuertendum solum ex suppositione, quod habeat hæc auxilia, & hanc potentiam proximam, sed non est liber ad ipsam suppositionem; ergo sufficit, quod Deus sit paratus concurrere ad conuersionem, vel permittere negationem conuersionis ex suppositione horum auxiliorum, non requiritur, vt sit paratus ponere ipsam suppositionem; sed Deus habet decretum, quo dicit, quia video, quod si dederò Petro hæc auxilia, conuerteretur, volo illi dare hæc auxilia, & volo vt conuertatur; & si viderem Petrum per hæc auxilia non conuertendum, ex suppositione, quod darem talia auxilia, vellem permittere negationem conuersionis, sed nollem ponere illam suppositionem, ac non vellem dare hæc auxilia, quæ viderem fore inefficacia, sed vellem dare alia, quæ viderem fore efficacia; ergo Deus habet decretum, quo est paratus permittere negationem conuersionis ex suppositione horum auxiliorum, & huius potentia proxima, licet non sit paratus ponere ipsam suppositionem horum auxiliorum, & huius potentia proxima.

14. Ad 4. distinguo maiorem: qui caret aliquo necessario ad se conuertendum carentia consequente ad suam liberam non conuersionem vt conditionatè futuram, adeoque indirectè impedibili, non est liber ad se conuertendum, nego: carentia omnino antecedenti, & nullo pacto impedibili, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Qui caret prædefinitione necessaria ad conuersionem, idè caret, quia Deus videns, quod si dederit hæc auxilia, cum quibus poterit conuerti, liberè conuertetur, dat talia auxilia, non prædefinendo conuersionem, sed permittendo negationem conuersionis; ergo carentia prædefinitionis necessaria ad conuersionem sequitur liberam negationem conuersionis vt conditionatè præuisam, adeoque Petrus liberè se conuertens potest indirectè impedire talem carentiam prædefinitionis, & indirectè determinare prædefinitionem conuersionis; sed qui caret aliquo necessario ad actionem carentia consequenti, & impedibili, est liber ad actionem: e. g. qui sedet, adeoque caret negatione sessionis necessaria ad ambulandum, est liber ad ambulandum, quia caret negatione sessionis carentia consequente ad

hoc, quod liberè nolit ambulare, & velit sedere, & ita vt ambulando possit habere negationem sessionis, & impedire carentiam talis negationis; ergo.

15. Hinc patet, quo pacto non prædestinatus sit liber ad consequendam salutem, licet careat prædestinatione necessaria ad consequendam salutem. Deus enim dat hæc auxilia sufficientia, paratus per illa prædestinare, si cum illis liberè perseueremus in gratia, & idè per talia auxilia non prædestinat, sed reprobatur, quia per scientiam median videt illum non perseueraturum; ergo carentia prædestinationis per hæc auxilia est consequens liberam, non perseuerantiam vt conditionatè futuram, idèque est indirectè impedibilis à non prædestinato, & non auferens illi libertatem ad consequendam salutem.

QVAESTIO LXXXVII.

Vtrum omnipotentia diuina ponatur formaliter in manu liberi arbitrij per aliquid intrinsecum libero arbitrio, vel potius per decretum disunctiuum extrinsecum?

V Idetur, quod per decretum disunctiuum. Nam posito quocunque intrinseco voluntati, ac præcedente actum liberum, Deus potest nolle concurrere cum voluntate ad vllum actum liberum; sed posita omnipotentia in manu liberi arbitrij, Deus non potest nolle concurrere cum voluntate ad actum liberum; ergo diuina omnipotentia non ponitur vltimò in manu liberi arbitrij per aliquid intrinsecum voluntati, & præcedens actum, sed per decretum, quo Deus vult concurrere cum voluntate ad hunc, vel illum actum.

2. Respondeo, quod quia nostræ actiones liberæ sunt indiuisibiliter simul actiones nostræ, & actiones diuinæ omnipotentia, Deus eo ipso, quod dat nobis potentiam proximam faciendi hanc, vel illam actionem liberam, dat potentiam proximam determinandi nos ipsos simul, & diuinam omnipotentiam ad concurrendum in actu secundo ad hanc, vel illam actionem liberam, puta vel ad concurrendum ad actum, quo volumus obseruare præceptum, vel ad concurrendum ad actum, quo volumus transgredi præceptum; sed per hoc ipsum, quod proximè possimus determinare diuinam omnipotentiam, habemus quodammodo omnipotentiam in manu liberi arbitrij; ergo eo ipso, quod Deus dat nobis potentiam proximam faciendi hunc, vel illum actum liberum, dat quodammodo suam omnipotentiam in manu liberi arbitrij. Hoc posito, quæritur, per quid liberum arbitrium vltimò constituitur proximè potens determinare diuinam omnipotentiam ad hunc, vel illum actum, per aliquidne nobis intrinsecum;

Kk

vel

vel per diuinum decretum disunctiuum extrinsecum nobis, sed intrinsecum, & essentielle potentia proxima vt tali?

3. Dicendum: probabilius est nos vltimo formaliter constitui proximè potentes determinare diuinam omnipotentiam, non per decretum extrinsecum, sed per qualitatem intrinsecam voluntati.

4. Probatur primò: nam qui peccat e. g. experitur euidenter se proximè obligari ad non peccandum: sed proxima obligatio ad non peccandum includit potentiam proximam non peccandi; nemo enim proximè obligatur ad id, quod proximè non potest; ergo qui peccat, experitur proximam potentiam non peccandi; sed non posset experiri se proximè posse, nisi experiretur vltimum complementum, quo constituitur proximè potens, & si omnia, quæ experitur, essent coniungibilia cum negatione potentia proxima; ergo experitur vltimum complementum, quo constituitur proximè potens non peccare; sed non experitur decretum extrinsecum Dei, quod proculdubio non potest cadere sub nostram experientiam; ergo vltimum complementum, quo constituitur proximè potens non peccare, non est decretum extrinsecum, sed est aliquid nobis intrinsecum. Si quærat, quid sit? dico, quod est qualitas vltimò completiua potentia proxima libera, quæ proinde reducitur ad secundam speciem qualitatum, quæ species continet potentiam, & impotentiam. Explicatur. Aristoteles in prædicamentis cap. de quali diuidit qualitatem in quatuor species: prima est habitus, & dispositio; secunda potentia, & impotentia; tertia passibilis qualitas; quarta forma, & figura. Omnia igitur complementa, potentiarum in ratione potentia sunt qualitates secundæ speciei.

5. Probatur secundò: nam posito, quod Deus per scientiam mediam videat, si Petrus habuerit hanc potentiam proximam ad se conuertendum, vel non conuertendum, se conuertet, per decretum prædefinitiuum dicit, *volo dare Petro hanc potentiam proximam, cum qua video Petrum conuertendum, & volo concurrere ad conuersionem*, nolo concurrere ad actum oppositum conuersionis; sed potentia proximè libera iuxta opinionem, quam impugnauimus, constituitur vltimò per decretum, quo Deus dicit: *volo cum Petro concurrere, vel ad conuersionem, vel ad actum oppositum conuersioni*; ergo Deus per decretum prædefinitiuum dicens: *volo dare Petro potentiam proximam &c.* dicit *volo velle concurrere cum Petro ad consensum, hoc est ad conuersionem, vel ad actum oppositum, & volo concurrere ad consensum, hoc est ad conuersionem, & non ad actum oppositum*, quod repugnat, adeoque decretum disunctiuum repugnat prædefinitiuo.

6. Dices primò: Petrus constituitur proximè potens se conuertere, vel non conuertere, per aliquod decretum; sed omnia, per quæ constituitur proximè potens se conuertere, vel non conuertere, sunt coniungibilia tum

cum conuersione, tum cum negatione conuersionis; ergo tale decretum est coniungibile tum cum conuersione, tum cum negatione conuersionis; sed decretum prædefinitiuum conuersionis non est coniungibile cum negatione conuersionis; ergo Petrus non constituitur proximè potens se conuertere per decretum prædefinitiuum; ergo per disunctiuum.

7. Respondeo, distingo maiorem: Petrus constituitur proximè potens formaliter per aliquod decretum, nego; radicaliter, concedo; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Petrus constituitur formaliter proximè potens se conuertere, vel non conuertere, per cognitionem indifferentem, per auxilia indifferentia, & per vltimum complementum, per quod diuina omnipotentia constituitur in manu Petri: per decretum verò constituitur proximè potens non formaliter, sed radicaliter, & efficienter. Cum enim illud sit decretum dandi Petro proximam potentiam, talis proxima potentia est obiectum volitum contradistinctum à decreto. Iam omnia, per quæ Petrus constituitur proximè potens formaliter, sunt indifferentia, & coniungibilia tum cum conuersione, tum cum negatione conuersionis; at non omnia, per quæ constituitur proximè potens efficienter, sunt indifferentia. Constituitur enim proximè potens efficienter per omnes causas potentia proxima; sed ex dictis quæst. 85. & 86. inter causas potentia proxima recensentur scientia media, & decretum prædefinitiuum, quæ causæ non sunt indifferentes; ergo &c.

8. Dices secundo: Petrus constituitur proximè potens formaliter per hoc, quod Deus sit paratus concurrere ad consensum, vel ad dissensum; sed Deus est paratus per decretum; ergo &c.

9. Respondeo distingo maiorem: Petrus constituitur proximè potens formaliter per hoc, quod Deus sit paratus physicè, concedo; sit paratus intentionaliter, nego; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Petrus constituitur proximè potens per hoc, quod Deus sit paratus physicè concurrere, vel ad consensum, vel ad dissensum; sed Deus est paratus physicè concurrere ad consensum, vel ad dissensum per hoc, quod omnipotentia sit formaliter in manu Petri; omnipotentia autem constituitur formaliter in manu Petri per vltimum complementum potentia proxima; ergo Petrus constituitur proximè potens formaliter per vltimum complementum potentia proxima. At Petrus non constituitur proximè potens formaliter per hoc, quod Deus sit paratus intentionaliter concurrere, vel ad consensum, vel ad dissensum; sed Deus est paratus intentionaliter per decretum prædefinitiuum, vt explicatum est questione 86. num 13. ergo &c.

10. Ex dictis explicari potest obiectum scientia media tum per modum hypothese, seu

sen conditionis, tum per modum conditionatæ affirmati. Obiectum per modum conditionis est liberum arbitrium indifferens, & proximè potens determinare se ipsum, & diuinam omnipotentiam ad actum, vel ad omissionem actus; & quia liberum arbitrium constituitur ad hoc proximè potens per cognitionem, per auxilia indifferencia, & per omnipotentiam traditam in manu creaturæ qualitate ultimo complente potentiam proximam liberam; ideo obiectum scientiæ mediæ per modum conditionis est liberum arbitrium præuentum talibus cognitionibus, & auxilijs indifferen- tibus, & qualitate, qua habet in sua manu diuinam omnipotentiam.

11. Obiectum conditionatè affirmatū primo sunt actus liberi, ad quos, posita conditione, liberum arbitrium directè determinaret se ipsum, & diuinam omnipotentiam; & quia liberum arbitrium e. g. se ipsum, & diuinam omnipotentiam determinaret ad efficiendum consensum, ideo obiectum conditionatè affirmatum est, quod liberum arbitrium, si haberet hanc potentiam proximam, determinaret se ipsum, & diuinam omnipotentiam ad efficiendum consensum. Secundò obiectum conditionatè affirmatum sunt actus diuini, per quos Deus si velit purificare, & ponere conditionem, debet illam purificare; & quia si Deus velit purificare conditionem dandi libero arbitrio hanc potentiam proximam, ex qua est secutus consensus, debet illam purificare per decretum prædefinitium, ideo Deus conditionatè affirmat, quod si dederit hanc potentiam proximam, dabit per decretum prædefinitium consensum. Totum igitur obiectum conditionatè affirmatum est: Si dederit hanc potentiam proximam, liberum arbitrium consentiet, & ego illam dabo per decretum prædefinitium consensum; vel, si dederit hanc potentiam proximam, liberum arbitrium dissentiet, & ego illam dabo per decretum prædefinitium dissensus. Porro totum obiectum conditionatè affirmatum est determinatione consequens ad conditionem, hoc est ad potentiam proximam, quæ est indifferens ad determinandum hoc, vel oppositum obiectum conditionatè affirmatum, puta consensum, vel dissensus.

12. Debet aduerti, quod eo ipso, quod ex parte conditionis ponitur aliquid essentialiter connexum cum obiecto conditionatè affirmato, non assignatur obiectum scientiæ mediæ, sed scientiæ simplicis intelligentiæ. Ratio est, quia omnis veritas etiam conditionata, si sit necessaria, est obiectum scientiæ simplicis intelligentiæ; obiectum autem scientiæ mediæ est veritas conditionata contingens; sed eo ipso, quod ex parte conditionis ponatur aliquid essentialiter connexum cum obiecto conditionato, veritas conditionata est necessaria; ergo &c. Probatur, & explicatur minor. Si enim Deus dicat: Si dederit auxilium A, & prædefiniam consensum, liberum arbitrium consentiet, vel si dederit auxilium A, &

permittam dissensum, liberum arbitrium dissentiet, tales veritates conditionatæ sunt necessariæ propter essentialem connexionem conditionis cum obiecto conditionato; ergo sunt obiectum affirmatum, non per scientiam mediam, sed per scientiam simplicis intelligentiæ; ergo ut assignetur obiectum scientiæ mediæ, omnia essentialiter connexa cum actu libero conditionatè affirmato debent poni ex parte obiecti conditionati, ita ut Deus dicat ex. gr. Si dederit Petro auxilium A, consentiet, & tale auxilium erit efficax, & ego prædefiniam consensum, & dabo auxilium A ex directione scientiæ mediæ de consensu conditionatè futuro.

13. Ad argumentum in contrarium, nego maiorem, & assero instantiam. Posito, quod aliquis euidenter cognoscat se hic, & nunc obligari ad obseruandum aliquod præceptum positium, puta dandi eleemosinam, Deus non potest nolle concurrere cum voluntate ad actum liberum; sed talis cognitio est homini intrinseca; ergo posito aliquo intrinseco homini etiam præcedente actum liberum, Deus non potest nolle concurrere ad actum liberum; ergo etiam posito complemento, per quod voluntas constituitur ultimo potens se determinare, quod complementum cadit sub experientiam, Deus non potest nolle concurrere ad actum liberum. Ex allata instantia patet non esse absurdum, quod posito aliquo creato, Deus non possit negare concursum.

TRACTATVS VII.

De Arcano Trinitatis Mysterio.



OSTQVAM S. Thomas primis 26. quæstionibus egit de Deo ut vno, à quæstione 27. vsque ad 43. inclusiue agit de Deo ut Trino, ac de arcano Trinitatis Mysterio. Doctrinam S. Doctoris examinabimus quæstionibus, quarum tituli videri possunt in indice initio proposito.

QVÆSTIO LXXXVIII.

Vtrum in Deo dentur dua processiones ad intra, per quarum unam producatur Verbum, per aliam Spiritus Sanctus.

S. Th. q. 27. a. 1. 2. & 3.

1. Videtur, quod in Deo nulla detur processio realis ad intra. Quidquid enim est in Deo, est ipse Deus, adeoque est à se, & est primum principium; sed enti à se, ac primo principio repugnat, ut sit, ac procedat.

Kk 2

ab

ab alio; eo enim ipso non esset à se, & non esset primum principium; ergo in Deo nihil potest dari procedens ab alio, adeoque non potest dari processio realis ad intrā, per quam nimirum procedat aliquid manens in Deo, sed solum possunt dari processionibus ad extrā, per quas procedant creaturæ extrā Deum.

2. Secundò videtur, quod in Deo non dentur duæ processionibus, altera Verbi, altera Amoris, seu Spiritus Sancti, sed vna tantum. In Deo enim intelligere, ac velle sunt omnino idem, vt dictum est quæst. 47; ergo vna, & omnino eadem est productio, qua intelligendo, producit Verbum, & qua amando, producit Amorem, ac proinde Verbum, hoc est intellectio producta, est omnino idem cum Spiritu Sancto, qui est amor productus.

3. Tertiò videtur, quod in Deo sint plures processionibus, quam duæ. Deus enim per intellectum, & voluntatem non debet esse minus fecundus, quam creaturæ intellectuales; sed creaturæ intellectuales intelligendo producant in sua mente plura verba, & amando producant plures amores; ergo &c.

4. Quartò sicut intellectus, & voluntas diuina habent fecunditatem ad intrā, sic diuina omnipotentia debet habere fecunditatem ad intrā; ergo præter processionem Verbi, quod procedit per intellectum, & præter processionem amoris, qui procedit per voluntatem, dari debet tertia processio per omnipotentiam.

5. Respondeo ex doctrina Aristotelis 9. Metaph. text. 16. & 1. Ethic. cap. 1. duo dari genera actionum, productionum, & processionum. In primo genere sunt actiones immanentes, quæ ita remanent in agente, vt nihil producant extra ipsum agens, quales sunt visio, auditio, intellectio, amor. In secundo genere sunt actiones transeuntes, per quas producit aliquid extra agens, qualis est actio ædificandi, per quam extra agens producit ædificatum, puta domus, aut templum. Iudæi cum philosophis ethnicis, negant dari in Deo vllas actiones, & processionibus immanentes, per quas producat aliquid in ipso Deo, ac solum concedunt actiones transeuntes, ac processionibus ad extrā, per quas producantur creaturæ extrā Deum. Eundem errorem ex Hæreticis sequuti sunt Sabellius, & Arius. Quia verò constat ex Scripturis à Deo Patre procedere Filium, & per Filium Spiritum Sanctum, siquidem Filius Ioan. 8. de seipso dixit: *Ego enim ex Deo processi*; & Ioan. 15. de Spiritu Sancto dixit, *cum venerit Spiritus Sanctus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit*; ideo Arius asseruit Filium procedere à Patre processionibus ad extrā, tanquam primam eius creaturam; & iuxta principia eiusdem Arii Macedonius asseruit Spiritum Sanctum procedere à Patre per Filium, tanquam secundam creaturam; Sabellius verò docuit Filium processisse à Patre per hoc, quod ipse Pater fuerit

incarnatus, & natus ex Virgine, & sic factus sit Filius; Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio, per hoc, quod ipse Pater, & Filius sanctificent homines per dona gratiæ, & sic fiant Spiritus Sanctus, hoc est actu sanctificans; sed vterque hoc est Sabellius, & Arius negarunt aliquid procedere intra Deum. Contra hos errores de fide est dari in Deo duas actiones immanentes, hoc est duas processionibus, siue emanationes ad intrā, per quarum primam à Deo Patre procedat Verbum; per secundam à Deo Patre, & à Verbo procedat Spiritus Sanctus. Testimonia Scripturarum, quibus probatur hæc veritas, asseruntur quæstionibus sequentibus. Nunc supposita fide, asserenda est ratio, propter quam necesse est, vt in Deo dentur duæ processionibus ad intrā, & qua suadeatur hanc veritatem non repugnare, sed potius congruere principiis naturalibus, licet per principia naturalia non possit euidenter ostendi. Sic igitur ex principiis Riccardi de Sancto Victore l. 1. de Trinitate, Sancti Augustini lib. 10. de Trinitate cap. 11. & 12. & lib. 9. cap. 4. & sequentibus, & Sancti Thomæ hic quæst. 32. art. 1. possumus ratiocinari.

6. Sicut bonum est diffusivum, & communicativum sui, sic infinitum bonum debet esse infinite diffusivum, & communicativum sui; sed Deus est infinitum bonum; ergo debet esse infinite diffusivus, & communicativus sui; sed Deus ad extrā potest se solum effundere, & communicare communicatione finita, & imperfecta; ergo necesse est, vt Deus ad intrā se communicet, & diffundat communicatione infinita; sed cum Deus habeat naturam intellectuam, debet se ad intrā communicare communicatione propria naturæ intellectuæ; propria autem communicatio naturæ intellectuæ est, vt intelligendo producat Verbum, amando producat amorem; ergo Deus ad intrā debet ita se communicare, vt intelligendo producat Verbum, amando producat amorem; sed in natura intellectuæ productiones Verbi, & amoris sunt ita ordinatæ, vt prima sit productio Verbi, secunda sit productio amoris, ita vt amor procedat etiam à Verbo; ergo in Deo productio Verbi, & amoris debent ita ordinari, vt Verbum procedat à Deo Patre per primam productionem, amor autem, seu Spiritus Sanctus procedat per secundam productionem à Deo Patre, & à Verbo.

7. Dices primò: sufficit, vt Deus se communicet infinite communicatione analogâ, per quam aliquid infinite perfectum sit ab ipso, non autem est necesse, vt se infinite communicet communicatione propria, per quam aliquid infinite perfectum procedat, & producat à Deo; sed Deus analogicè se infinite communicat sibi ipsi, ita vt sit à se; ergo ruit totus discursus.

8. Respondeo, quod propter hanc objectionem ratio allata non est demonstrativa.

Sup-

Supposita tamen fide, nego maiorem, ac dico, necesse esse, ut infinitum bonum non solum sit infinite communicet sibi ipsi communicatione analogâ, sed etiam ut se infinite communicet communicatione propria alicui distincto. Hæc enim est natura boni, ut non solum sit bonum sibi ipsi, sed etiam se effundat, & communicet alteri, ut patet inductione; ergo infinitum bonum non solum debet esse infinite bonum sibi ipsi, sed etiam debet infinite se communicare alteri, adeoque procedit argumentum.

9. Dices secundo: eatenus intelligens creatum intelligendo producit verbum, & amando producit amorem, quatenus cum per suam essentiam non sit actualis intellectio, & amor, nec sit intelligens, & amans actu, sed solum potentia, debet producere amorem, quo constituitur amans actu, & intellectiorem, quæ constituitur actu intelligens, quæ intellectio producta vocatur verbum mentis, & significatur verbo oris: sed Deus per suam essentiam est actu intelligens, & amans, imò est ipsa actualis intellectio, & amor; ergo &c.

10. Respondeo, distingo maiorem: & illa, quæ assertur est sufficiens ratio, cur intelligens creatum producat intellectiorem, & amorem, concedo; & est unica ratio, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Persistendo in principio posito, quod bonum est diffusivum sui, intelligens creatum producit verbum, & amorem, non solum ut ipsum intelligens, & amans habeat perfectionem intelligendi, & amandi, sed ut perfectionem intelligendi, & amandi communicet verbo, & amori productis; sed Deus nisi produceret Verbum, & amorem, haberet quidem perfectionem intelligendi, & amandi, sed illam non effunderet, & communicaret Verbo, & amori productis; ergo &c.

11. Ad 1. concedo maiorem, & distingo minorem: enti à se, ac primo principio repugnat, ut sit ab alio secundum essentiam, & naturam, concedo minorem; secundum personalitates; nego minorem; & nego consequentiam. Essentia, siue substantia, & natura diuina, primo, & ratione sui est à se, & est primum principium, ipsique repugnat, ut sit, & procedat ab alio. At eadem essentia diuina, quæ est à se, & non procedit ab alio, est non solum Pater ingenitus, sed etiam Filius genitus, & Spiritus Sanctus procedens à Patre, & Filio secundum personalitatem.

12. Dices: personalitas Filij, & Spiritus Sancti sunt idem cum essentia; ergo si personalitates procedunt, essentia verò non procedit, de eodem verificantur contradictoria.

13. Respondeo, distingo antecedens: sunt idem cum essentia sine vlla distinctione obiectiva saltem logica, & virtuali, nego; cum aliqua distinctione obiectiva, concedo; & distingo consequens; ergo de eodem ve-

rificantur contradictoria secundum idem omnino, nego consequentiam; secundum idem non omnino, concedo consequentiam. Prædicata contradictoria non possunt verificari de eodem omnino, & secundum idem omnino; at possunt de eodem verificari non secundum idem omnino: neque ex eo, quod sic verificentur, sequitur contradictio, quæ ex doctrina Aristotelis 1. Elenc. cap. 4. Est affirmatio, & negatio eiusdem omnino de eodem omnino, & secundum idem omnino, respectu eiusdem omnino, ut magis explicabitur quæstione 100. Personalitates ita sunt idem cum essentia diuina, ut non sint omnino, & omnibus modis idem, ut nunc supponimus, infra probabimus ex professo quæst. 100.

14. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Licet in Deo intellectio, & volitio improducta sint omnino idem, tamen alia est productio, qua Deus intelligendo producit Verbum, à productione, qua amando producit amorem. Ratio est, quia productio Verbi, & amoris debent ita ordinari, ut amor procedat à Verbo; sed non posset amor procedere à Verbo, si amor productus esset idem cum Verbo, & si vna, & eadem esset productio vtriusque; ergo &c. Confirmatur, nam licet iuxta sententiam multorum in creatis intellectus non distinguatur à voluntate, tamen amor distingui debet ab intellectu, quia debet procedere etiam ab intellectu; ergo licet in Deo intellectio improducta non distinguatur ab amore improducto, tamen quia amor productus debet etiam procedere ab intellectu producta, quæ dicitur Verbum, distingui debet à Verbo, ac productio Verbi distingui debet à productione amoris.

15. Dices: in Deo amor improductus non distinguitur ab intellectu improducto; ergo nec amor productus, hoc est Spiritus Sanctus distingui debet à Verbo, quod est intellectio producta.

16. Respondeo, negando consequentiam. Amor enim improductus, eo ipso quod est improductus, est à se, & non ab alio distincto; ergo non potest distingui ab intellectu; alioquin cum non sit ab illo distincto, non esset ab intellectu, quod repugnat. At amor productus eo ipso, quod est productus, non est à se, sed ab alio distincto; sed debet esse à Verbo; ergo debet distingui à Verbo.

17. Ad 3. concedo maiorem, & distingo minorem: creaturæ intelligendo produciunt plura verba imperfecta, & plures amores imperfectos, concedo: plura verba perfecta, & plures amores perfectos, nego minorem; & nego consequentiam. Eatenus creaturæ produciunt plura verba, & plures amores, quatenus non possunt vna intellectu perfectione intelligere omnia intelligibilia, nec vno Verbo dicere omnia dicibilia, nec vno amore amare omnia amabilia; sed Deus potest vnico

unico Verbo dicere omnia dicibilia; ideoque Iob. 33. dicitur: *Semel loquitur Deus*; & unico amore amare omnia amabilia; ergo &c.

18. Ad 4. respondeo primò negando maiorem. Omnipotentia enim propriè est potentia agendi in aliud, quatenus aliud, adeoque est potentia agendi ad extrà; ergo implicat in terminis, ut omnipotentia agat ad intrà. Secundo respondeo, quod si nomine omnipotentia intelligitur etiam potentia agendi ad intrà, in natura intellectuali non datur alia potentia agendi ad intrà, quam per actiones intellectus, & voluntatis, adeoque ad intrà non potest agere alia actione, quam productiua Verbi, & amoris, seu Spiritus Sancti.

QVÆSTIO LXXXIX.

Virum secunda, & tertia Persona diuina procedant per intellectum, & voluntatem, vel potius procedant immediate per naturam?

1. **V**idetur vera sententia Durandi, qui in primo, dist. 6. quæst. 2. opinatus est secundam, & tertiam Personam diuinam procedere formaliter per naturam, non autem per intellectum, & voluntatem: primò quia virtus producendi sibi simile conuenit rebus per naturam, non autem per intellectum, & voluntatem, ideoque videmus, quod res producunt sibi simile, siue habeant, siue non habeant intellectum, ut patet in animalibus, & plantis: videmus etiam, quod ipsæ substantiæ intellectiue, dum producunt sibi simile, producunt per naturam, eo pacto, quo homo generat hominem per naturam, non autem per intellectum, & voluntatem; sed Deus habet naturam infinitè perfectam, & fecundam; ergo Deus licet sit intellectiue, tamen producit Filium, & Spiritum Sanctum per infinitam fecunditatem naturæ, ita ut ad tales productiones materialiter se habeat intellectus, & voluntas, eo pacto, quo si Sol esset intellectiue, & volitiue, si tamen produceret lucem, & calorem eo modo, quo producit de facto, produceret per naturam, non autem per intellectum, & voluntatem.

2. Secundo non potest explicari, quo pacto, & per quos actus intellectus, & voluntatis producantur Filius, & Spiritus Sanctus; ergo non producuntur per intellectum, & voluntatem, sed per naturam.

3. Respondeo secundam, & tertiam Personam diuinam non procedere formaliter, & immediatè per naturam, sed per intellectum, & voluntatem, ut contra Durandum docent omnes Theologi.

4. Probatur primò à posteriori. Nam dicendo, quod secunda Persona procedat per intellectum, tertia per voluntatem, optimè red-

ditur ratio, cur in Deo sint duæ solæ processionēs; cur solæ secunda Persona sit imago, & Filius; cur tertia Persona procedat non solum à prima, sed etiam à secunda. At dicendo, quod utraque Persona procedat per naturam, nulla ratio horum potest afferri. Cum enim prima productio per naturam sit perfecta, quare proceditur ad secundam productionem? quare sistitur in secunda, & non proceditur ad tertiam? Quare potius secunda, quam tertia Persona est imago, & Filius? Quare tertia Persona non procedit solum à prima, vel solum à secunda, sed ab utraque?

5. Probatur secundò à priori. Nam quæ habent naturam purè intellectuam nihil producant vitaliter, & immanentè, nisi actus intellectus, & voluntatis; sed Deus habet naturam purè intellectuam, & ut se communicet infinitè, debet se communicare immanentè, & vitaliter; ergo &c. Confirmatur, nam cum Deus sit actualis intellectio, & volitio, ut producat sibi simile, id, quod producit, debet esse intellectio, & volitio; sed intellectio, & volitio debent produci per intellectum, & voluntatem; ergo &c.

6. Probatur tertio: nam opinio Durandi est contra Sanctum Thomam, & omnes Theologos antiquos, & recentiores, ideoque eam temerariam, & errori proximam censet Suarius hic lib. 1. cap. 5. Est etiam contra Sanctos Patres, quorum plures relati à Suario loco citato, & à Vasquez Tom. 2. in 1. part. disp. 111. cap. 1. num. 4. expressè dicunt Filium generari per intellectum, vel ex memoria Patris procedere, ac proportionaliter dicunt Spiritum Sanctum produci per voluntatem; ideoque Sanctus Augustinus lib. 9. de Trinitate, cap. 12. & lib. 15. cap. 17. ait Spiritum Sanctum esse procedentem amorem; idemque dicit S. Gregorius Homil. 30. in Euangel. Repugnat etiam Scripturæ, ac præsertim Ioanni, qui quia, ut communiter notant interpretes, scripsit Euangelium ad hoc præcipue, ut Christi diuinitatem, & æternam eius processionem nobis demonstraret, ad hunc finem initio Euangelij vocat ipsum Verbum, & ut dicit S. Cyrillus Alexandrinus lib. 7. Thesauri, cap. 5. *Nomen Verbi elegit, quia est maxime proprium, & significativum diuinitatis, & processionis propriæ secundæ Personæ*; sed Verbum est actus intellectus; ergo Filius est actus intellectus, & procedit per intellectum. Spiritus etiam Sanctus vocatur amor, adeoque procedit per voluntatem. Confirmatur, nam Sap. 7. & Ecclesiastici 24. Filius vocatur Sapientia, & dicitur ex ore altissimi proditiisse primogenita ante omnem creaturam; sed sapientia procedit per intellectum, & nomine oris in re spiritali significatur intellectus, à quo procedit Verbum mentis; ergo &c.

7. Respondet Durandus hæc dici non per proprietatem, sed per quandam analogiam. Quia enim à natura intellectuali per primam productionem producit cognitio, seu

seu Verbum, per secundam producitur volitio, siue amor, ad quem concurret etiam cognitio, siue Verbum, & proportionaliter in Deo per primam productionem producitur Filius, & per secundam à Patre, & Filio producitur Spiritus Sanctus, in eoque terminantur processiones ad intra, idcirco Filius per quamdam appropriationem, & analogiam dicitur esse Verbum, & procedere per intellectum, Spiritus Sanctus dicitur esse amor, & procedere per voluntatem, licet propriè uterque procedat immediatè per naturam.

8. Sed contra, nam sequeretur Filium Dei non esse propriè Verbum, quod repugnat communi doctrinæ SS. Patrum.

9. Infertur primo secundam Personam esse imaginem producentis, tertiam non esse imaginem producentis. Ratio est, quia Verbum, siue intellectio producta est imago obiecti, à quo procedit; amor autem non est imago obiecti, sed est quædam unio cum obiecto amato, ut magis explicabitur quæst. 98. in qua etiam afferretur ratio, quare productio Verbi sit generatio, ac Verbum sit propriè Filius; productio Spiritus Sancti non sit generatio, ac Spiritus Sanctus non sit Filius.

10. Infertur secundò, quod licet Verbum diuinum repræsentet omnia, quæ Deus Pater intelligit, tamen non est imago omnium repræsentatorum, sed solius Patris est imago, creaturarum non est imago, sed exemplar. Ratio est, quia quod ita repræsentat obiectum, ut ab ipso, & ad ipsius imitationem procedat, est imago talis obiecti: quod autem ita repræsentat obiectum, ut à tali obiecto non procedat, sed potius obiectum procedat ab ipso, & ad imitationem ipsius, non est imago, sed exemplar talis obiecti; sed Verbum diuinum ita repræsentat Patrem, ut ab ipso, & ad imitationem ipsius procedat, creaturas verò ita repræsentat, ut creaturæ procedant à Verbo, & ad imitationem Verbi, Verbum verò non procedat à creaturis, neque ad imitationem creaturarum; ergo &c.

11. Infertur tertio Verbum diuinum esse Verbum solius Patris, ut dicentis; at esse Verbum non solius Patris, sed etiam Spiritus Sancti, & creaturarum, imò omnium intelligibilium, ut dictorum. Probat: nam Verbum illius est ut dicentis, à quo dicitur, & producitur: at illius est ut dicti, quod per Verbum dicitur; sed Verbum diuinum ita dicitur, & producitur à solo Patre, ut Pater per Verbum dicat non solum se ipsum, sed etiam Spiritum Sanctum, & omnia, quæ intelligit; ergo &c.

12. Infertur quarto, quare cum Verbum græcè dicatur logos, quod non solum potuisset verti *Verbum*, sed etiam *sermo*, tamen latine vocetur potius Verbum, quam sermo. Ratio est, quia *sermo* significat orationem eo npositam, *Verbum* autem significat aliquid simplex; ergo quia Verbum diuinum est simplicissimum, Latini communius vocant illud

nomine Verbi, quam sermonis. Sapientia tamen 18. vocatur etiam *Omnipotens sermo*, ad significandum, quod est oratio perfecta, quæ Deus omnia dicit, & per ipsum omnia facta sunt, iuxta illud Psalm. 148. *Dixit, & facta sunt.*

13. Infertur quintò, quare secunda Persona vocetur Verbum, non autem cogitatio. Respondeo rationem esse, quia ut ex Augustino lib. 15. de Trinit. cap. 14. docet S. Thomas in cap. 1. Ioannis, Lect. prima, cogitatio significat conceptum quemdam inquisituum, imperfectum, & nondum formatum; Verbum autem significat conceptum perfectum, & iam formatum per perfectam contemplationem veritatis; sed intellectus diuinus non format conceptus imperfectos, & inquisituos, sed conceptum perfectissimum, & comprehensuum veritatis; ergo in Deo non datur cogitatio, sed Verbum. Ideo Augustinus lib. 5. de Trinit. cap. 14. dicit: *Ita dicitur Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne quid quasi volubile credatur in Deo.* Dictum autem illud Anselmi: *Dicere summo spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri*, improprium est, ut notat S. Thomas loco citato.

14. Ad 1. distinguo maiorem: virtus producendi sibi simile conuenit rebus corporeis per naturam, non autem per intellectum, & voluntatem, concedo: rebus omnino incorporeis, nego: concedo minorem; & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Solæ res corporeæ producant sibi simile per naturam, non autem per intellectum, & voluntatem: Angeli, qui sunt omnino incorporei, nihil aliud sibi simile possunt producere, quam Verbum, siue intellectionem sui ipsius, licet nec Verbo, neque amori possint communicare suam naturam substantialem, ideoque Angelus non potest producere Verbum, quod sit ipse Angelus, & amorem, qui similiter sit Angelus: sed Deus est omnino incorporeus; ergo non aliud sibi simile producit, quam Verbum, licet in hoc excedat Angelum, quod Verbo, sicut etiam amori communicat suam naturam substantialem, adeoque Deus producit Verbum, & amorem, qui sunt Deus, & vnus Deus cum producente, ut explicabitur infra quæst. 95.

16. Ad 2. Argumentum petit, ut declaretur, quo pacto, & quo actu intellectus, & voluntatis, producat Verbum, & Spiritus Sanctus, quod est ex professo explicandum quæst. sequenti.

QVAESTIO LXXXX.

Virum Verbum diuinum producat per actionem locutinam, Spiritus Sanctus per actionem spiritaliam?

1. **V**ideretur, quod non: primò quia ex Aristotele 9. Metaph. text. 16. hæc est differentia.

ferentia inter actiones transeuntes, & actiones immanentes, quod per actiones transeuntes producit terminus distinctus, per actiones immanentes non producit terminus distinctus: ex. gr. per actionem calefactiuam, quæ est transiens, producit calor, per actionem videndi, quæ est immanens, non producit terminus distinctus à visione; sed actio loquendi, & spirandi in Deo sunt actiones immanentes; ergo Verbum, & Spiritus non essent termini distincti à talibus actionibus: quod est absurdum, & contra omnes Theologos, ut infra explicabitur.

2. Secundò ex eodem Aristotele 1. Ethic. cap. 1. quando per actionem producit terminus distinctus, talis terminus est finis actionis, & est nobilior actione: ex. gr. quia per ædificationem producit domus, ipsa domus est finis ædificationis, etque nobilior actione ædificatiua; sed absurdum est, quod in Deo detur aliquid nobilior actionibus intelligendi, & amandi; ergo.

3. Respondeo, quod sicut productio caloris vocatur calefactio, productio frigoris vocatur frigefactio, sic productio Verbi intellectualis vocatur dictio, seu locutio intellectualis; sed Verbum diuinum, ut questione superiori ostensum est contra Durandum, est propriè Verbum intellectuale; ergo productio Verbi diuini est propriè dictio, seu loquutio intellectualis, ideoque Verbum producit, dicendo, ut contra Durandum docent omnes Theologi. Productio amoris, seu Spiritus Sancti caret nomine proprio visitato apud scriptores profanos, & à Patribus, & Theologis vocata est spiratio. Ratio est, quia qui spirat, emittit à se flatum, & spiritum cum quodam motu, & impetu; sed amor importat quemdam motum, quemdam impetum, & quandam inclinationem in obiectum; ergo congruè amor à Deo productus dictus est spiritus, productio autem amoris vocata est spiratio: ideoque Christus Ioan. 20. *Insufflauit, ac dixit: Accipite Spiritum Sanctum*, ad significandum, quod Spiritus Sanctus procedit per actionem spiratiuam. Proportionaliter ad significandum, quod Verbum procedit per actionem locutiuiam, Sapientia genita, quæ est ipsum Verbum, Ecclesiastici 24. de se ipsa dicit: *Ego ex ore altissimi prodixi*, nomine oris significans intellectum Patris, à quo ab æterno prodit Verbum.

4. Ad 1. Differentia inter actiones transeuntes, & immanentes est, quod per omnes transeuntes producit terminus distinctus, at non per omnes immanentes. Caterum non repugnat, ut per aliquam actionem immanentem producat terminus distinctus. Pater: nam in sententia satis recepta actus vitales videndi, audiendi, intelligendi &c. sunt qualitates absolutæ, quæ producuntur per actiones modales distinctas; tales autem actiones modales sunt immanentes, siquidem nihil produciunt extrà agens, & tamen per illas producuntur termini distincti.

Licet igitur hoc, quod est: *Intelligere, exprimendo imaginem obiecti intellecti, & amare, producendo inclinationem in obiectum amatum* sint actiones immanentes, tamen per ipsas possunt produci Verbum, & Spiritus Sanctus distincti ab actionibus dicendi, & spirandi.

5. Ad 2. distingo maiorem: cum per actionem ex indigentia producit terminus distinctus, talis terminus est finis actionis, & est nobilior actione, concedo: cum producit ex abundantia, nego: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quando per actionem producit terminus distinctus, non ad hoc, ut agens, & actio perficiatur, sed purè ad hoc, ut agens per actionem communicet termino producto totam perfectionem, quam habet, terminus non est nobilior actione, sed est æquè nobilis, ac actio, cum eandem nobilitatem, & perfectionem, quam agens, & actio habent aliundè, terminus habeat per actionem; sed Deus producit Verbum, & amorem ex abundantia, ut magis explicabitur qu. 92. n. 13. ergo.

Q V A E S T I O XCI.

*Verum in Deo intelligere, & amare sint forma-
liter idem, ac dicere Verbum, & spirare
amorem, ita ut omne intelligens
dicat Verbum, omne amans
spiret amorem?*

1. Videtur, quod sit idem: primò quia in creaturis omne intelligens producit Verbum mentale, & omne amans producit amorem; ergo etiam in Deo.

2. Secundò si dicatur, quod præter intelligere, & amare essentialiter, quæ nullo pacto distinguuntur obiectiue, & sunt communia tribus Personis, datur intelligere notionale, quo producit Verbum, & amare notionale, quo producit Spiritus Sanctus: & quia solus Pater intelligit notionaliter, Pater autem, & Filius notionaliter amant, ideo solus Pater producit Verbum, Pater autem, & Filius produciunt Spiritum Sanctum, siue amorem: contrà est primò, quia non potest explicari, quo pacto actus essentialiter differant à notionalibus. Secundò quia sicut ponitur in Deo duplex intellectio, & duplex amor, alter essentialis, alter notionalis, sic posset poni duplex omnipotentia, duplex bonitas, duplex immensitas &c. altera essentialis, altera notionalis, quod est absurdum. Tertiò quia sicut in creatis non datur duplex intelligere, & duplex amare, alterum essentialiter, alterum notionale, sic non datur in Deo.

3. Tertiò si dicatur cum Scoto, quod duplex datur actus intellectus, alter essentialis, & communis tribus Personis, qui est ipsum intelligere, alter notionalis, & proprius Patris, qui

qui est dicere; Verbum autem producit non per actum intelligendi, sed per actum dicendi, ideoque à solo Patre; & proportionaliter duplex datur actus voluntatis, alter essentialis, qui est ipsum amare, alter notionalis, qui est spirare amorem; Spiritus autem Sanctus producit non per actum amandi communem, tribus Personis, sed per actum spirandi, qui datur solum in Patre, & Filio: contra est, quia in creatis idem est intelligere, ac intellectualiter dicere, seu producere verbum intellectualiter; idem est amare, ac spirare, seu producere amorem, ideoque in creatis omne intelligens producit verbum intellectuale, omne amans producit amorem; ergo etiam in Deo.

4. Respondeo, quod quia diximus actionem productivam Verbi divini esse dictionem, seu locutionem mentalem, actionem productivam Spiritus Sancti esse spirationem sequitur, ut explicemus, quid sit intelligere, & quid sit dicere intellectualiter, quid amare, & quid spirare amorem, & quo pacto se habeant ad invicem, tum in quantum abstrahunt à creatis, & divinis, tum in quantum inveniuntur in creatis, & in Deo.

5. Dicendum igitur primò: intelligere ex suo formali conceptu est habere intellectiōnem vitaliter, hoc est ita, ut sit à natura intelligentis: dicere intellectualiter est intelligendo producere, siue exprimere imaginem, & similitudinem vitalem, & expressam obiecti, quod intelligitur ut exemplar. Proportionaliter amare est habere amorem vitaliter, hoc est ita, ut sit à natura, & cognitione amantis; spirare amorem est amando producere quemdam motum, quendam impetum, & quendam inclinationem in amatum. Hæc conclusio non indiget alia probatione, quam explicatione terminorum, & reflexione experimentalis super nostris actibus. Ego enim in quantum habeo in me intellectiōnem vitaliter, hoc est ita, ut sit à mea natura intelligente, constituor intelligens, ac dicor intelligere; in quantum ita intelligo, ut producam, atque exprimam intellectiōnem, quæ est imago, & similitudo vitalis obiecti, dicor loqui intellectualiter, ac dicere verbum intellectuale; in quantum habeo amorem vitaliter, hoc est ita, ut talis amor sit à mea natura, & cognitione, dicor amare; in quantum amando produco eundem amorem, qui est quidam impulsus, & quædam inclinatio vitalis in rem amatam, dicor spirare amorem.

6. Hinc inferitur primò, quod intelligere, & amare ex suo conceptu formali abstrahente à divinis, & creatis, non includunt formaliter ullam actionem physicam, seu productionem, & processione realem intellectiōnis, vel amoris, adeoque nullam includunt realem relationem intelligentis ad intellectiōnem, vel amantis ad amorem, quæ relatio fundetur in processione reali. Probatur: nam intelligere, & amare est habere intellectiōnem, & amorem vitaliter, hoc est ita, ut sint à natura intelli-

gente; sed intellectiō, & amor possunt haberi vitaliter sine reali productione intellectiōnis, & amoris, ac de facto essentia divina est intelligens, & amans per hoc, quod habeat intellectiōnem, & amorem à se, sine vlla productione intellectiōnis, & amoris, ut ostensum est quæst. 42. ergo &c. E converso dicere verbum, & spirare amorem ex suo conceptu includunt formaliter actionem physicam, seu processione nem, & productionem realem verbi, & amoris, adeoque relationem realem fundatam in tali processione. Hinc sequitur, quod intelligere, & amare sunt predicata absoluta, hoc est abstrahentia ab omni relatione fundata in processione reali intellectiōnis, & amoris: at dicere, & spirare sunt predicata relativa, hoc est includentia, vel fundantia relationem fundatam in reali processione intellectiōnis, & amoris.

7. Inferitur secundò, quod intelligere, ac dicere, in quantum abstrahunt à creatis, & divinis comparantur ita, ut intelligere abstrahat ab hoc, quod est dicere, ac dicere non abstrahat ab hoc, quod est intelligere, sed illud includat, vel saltem connotet, adeoque falsa est sententia Scoti, qui in 1. dist. 27. quæst. 1. & 2. docuit, intelligere, ac dicere ita distingui, ut sint duo actus intellectus concomitantes, quorum neuter includat, vel connotet alium.

8. Probatur illatio: nam dicere est intelligendo producere imaginem exemplaris intellectus; ergo includit, vel connotat intelligere. Confirmatur primò: nam dum ego intelligendo produco verbum, dico ipsum verbum, species verò intelligibilis licet concurrat mecum ad productionem verbi, non dicit verbum, quia non producit intelligendo, siquidem non habet naturam intellectivam; ergo ad dicendum non sufficit, ut quomodocunque producatur verbum, sed requiritur, ut producatur intelligendo, adeoque dicere includit, vel connotat intelligere. Confirmatur secundò: nam non potest percipi, quod aliquis dicat id, quod non intelligit; ergo &c. Hinc est, quod S. Thomas ubique doceat, quod dicere est exprimere intelligendo, vel intelligere exprimendo, ita ut includat, tum intellectiōnem, tum expressionem, seu productionem verbi, ut notat Caietanus 1. par. quæst. 27. art. 1. & hoc ipsum contra Scotum docent Suarez hic lib. 1. de Trinitate cap. 6. & Vasquez disp. 112. cap. 3. Ex proportionali ratione amare abstrahit ab hoc, quod est spirare: at spirare, cum sit spirando producere amorem, includit, vel connotat ipsum amare. Dicere igitur supra intelligere addit productionem realem imaginis, seu verbi: spirare supra amare addit productionem realem amoris, siue inclinationis in rem amatam.

9. Potest quæri, vtrum dicere in quantum addit aliquid contradistinctum supra intelligere, sit formaliter quoddam intelligere; & spirare, in quantum addit aliquid contradistinctum supra amare, sit formaliter quoddam amare.

L 1

10. Re-

10. Respondeo negativè cum Suario lib. 1. de Trinit. cap. 7. Dicere enim suprà intelligere addit producere imaginem, seu verbum obiecti intellecti; producere autem imaginem non est formaliter intelligere, licet connotet actum intelligendi. Similiter producere amorem non est formaliter amare, licet connotet actum amandi. Licet producere verbum non sit formaliter intelligere, tamen est actus intellectus, ideoque ut bene dicit Scotus duo sunt actus intellectus. Primus est intelligere, qui abstrahit ab actione reali; secundus est producere verbum, siue imaginem obiecti intellecti, qui includit actionem realem. Proportionaliter duo sunt actus voluntatis: alter est amare, qui abstrahit ab actione reali; alter est producere amorem, qui includit actionem realem, ut explicabitur in resp. ad 4.

11. Dicendum secundò: in creatis intelligere ita includit dictionem verbi, & amare ita includit productionem amoris, ut omne intelligens dicat verbum, omne amans producat amorem. In diuinis è conuerso intelligere ita abstrahit à dictione verbi, & amare ita abstrahit à productione amoris, ut non omne intelligens dicat verbum, nec omne amans spiraret, seu producat amorem. Probatur: nam creaturæ ut intelligant, & ament, debent habere intellectionem, & amorem vitaliter, hoc est à natura intelligente, & amante; sed intellectio, & amor, qui non sunt à se, non aliter possunt esse à natura intelligente, & amante, quam per hoc, quod ab ipsa producantur; ergo in creatis intellectio, & amor, cum non sint à se, non aliter possunt esse à natura intelligente, & amante, quam per hoc, quod ab ipsa producantur; adeoque in creatis intelligens, & amans non aliter potest intelligere, & amare, quam per hoc, quod per suam naturam producat intellectionem, & amorem; ergo creaturæ non possunt intelligere, nisi producendo verbum, nec possunt amare, nisi spirando amorem, adeoque omne creatum intelligens dicit verbum, & amans spirat amorem. E conuerso Deus potest habere, ac de facto habet intellectionem, & amorem vitaliter, hoc est à natura intelligente, & amante, per hoc, quod intellectio, & amor sint à se, & cum sint idem cum natura diuina, sint à natura diuina: sed hoc non includit ullam productionem intellectionis, & amoris; ergo in diuinis non omne intelligens dicit Verbum, nec omne amans spirat amorem. Hinc est, ut de facto solus Pater ita intelligat, ut dicat Verbum; Filius, & Spiritus Sanctus intelligunt præcisè per hoc, quod habent intellectionem vitaliter, hoc est à natura intelligente, sed non dicunt Verbum; Pater, & Filius ita amant, ut spirent amorem; Spiritus Sanctus amat præcisè per hoc, quod habeat amorem vitaliter, hoc est à natura amante, sed non spirat amorem. Essentia etiam diuina intelligit, & amat per hoc, quod habeat intellectionem, & amorem à se ipsa, & neque dicit Verbum, neque spirat amorem.

12. Ad 1. concedo antecedens; & nego consequentiam. Nam num. 1. allata est ratio, quare in creaturis omne intelligens dicat verbum, omne amans spiret amorem, in Deo autem è conuerso.

13. Ad 2. Concedo, quod intelligere, & amare dicuntur dupliciter, hoc est essentialiter, & notionaliter. Dum primo opponitur, quod non potest explicari, quo pacto actus essentialiter differant à notionalibus; respondeo id explicando. Actus essentialiter in diuinis dicuntur, qui sunt communes omnibus tribus Personis; actus notionales dicuntur, qui non sunt communes tribus, sed proprii vnus, vel communes duabus tantum. In casu nostro intelligere, & amare abstrahendo à reali productione Verbi, & amoris, sunt actus essentialiter, quia sunt communes tribus Personis: intelligere, exprimendo Verbum, est actus notionalis proprius Patris; amare spirando amorem, est actus notionalis communis Patri, & Filio, sed non Spiritui Sancto.

14. Dum opponitur, quod sicut conceditur duplex intelligere, & duplex amare, sic posset poni duplex omnipotentia, duplex aternitas, immensitas &c. altera essentialis, altera notionalis; respondeo negando suppositum. Non enim pono in Deo duplex intelligere, & duplex amare, sed vnum, quod dicitur dupliciter; primo abstrahendo à productione Verbi, & amoris, & tunc dicitur essentialiter, ac de omnibus Personis; secundò includendo productionem Verbi, & amoris, & tunc dicitur notionaliter, hoc est non de omnibus Personis. Sicut igitur homo, & homo generans non sunt duo homines, sed propter identitatem recti, sunt vnus, & idem homo, qui aliquando sumitur abstrahendo à generatione, aliquando sumitur cum generatione significata in obliquo; sic intelligere essentialiter, & intelligere notionaliter, non sunt duo intelligere, sed sunt vnum, & idem intelligere, quod aliquando sumitur abstrahendo à productione Verbi, & tunc sumitur essentialiter, aliquando sumitur cum productione Verbi significata in obliquo, & tunc sumitur notionaliter. Idem proportionaliter dic de amore.

15. Si vrgeatur: sicut intelligere dicitur tum essentialiter, tum notionaliter, sic omnipotentia, immensitas &c. dicerentur tum essentialiter, tum notionaliter; respondeo, negando sequelam. Disparitas est, quia sola productiones ad intra sunt notionales, hoc est non communes omnibus tribus Personis; productiones ad extra sunt essentialiter, hoc est communes omnibus Personis; sed Deus intelligendo, & volendo producit ad intra Verbum, & amorem; per omnipotentiam, quæ est potentia agendi in aliud, quatenus aliud, ut ex Aristotele 9. Metaph. docet S. Thomas hic quæst. 27. art. 1. producit solum ad extra; per aternitatem, immensitatem secundum suos conceptus formales abstrahentes ab omnipotentia, formaliter non intelligitur aliquid producere, sed solum

solum intelligitur coexistere omnibus temporibus, & locis; ergo non est mirum, quod intelligere, & amare possint sumi consignificando in obliquo productiones ad intra non communes tribus Personis, adeoque notionaliter: omnipotentia, æternitas, & immensitas, possint sumi connotando productiones ad extra, vel coexistentiam temporis, & loco extrinsecis, quæ sunt communia omnibus Personis, adeoque solum essentialiter.

16. Cum demum opponitur in creatis intelligere, & amare non sumuntur dupliciter, essentialiter, & notionaliter; ergo neque in Deo. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia ut dictum est num. 11. creatura non possunt intelligere, nisi producendo intellectionem, & non possunt amare, nisi producendo amorem; ergo intelligere, & amare non potest esse quid communius, quam producere intellectionem, & amorem, ac proinde comparari non possunt ad hoc, quod est producere intellectionem, & amorem, sicut aliquid communius, & sic essentialiter, ad aliquid minus commune, & sic notionaliter. At aliquæ Personæ diuinæ possunt intelligere, & amare, absque eo quod producant intellectionem, & amorem; ergo intelligere, & amare potest esse aliquid communius, quam producere intellectionem, & amorem, & sic comparari ad productionem intellectionis, & amoris, sicut actus essentialis ad notionaliter.

17. Ad 3. Concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas patet ex modo dictis, siquidem ostensum est, in Deo intelligere, & amare esse communius, quam dicere, seu producere Verbum, & spirare amorem.

QVÆSTIO XCII.

Virum Pater formaliter intelligat, & sit Sapiens Verbo, hoc est Sapiencia genita, Pater, & Filius formaliter se, & alia diligant Spiritu Sancto, hæc est amore procedente?

1. Videtur, quod Pater ita producat Verbum, ut per ipsum Verbum producatum constituatur formaliter intelligens, ac sapiens, ac proinde sit sapiens sapientia genita; Pater, & Filius ita producant amorem, seu Spiritum Sanctum, ut constituantur formaliter se mutuo diligentes amore producto, hoc est Spiritu Sancto; primo quia in creaturis, qui producit verbum constituitur formaliter intelligens per ipsum verbum, & qui producit amorem, constituitur formaliter amans per ipsum amorem; ergo etiam in Deo.

2. Secundò id, quo per possibile, vel impossibile non existente, & remanentibus omnibus alijs, Deus non intelligeret, per se ipsum formaliter constituit Deum intelligentem; sed plures Patres, quos refert Ruiz disp. 74. de Tri-

nit. sect. 3. num. 3. dicunt, quod si per impossibile Deus non produceret Verbum, non intelligeret; ergo.

3. Tertiò Hieronymus in psal. 17. dicit. *Spiritus Sanctus nec Pater est, nec Filius, sed dilectio, quam habet Pater in Filium, & Filius in Patrem*: Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 5. circa initium dicit, quod *Spiritus Sanctus est, quo genitus à gigante diligitur, generatoremque suam diligit*; ergo à pari Pater intelligit Verbo, & est sapiens sapientia genita.

4. Respondeo, quod cum Augustinus lib. 83. quæstionum, q. 23. quæ est de Patre, & Filio, docuisset, quod *Pater eam genuit, qua sapiens dicitur sapientiam*, hoc retractans lib. 1. retract. cap. 26. dicit: *ubi dixi, quod eam ipse genuit, qua sapiens est, sapientiam; sed melius est, in quæstionem in libris postea de Trinitate tractauimus*. Lib. ergo 7. de Trinitate cap. 1. & 2. & lib. 15. cap. 7. examinans ex professo quæstionem docet, quod Pater non est formaliter intelligens Verbo, hoc est Sapientia genita, sed intellectione, & Sapientia ingenita, hoc est ipsa essentia diuina. Probat: nam si Pater esset sapiens, & intelligens non se ipso, sed Verbo, cum Verbum sit distinctum à Patre, Pater non esset sapiens se ipso, sed aliquo à se distincto; sed idem est Patri esse intelligentem, & sapientem, ac esse, & Deum esse; ergo Pater non esset se ipso, nec esset Deus se ipso, sed Verbo à se distincto, ac proinde Pater à Filio, tanquam à causa quasi formali haberet, ut intelligeret, ut sapiens esset, ut Deus esset, & ut absolute esset; sed hoc est absurdum: nam Pater à se, non autem à Filio habet intelligentem esse, sapientem esse, Deum esse, & absolute esse; & quia hæc omnia habet à se, dat illa Filio per generationem, & Spiritui Sancto per spirationem; ergo Pater se ipso, ac sua essentia intelligens est, Sapiens est, & Deus est, & sicut non est Deus Filio, sic non est intelligens, & amans Filio, tanquam causa quasi formali. Cum ergo dicitur, quod Filius est sapientia Patris, non significatur, quod Filius sit sapientia, qua Pater constituatur formaliter sapiens, sed solum significatur quod Filius est sapientia genita à Patre, qui Pater per se ipsum est sapientia ingenita: & Filius est Sapientia de Sapientia, sicut est lumen de lumine, Deus de Deo, & in hoc sensu Apostolus 1. ad Corint. 1. Christum vocat Dei virtutem, & Sapientiam, quia est Virtus, & Sapientia, de Sapientia. Verba Augustini 15. de Trinit. cap. 7. sunt. *At verò in illa Trinitate quis audeat dicere Patrem, nec se ipsum, nec Filium, nec Spiritum Sanctum intelligere, nisi per Filium, nec diligere nisi per Spiritum Sanctum?* Et paulò post: *Si sibi solus sibi Filius intelligit, ut intelligentia sit, & sibi, & Patri, & Spiritui Sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de se ipso, sed de Filio, nec Sapientia Sapientiam genuerit, sed ea Sapientia Pater dicatur sapiens esse, quam genuit. Vbi enim non est intelligentia, nec sapientia potest esse, ac per hoc si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapiens*

tem esse facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, & ea illi essentia est, qua sapientia, non Filius à Patre, quod verum est, sed à Filio potius habet Pater essentiam quod absurdissimum, atque falsissimum est. Hanc absurditatem nos in libro septimo discussisse, conuicisse, abieciisse certissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens ea, qua ipse sua est sapientia, & Filius Sapientia Patris de Sapientia, quod est Pater, de quo genitus est Filius. Augustinum secuti sunt Magister sententiarum in 1. dist. 32. S. Thomas, & omnes Scholastici.

5. Potest quari, vtrum possit etiam dici, quod Pater licet intelligat se ipso, & per suam essentiam, tamen intelligat etiam, & sit sapiens Verbo à se genito; & quod Pater, & Filius, licet diligant se ipsis, diligant etiam Spiritu Sancto, seu amore producto? hoc autem est quærere, vtrum intelligere, & amare dicantur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter?

8. Respondeo duas esse quæstiones, alteram grauissimam, & de re, alteram de nomine, & minoris momenti. Prima quæstio grauissima, & de re est, vtrum Pater sit intelligens, & sapiens solum per Verbum, seu Sapientiam genitam, ita vt se ipso, & sapientia ingenita non sit sapiens, neque intelligens: & vtrum solum sit amans per Spiritum Sanctum, ita vt se ipso, & amore ingenito non sit amans. Secunda de nomine, & minoris momenti est, vtrum Pater possit dici etiam sapiens, & intelligens per productionem Verbi, & per ipsum Verbum, ac proinde possit dici sapiens dupliciter, & per duplicem formam, seu quasi formam, primo per essentiam communem, & sic sit sapiens essentialiter, secundo per productionem Verbi, & per ipsum Verbum productum, & sic sit sapiens notionaliter. Proportionaliter quæritur, vtrum Pater, & Filius non solum se diligant per essentiam diuinam, sed etiam per spirationem Spiritus Sancti, & per ipsum Spiritum Sanctum, & sic se diligant, non solum essentialiter, sed etiam notionaliter? Augustinus examinat, & soluit quæstionem præcipue in primo sensu, vt patet ex illis verbis lib. 15. de Trinit. cap. 7. relatis num. 4. Superest, vt examinemus quæstionem in secundo sensu.

9. Tres possunt esse sententiæ. Primo aliqui, quos tacito nomine refert Sanctus Thomas 1. parte, quæst. 37. art. 2. dixerunt, quod sicut est falsa hæc propositio: *Pater intelligit Verbo productum*, ita est falsa hæc propositio: *Pater, & Filius diligunt se Spiritu Sancto*, ac proinde licet fuerit ab Augustino admissa loco citato num. 3. in tertio argumento, nihilominus censeretur debet retractata in suo simili, cum nimirum lib. 1. Retract. cap. 26. retractauit hanc, *Pater est sapiens sapientia genita*.

10. Secundo dici potest, quod sicut diligere sumi potest dupliciter, hoc est essentialiter, & notionaliter, ideoque non solum est verum, quod Pater diligit se ipso, sed etiam, quod Pater diligit Spiritu Sancto, sic intelligere sumi potest tum essentialiter, tum notionaliter, ac proinde non solum est verum, quod Pater intelligit se ipso, & per suam essentiam, sed etiam est verum, quod Pater intelligit Filio.

liter, ac proinde non solum est verum, quod Pater intelligit se ipso, & per suam essentiam, sed etiam est verum, quod Pater intelligit Filio.

11. Tertia sententia Sancti Thomæ 1. parte quæst. 37. art. 2. quam sequuntur Theologi communiter, docet intelligere dici solum essentialiter, ac proinde esse falsam hanc propositionem, *Pater intelligit Filio*; diligere dici etiam notionaliter, ac proinde esse veram hanc, *Pater, & Filius se diligunt Spiritu Sancto*; & hanc sententiam existimo veram. Probatur auctoritate Augustini, qui cum lib. 83. quæstione cap. 23. dixisset, Patrem genuisse Sapientiam, qua sapiens est, hanc propositionem retractat lib. 1. retract. cap. 26. & lib. de Trinitate locis citatis, & ostendit Patrem non intelligere sapientia genita. At ipsdem lib. de Trinitate lib. 6. cap. 5. concedit Patrem, & Filium se diligere Spiritu Sancto, ac nullibi hoc retractat, imo cap. 26. lib. 1. Retract. approbat ea, quæ circa hæc docuerat in lib. de Trinitate. Confirmatur: nam voces habent significationem ex usu loquentium; sed Theologi communiter vocem diligendi sumunt tum essentialiter, tum etiam notionaliter, ita vt significet idem, ac *producere amorem*, vocem autem intelligendi sumunt solum essentialiter; ergo &c.

12. Disparitas autem est, quia ad significandam productionem verbi, institutum est verbum *dico*; ergo non est mirum, quod verbum *intelligo* non significet productionem verbi, ac proinde in diuinis non possit sumi notionaliter. At ad significandam productionem amoris non est institutum verbum distinctum à verbo *diligo*: verbum enim spirandi apud Scriptores profanos non significat productionem amoris, sed ab Ecclesiasticis assumptum est ad hoc significandum; ergo non est mirum, quod verbum *diligo* non solum possit significare hoc, quod est, *habere amorem vitaliter*, sed etiam hoc, quod est, *producere amorem*, ac proinde possit verè dici, Pater, & Filius se diligunt Spiritu Sancto, & sic possit sumi etiam notionaliter. Addit Sanctus Thomas citata quæstione 37. art. 2. quod sicut arbor dicitur florere, tum productione florum, tum ipsis floribus, sic Pater dicit Verbum, tum productione actiua Verbi, tum ipso Verbo producto: Pater, & Filius diligunt tum productione actiua amoris, seu Spiritus Sancti, tum ipso Spiritu Sancto. Addi rursus potest, quod licet non possit absolute, & sine addito dici, quod Pater intelligit Verbo, tamen potest cum addito dici, quod Pater intelligit notionaliter Verbo. Intelligere enim notionaliter idem est, ac dicere.

13. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia creaturæ non aliter possunt habere intellectum, & amorem vitaliter à natura intelligente, & amante, quam per hoc, quod intellectio, & amor sint producti à natura; ergo creaturæ intelligunt, & amant per hoc, quod habeant intellectum, & amorem.

QVAESTIO XCIII.

nem, & amorem productos à natura; sed intellectio producta est verbum &c; ergo creaturæ formaliter intelligunt per verbum, & formaliter amant per amorem productum. E conuerſo Deus intelligit, & amat per hoc, quod habeat actus intelligendi, & amandi à natura diuina; sed habet illos à natura, non per hoc, quod sint producti à natura, sed per hoc; quod sint ab ipsa natura, hoc est à se; ergo Deus intelligit, & amat, non per hoc, quod habeat actus intelligendi, & amandi productos, sed per hoc, quod habeat improductos; sed Verbum est intellectio producta, Spiritus Sanctus est amor productus; ergo Deus non intelligit formaliter per Verbum, neque amat per Spiritum Sanctum. Hinc sequitur creaturas producere verbum, & amorem ex indigentia, nimirum ad hoc, vt per verbum, & amorem habeant formaliter perfectionem intelligendi, & amandi; Deum è conuerſo producere Verbum, & Amorem, non ex indigentia, sed ex abundantia. Nam quia supponitur per suam essentiam habere totam perfectionem intelligendi, & amandi, producit Verbum, & amorem, non vt ab illis accipiat perfectionem intelligendi, & amandi, sed vt hanc perfectionem communicet Verbo, & Spiritui Sancto, seu amori producto.

14. Ad 2. Patres citati non dicunt, quod ablato Verbo, & remanente essentia, Deus non intelligeret, sed solum dicunt vtrunque, quod ablato Verbo, Deus non intelligeret, quod est verissimum, quia ablato Verbo, auferretur essentia diuina, vt potè quæ per seipsam est necessaria ratio, vt producatur Verbum, adeoque non potest esse sine productione Verbi. Propositio igitur Patrum est similis isti: *Si Sol naturaliter non illuminaret corpora extrinseca, non esset lucidus*; sed ex hac non sequitur, quod Sol formaliter sit lucidus per illuminationem, quæ illuminat alia, sed solum sequitur, quod Sol est tale principium illuminandi, quod esse non potest, absque eo quod naturaliter illuminet; ergo ex propositione Patrum non sequitur, quod Deus formaliter intelligat per Verbum, sed solum sequitur, quod Deus esse non potest sine productione Verbi. Hæc igitur propositio: *ad intelligendum necessaria est productio Verbi*, est vniuersaliter vera, tum in diuinis, tum in creatis, sed modo diuerso. Nam in creatis necessaria est productio Verbi ex indigentia, vt creatura formaliter intelligat per verbum: in Deo necessaria est ex abundantia, vt Deus Verbo communicet perfectionem intelligendi. Idem dic proportionaliter de productione Spiritus Sancti.

15. Ad tertium patet ex dictis num. 4.

Virum Verbum diuinum procedat ab intellectu Patris, vt habente solum notitiam habitua-lem, seu speciem intelligibilem, an vt habente notitiam actuaalem?

1. Videtur Verbum diuinum procedere ab intellectu Patris solum vt habente notitiam habituaalem, seu speciem intelligibilem: primo quia verbum creatum procedit ab intellectu vt habente solum notitiam habituaalem; ergo etiam Verbum diuinum.

2. Secundo ex Augustino lib. 15. de Trinit. cap. 7. & 10. Verbum procedit ex memoria fecunda Patris; sed nomine memoriae significatur intellectus, in quantum habet speciem intelligibilem, per quam intelligit habitum, non autem in quantum habet intellectionem actuaalem; ergo.

3. Respondeo, quod in creatis verbum procedit ab intellectu, prout habente solum notitiam, seu intellectionem habituaalem, hoc est speciem intelligibilem: at in Deo Verbum procedit ab intellectu prout habente notitiam, seu intellectionem actuaalem perfectam; idemque dic proportionaliter de amore. Probatur: nam creatura producit verbum, & amorem, vt per ipsos constituatur intelligens, & amans; ergo creatura, præscindendo à productione Verbi, & amoris, non est actu, sed solum habitu intelligens, & amans, adeoque verbum, & amor in creatis procedunt ab intellectu, & voluntate, prout habentibus intellectionem, & amorem solum habituaalem, non autem prout habentibus notitiam, & amorem actuaalem. E conuerſo Deus producit Verbum, & amorem, non vt per actus productos sit intelligens, & amans, sed quia iam est intelligens, & amans, adeoque Verbum, & Spiritus Sanctus procedunt ab intellectu, & voluntate prout habentibus intellectionem, & amorem actuaalem. Plura alia circa hæc explicabuntur inferius qu. 94.

4. Ad 1. patet ex dictis num. 3.

5. Ad 2. distingo maiorem: Verbum procedit ex memoria fecunda proprie, & strictè sumpta, nego; analogicè sumpta, concedo maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Memoria ex Aristotele est veluti locus, & thesaurus specierum intelligibilium: immò ipse Christus Matth. 3. memoriam vocat thesaurum, dicens *Scribam doctum proferre de thesauro suo*, hoc est de memoria sua noua, & vetera. In natura igitur intellectuali creata memoria est ipse intellectus, in quantum habet, & conseruat species obiectorum ante cognitorum, iisque speciebus vtens, potest, cum voluerit, promptè recollere obiecta, vt ante cognita; eo pacto, quo Mathematicus per memoriam conseruat species demonstrationum Euclidis, iisque cum voluerit vtens, potest promptè recollere tales demonstra-

monstrationes, & elicere actus scientiæ. Quia verò nos recolendo quæ scimus, dicimus illa intellectualiter in mente nostra, ideo nos per memoriā secundatam speciebus, producimus verbum, quo dicimus quæ scimus. Et quia, per verbum, seu cognitionem actualem boni mouemur ad producendum amorem boni, ideo nos per verbum producimus amorem. Datur igitur in nobis quadam Trinitas, quæ est imago Trinitatis increatæ: ideoque S. Augustinus transferens hæc analogicè ad diuina, docuit, quod proportionaliter Deus Pater per memoriā secundatam producit Verbum, per Verbum producit amorem.

6. Sed explicandum est, quid in Deo intelligatur nomine memoriæ secundæ. Certum est, quod in Deo propriè non datur memoria. Ratio est, quia ex doctrina Aristotelis lib. de memoria, & reminiscencia, cap. 1. memoria propriè est, qua cognoscimus obiecta, vt ante cognita cognitione, quæ iam pertransiit; sed in Deo nulla cognitio præterit, cum sit immutabilis, vt ostensum est quæst. 19. ergo &c. Licet in Deo non detur memoria, propriè dicta, datur tamen analogicè, in quantum habet essentiam diuinam, quæ vt ostensum est quæst. 42. num. 15. est species omnium intelligibilium, & ab Apostolo vocatur *Thesaurus Sapientiæ, & Scientia Dei*, & in quantum per essentiam diuinam cognoscit obiecta, non quidem vt ante cognita, (nam in Deo non datur ante, quod præterierit) sed vt semper cognita. Quia igitur Deus Pater in quantum habet speciem omnium intelligibilium, eaque cognoscit, vt semper cognita, producit Verbum, ideo Deus Pater dicitur producere Verbum per memoriā secundam.

QVAESTIO XCIV.

Quid sit Verbum intellectuale, in quantum abstrahit à creato, & increato, & quid sit Verbum diuinum?

1. Videtur vera sententia Thomistarum, qui sequentes Capreolum in 1. dist. 27. quæst. 2. art. 1. conc. 1. & Ferrariensem 1. contra Gentes cap. 13. dicunt, quod nos intelligendo equum e. gr. non solum producimus intellectionem, qua formaliter intelligimus, sed producimus ipsum equum in quodam esse intentionali, hoc est quamdam imaginem immaterialem equi, quæ imago est immediatum obiectum intellectionis, & in qua intelligimus equum, idemque dicunt de aliis obiectis; hæc autem imago est verbum. Fundamentum est, quia intellectus non potest intelligere obiectum, quod non sit in in ipso intelligente; sed equus non potest esse præsens intelligenti secundum suum esse materiale, sed solum secundum aliquam imaginem sui; ergo necesse est, vt intellectus producat in se quamdam imaginem equi, quæ sit immediatum obiectum intellectionis, & in qua intelligat equum extrinsecum; sed hæc imago, cum sit obiectum

immediatum intellectionis, distinguitur ab intellectione; ergo intellectus intelligendo producit aliquam imaginem obiecti distinctam ab intellectione, quæ imago dicitur verbum. Proportionaliter docent, quod Deus Pater intelligendo se ipsum, producit imaginem sui, quæ dicitur Verbum diuinum, in eaque tanquam in obiecto intelligit se ipsum.

2. Secundò communiter dicitur, quod Pater videt, & scit omnia in Verbo; sed si Verbum non esset obiectum immediatum intellectionis, in quo Pater videret cetera, Pater non videret omnia in Verbo; ergo.

3. Tertiò videtur vera sententia P. Antonij Perez, qui disp. 3. de Trinit. cap. 2. & 3. docet intellectum creatum intelligendo non solum producere intellectionem actiua, qua formaliter intelligit, sed etiam intellectionem passiuam distinctam ab actiua, qua formaliter obiectum constituitur intellectum, & hæc esse verbum: idemque dicit proportionaliter de voluntate. Verbum ergo diuinum est intellectio passiuæ producta à Patre: Spiritus Sanctus est amor passiuus productus à Patre, & Filio. Fundamentum est, quia præsertim in Deo generatio actiua constitutiva Patris distinguitur à generatione passiuæ constitutivæ Filij: spiratio etiam actiua communis Patri, & Filio distinguitur à spiratione passiuæ propria Spiritus Sancti; ergo etiam intellectio actiua distinguitur à passiuæ: amor actiuus distinguitur ab amore passiuo, ac proinde Verbum consistit in intellectione passiuæ, Spiritus Sanctus in amore passiuo.

4. Quartò nisi admittamus alteram ex duabus opinionibus relatis, non possumus explicare, quid sit Verbum, & quid Spiritus Sanctus; ergo &c.

5. Respondeo, ac dico primo, quod cum intelligimus obiectum, præter intellectionem non producimus imaginem intentionalem obiecti distinctam ab intellectione, quæ imago sit obiectum immediatum intellectionis, in quo intelligamus obiectum extrinsecum, vt docent Thomistæ.

6. Probatur primò: nam sicut cum videmus colores, cum audimus sonos, visio, & auditio habent pro obiecto immediatissimo ipsos colores, & sonos; sic cum intelligimus equum, leonem &c. intellectio nostra habet pro obiecto immediatissimo ipsum equum, leonem &c. existentes à parte rei, vt constare videtur experientia; sed iuxta hanc opinionem intellectio non haberet pro obiecto immediato equum, leonem &c. sed imaginem equi, leonis &c. existentem in nostra mente, & productam à nobis; ergo &c. Confirmatur: nam sicut videndo non producimus ullam imaginem distinctam à visione, sic intelligendo non producimus ullam imaginem distinctam ab intellectione.

7. Probatur secundò: nam sequeretur, quod beati dum vident Deum, non viderent illum immediatè in se ipso, sed in imagine ac

ver-

Verbo creato, quod est absurdum, adeoque ad illud vitandum multi Thomistæ dicunt, quod beati per visionem beatificam non producant ullum verbum Dei visi, vel saltem non producant verbum adequatum intellectui, quia ut loquitur Caietanus, magis Deum intelligunt, quam possint etiam intellectualiter sibi ipsis dicere, & exprimere. Sed hoc ipsum est absurdum. Nam unusquisque intelligendo dicit intellectualiter sibi ipsi quod intelligit, & tantum dicit, & exprimit, quantum intelligit.

8. Probatur tertio: nam ex dictis quæst. 93. num. 13. Pater producit Verbum, non ex indigentia, quasi indigeat Verbo ut obiecto immediato, in quo omnia alia intelligat, sed ex abundantia: nam quia Pater omnia intelligit in se ipso, & in sua essentia, producit Verbum, ut illi dicendo communicet totam suam scientiam, & essentiam; sed iuxta opinionem Thomistarum Pater produceret Verbum ex indigentia, ut in Verbo tanquam in obiecto immediato omnia intelligeret; ergo &c.

9. Dicendum secundò: intellectio passiva, & amor passivus non distinguuntur ab intellectu activa, & ab amore activo, ac proinde Verbum divinum non consistit in intellectu passiva, & Spiritus Sanctus non consistit in amore passivo.

10. Probatur primo: nam percipi non potest, quod per ipsam intellectiōem, quæ ego intelligo equum, equus non constituatur formaliter intellectus à me; & quod è converso per illam intellectiōem, per quam equus constituitur formaliter intellectus à me, ego formaliter non intelligam equum. Confirmatur: nam sicut in potentia visiva visio activa non distinguitur à passiva, sic in intellectu.

11. Reiectis his opinionibus, explicandum est, quid sit Verbum in quantum abstrahit à creato, & divino; quid sit amor productus; quid sit verbum creatum, quid Verbum divinum; & quo pacto differat ab amore producto, hoc est à Spiritu Sancto.

12. Dicendum igitur primò: verbum, prout abstrahit à creato, & divino, est actus intelligendi, physice procedens ab intelligente, processione, qua dicitur, exprimitur, & assimilatur intentionaliter obiecto intellecto. Amor productus est actus amandi, physice procedens ab amante, processione, qua amans inclinatur intentionaliter in obiectum amatum, illicque intentionaliter vnitur.

13. Ex allatis descriptionibus infertur primo verbum prout abstrahit à creato, & divino constitui formaliter per tria prædicata. Primum est, ut sit actus intelligendi: secundum est, ut physice procedat, & producat ab intelligente: tertium est, ut procedat processione propria intellectus, & sit in linea processionis intellectualis, qua nimirum dicitur, exprimitur, & assimilatur obiecto intellecto. E.g. cum ego mentaliter definio hominem, ac di-

co, *Homo est animal rationale*, definitio illa mentalis hominis, est verbum mentale hominis, quia est actus intelligendi, physice procedens ab intelligente, & procedit processione propria intellectus, qua nimirum ego dico mentaliter hanc definitionem, & per illam exprimo, quid sit homo, & assimilo illam intentionaliter obiecto, hoc est homini intellecto, ac definito. Proportionaliter amor productus, prout abstrahit à creato, & increato, constituitur per tria prædicata. Primum est, ut sit actus amandi: secundum est, ut physice procedat, & producat ab amante: tertium est, ut procedat processione propria voluntatis, qua nimirum amans inclinatur, & vnitur intentionaliter obiecto amato. E.g. cum ego amo hominem, actus amoris physice procedit, & producit à me, processione propria voluntatis. Nam producendo actum amoris, non dico quidquam de homine, neque exprimo quid, aut qualis sit homo, sed inclino intentionaliter in hominem, illicque me intentionaliter vnio.

14. Infertur secundò, quare essentia divina secundum se præcisè considerata non sit formaliter Verbum, neque Spiritus Sanctus.

15. Dicendum, quod cum essentia divina sit formaliter actus intelligendi, & amandi, non deest illi prima conditio; deest tamen secunda, & tertia conditio. Cum enim essentia divina sit improducta, & identificata cum omnibus Personis divinis, non procedit physice, neque producit ab intelligente, & amante; ergo. Dixi essentiam divinam secundum se præcisè non esse formaliter Verbum. Ceterum enim est, quod realiter, & identice est tota Trinitas, ut magis, & explicabitur in quæst. 100. Ex proportionali ratione prima Persona divina licet sit essentialiter actus intelligendi, & amandi, non est Verbum, neque Spiritus Sanctus, quia cum sit improducta, non procedit physice ab illo intelligente, & amante, prout requiritur ad Verbum, vel Spiritum Sanctum.

16. Infertur tertio, quid debeat addi ratione, & virtualiter essentia divina ad hoc, ut ex ea, & ex hoc addito constituatur Verbum divinum. Dicendum, quod quia essentia divina non deest prima conditio Verbi, ut nimirum sit actus intellectus, ac deest solum secunda, & tertia conditio, ut nimirum sit procedens ab intelligente processione propria intellectus, eo ipso, quod essentia divina addatur processio physica ab intelligente propria intellectus, constitutum ex essentia divina, & ex hac processione erit Verbum. Nam per essentiam divinam erit actus intellectus, per processionem expressivam, & assimilativam, erit procedens intellectualiter ut dictum, & expressum, & assimilatum intentionaliter obiecto intellecto, ac proinde erit Verbum. Confirmatur, & explicatur. Nam quia anima per se ipsam est rationalis, anima autem rationali nihil deest ad hoc, ut constituat physice

sicè hominem, nisi corpus organicum, eo ipso, quod animæ addatur physicè per vnionem corpus organicum, ex anima, & corpore constituitur homo, hoc est animal rationale; ergo quia essentia diuinæ nihil deest ad hoc, vt sit Verbum, nisi processio intellectualis ab intelligente, eo ipso, quod essentia additur per identitatem realem talis processio, ex essentia diuina, & ex tali processione constituitur Verbum. Porro sicut anima rationalis secundum se præcisè non est homo, corpus secundum se præcisè non est homo, totum autem constitutum ex anima, & corpore est homo; sic essentia diuina secundum se præcisè non est formaliter Verbum; processio intellectualis secundum se præcisè non est Verbum; constitutum autem metaphysicè ex essentia, & processione intellectuali realiter identificatis, est Verbum, quia per essentiam est actus intellectionis, per processionem intellectualem procedit intellectualiter ab intelligente. Proportionaliter quia essentia diuinæ, quæ est actus amoris, nihil deest ad hoc, vt sit Spiritus Sanctus, hoc est amor productus, nisi processio passiva, qua physicè procedat ab amante per modum inclinationis, & vnionis cū obiecto amato, addita tali processione, constitutum ex essentia, & ex tali processione passiva est Spiritus Sanctus, seu amor procedens per modum inclinationis, & vnionis cum obiecto amato; siquidem per essentiam est actus amoris, per processionem est procedens ab amante per modum inclinationis. Similiter quia essentia diuinæ, quæ per se ipsam est intelligens, ad hoc vt sit intelligens dicens, & producat Verbum, nihil deest, nisi dictio actiua, qua Verbum intellectualiter dicat, producat, & exprimat, constitutum ex essentia, & tali dictione actiua, est intelligens producat Verbum, hoc est Pater æternus. Quia essentia diuinæ, quæ per se ipsam est amans, nihil deest ad hoc, vt sit amans producat amorem, nisi spiratio, seu productio actiua amoris per modum inclinationis, addita hac productione actiua, totum constitutum ex essentia, & tali productione actiua, est spirator.

17. Infertur quartò, quo pacto tres Personæ diuinæ conueniant, ac differant inter se. Conueniunt in essentia, & in omnibus prædictis absolutis, quæ nimirum non includunt reales origines, seu processionem, ac relationes producentis, & producti, qualia sunt, esse Deum, esse actum intelligendi, & amandi, esse omnipotentem, immensum &c. Differunt, seu distinguuntur per origines, processionem, ac relationes oppositas. Prima enim Persona differt ab alijs per hoc, quod est Deus ingenuus, ac dicens, & generans Verbum; secunda Persona est Deus genitus, dictus, & expressus per processionem intellectualem; tertia Persona est Deus spiratus, hoc est procedens processione per modum inclinationis, & amoris. Prima ergo Persona supra-

essentiam addit originem, & relationem dicens ad dictum: secunda addit originem, & relationem passiuam dicti ad dicentem: tertia, addit originem, & relationem passiuam spirati ad spirantem, vt magis explicabitur infra suo loco.

18. Infertur quintò, quo pacto Verbum diuinum conueniat, ac differat à verbo creato. Dicendum, quod conuenit in eo, quod totum verbum creatum, tum diuinum est actus intelligendi physicè procedens ab intelligente, processione, qua dicitur, exprimitur, & assimilatur intentionaliter obiecto intellecto. Differunt primò, quod verbum creatum ita est actus intelligendi, vt non sit actus amandi: Verbum Diuinum est essentialiter simul actus intelligendi, & amandi, cum includat essentiam diuinam, quæ simul est intellectio, & amor. Differunt secundo, quod intelligens creatum per Verbum à se productum constituitur formaliter intelligens, Deus Pater per Verbum non constituitur formaliter intelligens, sed dicens, & exprimens obiectum, quod supponitur intelligere, vt explicatum est q. 92. num. 4. Differunt tertio, quod verbum creatum procedit, & producit secundum omnia, quæ includit, etiam secundum essentiam: Verbum Diuinum procedit, & producit non secundum essentiam, quæ est improducta, sed solum secundum relationem, per quam, vt virtualiter additam essentia constituitur vltimò Verbum. Differunt quartò, quod verbum creatum non est per se subsistens, neque consubstantialia producenti, sed est accedens illi inharrens: Verbum autem diuinum est per se subsistens, & consubstantialia producenti, vt dicitur quest. 95. vbi etiam afferuntur aliæ differentia.

19. Dices primò: si Verbum non produceretur secundum omnia, quæ includit, non totum Verbum produceretur.

20. Respondeo nego sequelam. Vt enim totum producat, non requiritur, vt producantur omnia, quæ includit, sed sufficit, vt producat id, quo vltimo constituitur. E.g. cum homo generat hominem, totus homo, qui constituitur ex anima, & materia simul vnitis, generatur; & tamen neque materia prima generatur, cum sit ingenerabilis, neque anima rationalis generatur, cum producat à solo Deo per creationem.

21. Dices secundo: vt res procedat, debet procedere aliquid contradistinctum ab ipsa processione; sed in Verbo diuino nihil procedit, vel producit contradistinctum ab ipsa processione passiva Verbi; ergo. Probatur minor: nam in Verbo nihil datur virtualiter contradistinctum ab ipsa processione passiva, nisi diuina essentia; sed essentia diuina non procedit; ergo &c.

22. Respondeo, negando maiorem. Iuxta sententiam satis receptam actus vitales procedunt à potentia vitali se ipsis sine actione, siue processione distinctis, ac proinde ad processio-

nem

nem rei non requiritur, ut procedat aliquid distinctum ab ipsa processione; ergo non est mirum, quod Verbum procedat, licet in Verbo non detur aliquid distinctum ab ipsa processione, quod procedat.

23. Quæres, utrum Verbum diuinum possit, ac debeat explicari per analogiam ad verbum, non quo intelligens dicit sibi ipsi ea, quæ intelligit, sed quo alloquitur alterum, illique manifestat simul suam intellectionem, & rem intellectam.

24. Respondeo duplex dari verbum ad alterum. Primum est verbum externum, & sensibile ore prolatum, quo nos homines profectu huius vite utimur tanquam signo ad manifestandum alijs nostros conceptus, & res conceptas. Secundum est verbum internum, & intelligibile, quo Angeli iuxta plurimum Theologorum sententiam utuntur ad manifestandos suos conceptus. Angeli nimirum iuxta hanc opinionem ad manifestandos suos conceptus alteri Angelo, producant in se ipsis quosdam actus intellectus, qui non sunt formaliter intellectio, sed sunt signa immediata intellectionis, & consequenter rei intellectæ. In hoc autem verbo intelligibili mente expressio Angelus, ad quem dirigitur, tanquam in signo, & imagine cognoscit intellectionem, & rem intellectam, cuius est signum. Licet ergo communiter Theologi verbum diuinum explicent per analogiam ad verbum creatum, quo intelligens loquitur sibi ipsi, tamen aliqui censent id explicandum per analogiam ad verbum intelligibile, quo vnus Angelus alloquitur alterum, ac dicunt, Patrem intelligentem se ipsum mentaliter producere Verbum intelligibile, quo alloquitur Filium, quod Verbum non consistat formaliter in intellectione, sed in signo, seu imagine intellectionis, productio, ut in hoc signo cognoscatur à Filio intellectio paterna, & quidquid Pater intelligit. Addunt proprietatem personalem Filij per se ipsam præcisè, prout distinguitur virtualiter ab essentia diuina, & ab intellectione essentiali, habere adæquatè rationem Verbi, seu signi, & imaginis intelligibilis, in qua potest intelligi intellectio paterna; & huic sententiæ, licet sit contra opinionem communiorum, fauere Henricum 2. parte summæ, art. 59. quæst. 3. Aureolum in 1. dist. 27. art. 3. dub. 4. S. Bonaventuram eadem dist. 27. par. 2. art. 1. q. 2. & alios.

25. Contra hanc sententiam dicendum primò: Verbum diuinum non assimilatur verbo ad alterum in hoc, quod non sit formaliter intellectio, sed sit signum intelligibile, & imago paternæ intellectionis, mentaliter expressa ad hoc, ut in ea cognoscatur paterna intellectionis, & quæcunque tali intellectione intelliguntur.

26. Probatur primò: nam eatenus intelligens alloquitur alterum per signum sensibile, vel intelligibile distinctum à sua intellectione, quatenus sua intellectionis non immediate illi

alteri innotescit, ac proinde debet innotescere per signum distinctum; sed diuina intellectionis identificata cum diuina essentia per se ipsam immediate innotescit non solum Patri, sed etiam Filio, & Spiritui Sancto; ergo. Probatur minor: nam diuina essentia est adæquata ratio, ut cognoscatur à se ipsa, & ab omnibus Personis, & est adæquatum obiectum formale, quod per se ipsum cognoscitur ab omnibus Personis diuinis, ut dictum est quæst. 42. num. 13.

27. Probatur secundò: nam de ratione verbi, seu locutionis ad alterum per modum signi est, ut possit per se ipsum ut obiectum formale innotescere alteri, & sic possit ducere in cognitionem eius, cuius est signum, tanquam obiecti materialis; sed sola essentia diuina omnibus personis innotescit per se ipsam, tanquam obiectum formale, ac omnis proprietas personalis prout distincta virtualiter ab essentia est obiectum purè materiale innotescens per essentiam; ergo nulla proprietas personalis, ac proinde nec proprietas personalis secundæ Personæ potest habere rationem verbi, seu locutionis ad alterum per modum signi, ut docet opinio relata. Probatur minor: nam ut dictum est quæst. 42. num. 14. de ratione obiecti formalis est, ut sit ratio, à qua est cognitio: sed diuina essentia, cum adæquatè sit à se ipsa, & non sit ab vlla sua proprietate personali, est prima, & adæquata ratio, à qua est diuina cognitio, & intellectio, quæ omnino identificatur cum diuina essentia; & sicut diuina essentia non est ab vlla proprietate personali, sic diuina cognitio non est ab vlla proprietate personali; ergo nulla proprietas personalis potest esse obiectum formale per se ipsum innotescens vlli Personæ, sed solum potest esse obiectum purè materiale innotescens per essentiam, tanquam per obiectum formale. Confirmatur: nam de ratione obiecti formalis est, ut ab eo sit cognitio; ergo si proprietas personalis esset obiectum formale diuina cognitionis, diuina cognitio esset à proprietate personali; sed diuina cognitio adæquatè identificatur cum diuina essentia; ergo diuina essentia esset à proprietate personali: quod est contra rationem diuinæ essentia, quæ debet esse adæquatè à se, & non ab alio etiam virtualiter distincto.

28. Dicendum secundò: Verbum diuinum assimilatur tum verbo creato ad se ipsum, tum verbo creato ad alterum, & habet perfectionem vtriusque, seclusis imperfectionibus. Probatur: nam verbum creatum ad se ipsum habet hanc perfectionem, ut ita procedat ab intelligente, ut realiter sit ipsa intellectionis, qua intelligens intelligit; sed etiam Verbum diuinum ita procedit ab intelligente, ut sit realiter ipsa essentia, & ipsa intellectionis essentialis, qua Pater intelligit; ergo Verbum diuinum habet hanc perfectionem verbi creati ad se ipsum, seclusa tamen imperfectione verbi creati ad se ipsum, quæ imperfectione

M m

ctio

ctio consistit in hoc, ut verbum creatum producat ex indigentia producentis, hoc est ad hoc, ut per ipsum verbum producat formaliter intelligat; cum Verbum diuinum habeat perfectionem oppositam, ac producat non ex indigentia, sed ex abundantia, ut explicatum est quæst. 92. nu. 13. Rursus verbum creatum ad alterum habet hanc perfectionem, ut producat non ex indigentia, ut nimirum per ipsum producat constitutur intelligens, sed ex abundantia, ut constitutur intelligens alter à loquente, & producat verbum; sed Verbum diuinum procedit non ex indigentia, ut per ipsum Pater intelligat, sed ex abundantia, ut intellectio paterna communicetur Filio, qui est alter à Patre; ergo Verbum diuinum habet hanc perfectionem verbi creati ad alterum, seclusa tamen imperfectione verbi creati ad alterum, quæ consistit in hoc, ut verbum creatum ad alterum non sit realiter intellectio, qua loquens intelligit: Verbum autem diuinum est realiter essentia diuina, & ipsa formalis intellectio, quæ Pater intelligit. Quia Verbum diuinum habet perfectionem verbi creati ad se ipsum, ideo ut docet Ruiz Tomo de Trinit. disp. 60. sect. 4. n. 1. Pater per Verbum loquitur ad se ipsum, idque probat testimonijs Augustini, Gregorij, Anselmi, & Riccardi, relatis sect. 1. eiusdem disput. 60. num. 8. & sequentibus. Quia idem Verbum diuinum habet perfectionem verbi creati ad alterum, ideo Scripturæ, & Patres ab eodem relati, dicunt Patrem per Verbum loqui etiam ad Filium, & Spiritum Sanctum. Nam Ioan. 12. Christus de se ipso dicit: *Sicut dixit mihi Pater, sic loquor*: Ioan. 7. *Sicut docuit me Pater, hæc loquor*: Ioan. 15. *Omnia, quæ audiri à Patre meo, nota feci vobis*: Psalmus secundò: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te*: Ioan. 3. *Quod audiuit, & vidit, hoc testificatur*. Ideo Cyrillus lib. 7. Thesaur. cap. 3. dicit: *Loquitur Pater ineffabiliter ad Filium &c.* Quod Pater per Verbum loquatur Filio, & Spiritui Sancto, explicatur. Nam qui producendo verbum, communicat alicui scientiam, loquitur illi; sed Pater producendo Verbum, communicat ipsi Verbo totam suam scientiam, & per Verbum producat communicat totam suam scientiam etiã Spiritui Sancto; ergo Pater per Verbum loquitur Filio, & Spiritui Sancto. Et quia Pater Filio loquitur, sed per Verbum non distinctum ab ipso Filio audiente, Spiritui Sancto loquitur per Verbum distinctum ab audiente; ideo Riccardus de Sancto Victore lib. 6. de Trinit. cap. 12. dicit: *Interna ista locutio agitur auctore Patre solo; nam solus Pater dicit; solus Spiritus Sanctus audit, quia nimirum solus Spiritus Sanctus audit, hoc est accipit scientiam per Verbum à se distinctum, cum Filius non audiat, neque accipiat scientiam per Verbum à se distinctum; licet negari non possit, quod etiam Filius audiat, cum de se ipso dicat Ioan. 15. Omnia, quæ audiri à Patre meo, nota feci vobis.*

29. Dicendum tertio: proprietas Verbi prout præscindit ab essentia, non habet adequatè rationem Verbi, sed Verbum constituitur in ratione Verbi non solum per proprietatem personalem, sed etiam per essentiam. Probatur: nam de ratione Verbi est, ut sit ratio intelligendi, vel dicenti, vel audienti; sed proprietas personalis, præscindendo ab essentia non est adequata ratio vlli Personæ; siquidem prima ratio intelligendi omnibus Personis est essentia, ut dictum est num. 26. ergo. Proportionaliter paternitas, præscindendo ab essentia, non habet adequatè rationem Patris, & Filiatio, præscindendo ab essentia, non habet adequatè rationem Filij &c.

30. Ad 1. distinguo maiorem: intellectus non potest intelligere obiectum, quod non sit illi intentionaliter præsens per speciem intelligibilem, vel intransitiuè per ipsam intellectiōem, concedo: quod non sit illi intentionaliter præsens per aliam imaginem productam per intellectiōem, & distinctam ab intellectiōe, quæ sit obiectum immediatum intellectiōis, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut potentia visiva non potest videre obiectum, quod non sit in vidente per speciem visibilem, & intransitiuè per visionem ipsam, sed non requiritur, ut sit in vidente per aliquam aliam imaginem productam per visionem, quæ sit immediatum obiectum visionis; sic intellectus nō potest intelligere obiectum, quod non sit in intelligente per speciem intelligibilem, & intransitiuè per ipsam intellectiōem, absque eo quod debeat esse præsens in alia imagine distincta; præsertim quia cum intellectio in mea sententia reflectat supra se ipsam, obiectum intellectum per intellectiōem non solum est præsens formaliter, sed etiam obiectiue, in quantum intellectio, quæ est imago obiecti intellecti, est etiam obiectum sui ipsius.

31. Ad 2. distinguo maiorem: Pater videt, & scit omnia in Verbo, tanquam in obiecto formali, & in ratione cognoscendi, & videndi, nego: Pater videt, & scit omnia transitiuè in Verbo, hoc est videt se ipsum, & omnia esse, ac representari in Verbo, tanquam in imagine ipsius Patris, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dum dicitur, quod Pater videt, & intelligit omnia in Verbo, non significatur, quod Pater intelligit omnia in Verbo, tanquam in obiecto formali, hoc est in ratione intelligendi; sequeretur enim, quod Verbum esset ratio intelligendi Patri, quod est absurdum, ac sæpè reijcitur ab Augustino. Sensus ergo propositionis est transitiuus, ac per illam significatur, quod Pater intelligit se ipsum, & omnia esse in Verbo, tanquam in imagine ipsius Patris. In simili sensu Pater, & Filius amant se, & omnia in Spiritu Sancto, quatenus amant se, & volunt se, & omnia amare esse in Spiritu Sancto, tanquam in amore ab ipsis

ipsis producto. In hoc sensu, intelligere omnia in Verbo, tanquam in imagine intelligentis, est proprium Patris: amare omnia in Spiritu Sancto, tanquam in amore amantis, est proprium Patris, & Filij. Ratio verò, cur omnes similes propositiones debeant intelligi transitiue, est, quia Pater purè dat Verbo, non accipit; Pater, & Filius purè dant Spiritui Sancto, non accipiunt, adeoque quæ dicuntur propriè de ipsis, significant purè actionem transitiuam dandi, non intransitiuam accipiendi.

32. Ad: concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, nam ideo productio actiua, & productio passiuæ debent distinguì, quia vtraque productio importat, aut fundat relationem realem producentis, & producti, quarum altera est intrinseca producenti, altera est intrinseca producto; sed cognitio actiua importat quidem relationem realem cognoscentis ad obiectum cognitum; cognitio autem passiuæ, qua obiectum constituitur cognitum, non importat relationem realem cogniti ad cognoscentem, sed est denominatio purè extrinseca, qua cognitum denominatur à cognitione intrinseca cognoscentis, vt ex Aristotele 5. Metaph. text. 10. docet S. Thomas 1. parte quæst. 13. art. 7. ad 4. & 6. ergo.

QVAESTIO XCV.

Virum Verbum, & Spiritus Sanctus sint verus Deus, æqualis, & consubstantialis Patri, & vtrum in Trinitate tres Personæ sint unus Deus, & non plures Dij?

1. Videtur, quod neque Verbum, neque Spiritus Sanctus sint verus Deus, æqualis, & consubstantialis Patri; primo quia verbum hominis, & Angeli non sunt homo aut Angelus; ergo Verbum, & amor productus Dei non sunt verus Deus.

2. Secundò Persona producta non potest esse verus Deus, æqualis, & consubstantialis Personæ improductæ; sed Verbum, & Spiritus Sanctus sunt Personæ productæ; ergo &c. Probatür maior: nam Deus est à se, & non ab alio; non est causatus, neque factus; non dependet, neque indiget alio; & nullo est posterior tempore, neque natura; & non accipit esse ab alio; sed Persona producta eo ipso, quod est producta, non est à se, sed à producente, ab eoque dependet, causatur, & fit, & accipit totum esse, atque indiget producente, & est tempore, vel saltem natura, aut origine posterior producenti; ergo &c. Confirmatur: nam omne, quod producitür, vel producitür ex nihilo, adeoque creatur, vel producitür ex aliquo præexistente, & est compositum ex eo, quod præexistit, & ex eo, quod accipit per

productionem; sed vtrumque repugnat Deo: ergo &c.

3. Tertiò ad hoc, vt Verbum, & Spiritus Sanctus essent verus Deus, deberent per productionem accipere deitatem, atque essentiam diuinam; sed neque accipiunt eandem numero deitatem, siquidem vt constat inductione, nullum productum accipit naturam producentis eandem numero; neque accipiunt deitatem eandem specie, & numero diuersam; nam sicut repugnant plures numero Dij, sic repugnant plures numero deitates; ergo.

4. Quartò nihil creatum est Deus; sed Verbum, seu Sapientia genita dicit se esse creatam: nam Ecclesiast. 24. de se ipsa dicit: *Et dixit mihi Creator omnium, & qui creauit me; & paulo post, Ab initio, & ante secula creata sum: Ego ex ore Altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam.* Apostolus etiam de Verbo loquens ad Coloss. 1. vocat illud primogenitum creaturæ: A fortiori Spiritus Sanctus videtur creatus, & factus: Nam Ioan. 1. de Verbo dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil;* ergo Spiritus Sanctus cum sit aliquid, & non sit nihil, factus est per Verbum. Confirmatur, nam Ioan. 17. Christus dixit: *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum;* ergo solus Pater, cum quo Christus loquebatur, est verus Deus, adeoque Filius, & Spiritus Sanctus, cum non sint Pater, non sunt verus Deus.

5. Quintò Deo repugnat, vt accipiat, doceatur, adiuetur, mittatur, doneatur, præceptum recipiat, scrutetur, oret, postulet, gemat &c. sed hæc omnia in Scripturis tribuuntur partim Verbo, partim Spiritui Sancto; ergo &c.

6. Sextò in Deo non datur defectus potestatis, aut scientiæ; sed in Verbo datur talis defectus: nam Matth. 20. dixit: *Sedere autem ad dexteram, vel sinistram, non est meum dare vobis:* Matth. 24. dicit: *De die autem illa, atque hora nemo scit, neque Angeli in Cælo, neque Filius, sed solus Pater;* ergo &c. Videtur etiam dari defectus scientiæ in Spiritu Sancto. Nam Luca 10. 22. dicitur: *Nemo scit, quis sit Filius, nisi Pater, & quis sit Pater, nisi Filius, & cur voluerit Filius reuelare;* adeoque Spiritus Sanctus non scit, quis sit Pater, & Filius.

7. Septimo si Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus essent verus Deus, essent omnino æquales inter se; sed non sunt æquales; nam Christus Ioan. 4. dicit: *Pater maior me est:* 1. Corint. 10. Filius dicitur esse subiectus Patri. Confirmatur, nam ex testimonio Christi relato act. 20. *Beatius est dare, quam accipere;* sed Pater dat, aliæ Personæ accipiunt; ergo &c.

8. Respondeo de fide est Verbum, & Spiritum Sanctum esse verum Deum, consubstantialem, & æqualem Patri. Ioannes enim. Epist. 1. cap. vltimo de Verbo dicit: *Et simus in vero Filio eius: hic est verus Deus;* de Spiritu Sancto S. Petrus act. 5. dicit: *Ananias cur tentauit Sanctum*

anas cor tuum mentiri Spiritui Sancto? non es mentitus hominibus, sed Deo. Et quidem de Verbo, seu Filio Concilium Nicaenum primum quinque definiuit contra Arium. Primo quod sit verus Deus; secundo quod sit hominifios, hoc est eiusdem essentiae cum Patre; tertio quod sit aeternus; quarto quod sit immutabilis, sicut Pater; quinto quod sit genitus, non factus; atque eadem proportionabiliter in Concil. Constantinop. primo contra Macedonium definita sunt de Spiritu Sancto, excepto quod non est genitus, sed procedens. Argumenta, quibus probatur haec veritas, videri possunt apud Belarmin. libro 3. de Christo à cap. 4. vsque ad finem.

9. Supposita fide, potest haec veritas suaderi, & explicari rationibus consequentibus fidem. Prima ratio est: quidquid est in Deo est ipse Deus; sed Verbum, & Spiritus Sanctus, ut dictum est quaestione 88. procedunt per actiones immanentes, adeoque manent in Deo; ergo sunt ipse Deus: ideoque Ioannes initio Euangelij cum dixisset: *Verbum erat apud Deum*, statim subdit, & *Deus erat Verbum*, quia nimirum Deus est quicquid est in Deo, siue apud Deum.

10. Secunda ratio est: ex dictis quaest. 88. Deus producit Verbum, & Spiritum Sanctum per operationes ad intra, ut se summè illis communicet; sed Deus non potest se summè communicare, nisi dando identitatem cum diuina essentia, quae ut dictum est quaest. 24. est vna tantum, & continet omne bonum, omnesque perfectiones simpliciter simplices; ergo Deus Verbo, & Spiritui Sancto dat identitatem cum diuina essentia; sed quod habet identitatem cum diuina essentia, est verus Deus consubstantialis, & aequalis Patri; siquidem est idem cum omni bono, & cum omni perfectione, sicut Pater; ergo &c. Hanc rationem insinuat Christus Ioan. 10. 29. ubi cum dixisset: *Pater meus quod dedit mihi maius omnibus est*, subdit, *Ego, & Pater vnum sumus*, per identitatem videlicet essentiae: quia nimirum si Pater Filio non dedisset identitatem cum diuina essentia, per quam esset vnum cum Patre, quod dedisset Filio non esset maius omnibus, adeoque non se summè communicasset Filio.

11. Tertia ratio est: quod ita est in Deo, ut sit substantia, necessario, & ab aeterno existens, immensa, & principium omnium factibilium, est verus Deus; sed haec omnia conueniunt Verbo, & Spiritui Sancto; ergo &c. Minor probatur, & primo quod sit substantia. Deus enim est incapax accidentium; ergo eo ipso, quod Verbum, & Spiritus Sanctus sunt in Deo, sunt substantia, & non accidentes. Secundo probatur, quod sit necessario, & ab aeterno. Quod necessario, & ab aeterno intelligit, & amat, necessario, & ab aeterno producit Verbum, & amorem, eo pacto, quo si homo, vel Angelus ab aeterno, & necessario intelligeret, & amaret, ab aeterno, & ne-

cessario producerent verbum, & amorem; sed Deus ab aeterno, & necessario intelligit, & amat; ergo &c. Tertiò probatur immensitas. Nam quod intelligendo producit Verbum, & amorem, vbiqueque est, habet suum Verbum, & amorem; sed Deus per immensitatem est vbique; ergo etiam Verbum, & Spiritus Sanctus sunt vbique. Quarto demum ostenditur, quod sint principium omnium factibilium. Ut enim insinuat Sanctus Thomas 1. parte, quaest. 27. artic. 1. ad 3. quod operatur per artem, omnia facit per Verbum, seu conceptum, & ideam rei artificialis, & per amorem, seu voluntatem, ut opus artificiale sit simile, idem, hoc est verbo concepto; sed Deus ad extra omnia facit ut artifex; ergo Deus ad extra omnia facit per Verbum, & Spiritum Sanctum; ideoque Ioannes initio Euangelij de Verbo dixit: *Omnia per ipsum facta sunt*: & David Psalm. 32. *Verbo Domini Caeli firmati sunt, & Spiritu oris eius omnis virtus eorum*.

12. Quarta ratio desumpta ex S. Thoma, lib. 4. contra Gentes cap. 11. est: Verbum ex sua ratione est imago intelligendo producta, constituens per suam essentiam obiectum formaliter intellectum; sed Deus Pater intelligendo producit Verbum sui ipsius; ergo Verbum Dei ex sua ratione est imago producta Dei Patris, constituens Deum formaliter intellectum; sed Verbum ut constituat Deum Patrem formaliter intellectum, debet includere formam, per quam Deus Pater constituitur formaliter intellectus; ergo Verbum Dei includit formam, per quam Deus Pater constituitur formaliter intellectus; sed per eandem formam, per quam intellectus constituitur formaliter intelligens, obiectum constituitur formaliter intellectum; ergo Verbum includit formam, per quam Deus Pater constituitur formaliter intelligens; sed Deus Pater constituitur formaliter intelligens se ipsum, & omnia, per substantiam, & essentiam diuinam, ut ostensum est quaest. 92; ergo Verbum ex sua ratione includit ipsam substantiam, & essentiam diuinam, adeoque est verus Deus, & consubstantialis Patri. Ex proportionali ratione Spiritus Sanctus est verus Deus consubstantialis Patri, & Filio. Nam est quadam inclinatio producta constituens obiectum formaliter amatum, adeoque includit formam, per quam obiectum constituitur formaliter amatum; sed per eandem formam obiectum constituitur formaliter amatum, per quam voluntas constituitur formaliter amans; ergo Spiritus Sanctus includit formam, per quam Deus constituitur formaliter amans seipsum, & alia; sed talis forma est essentia diuina, ut dictum est quaest. 92; ergo Spiritus Sanctus includit essentiam diuinam, adeoque est Deus consubstantialis Patri, & Filio. Ex opposita ratione verbum hominis, & amor productus ab homine non est verus homo, nec includit essentiam hominis. Verbum enim hominis, & amor includunt formam, per quam homo

con-

constituitur intelligens, & amans; sed homo constituitur formaliter intelligens, & amans, non per suam substantiam, sed per accidens superadditum essentiae, & substantiae; ergo verbum, & amor hominis non includunt essentiam, & substantiam, sed accidens hominis, ac non sunt verus homo, sed accidens hominis. Cum igitur homo intelligendo seipsum, producit Verbum sui ipsius, Verbum illud est homo ut intellectus, quod idem est, ac si dicatur, est homo pater, sed non est verus homo; at cum Deus Pater intelligendo se ipsum, producit verbum sui ipsius, verbum illud non solum est Deus ut intellectus, sed est verus Deus. Ex hoc loco Sancti Thomae patet illum non distinguere intellectionem actiuam à passiuā, siquidem ex eius identitate probat essentiam Patris esse communem Verbo.

13. Ex eo, quod Pater, Filius, & Spiritus Sanctus sint verus Deus per vnā numero deitatem, inferitur primò, quod licet sint plures Personæ, non sunt plures Dij, sed vnus verus Deus. Ratio est, quia ut docet S. Thomas quæst. 29. art. 3. nomina concreta substantiua præsertim significantia substantiam, cum forma significata est vna tantum numero, dicuntur singulariter, cum est multiplex, dicuntur pluraliter; sed nomen Personæ significat personalitatem ut formam; in Deo autem sunt tres personalitates; nomen Deus significat deitatem ut formam; deitas autem est vnica; ergo Pater, Filius, & Spiritus Sanctus sunt tres Personæ, ac dici non potest, quod sint vnica Personæ; at sunt vnus Deus, ac dici non potest, quod sunt plures Dij. Ex proportionali ratione, quia Pater, & Filius spirant Spiritum Sanctum vnica spiratione, ut dicitur inferius, q. 107. sunt vnus spirator, ac non duo spiratores; quia Pater, Filius, & Spiritus Sanctus creant, & gubernant mundum vnica creatione, & gubernatione; (siquidem actiones ad extrā sunt communes omnibus Personis;) sunt vnus creator, opifex, & gubernator mundi, nō autem plures creatores &c. Addo, quod Pater, Filius, & Spiritus Sanctus non solum, sunt vnus Deus in eo sensu, in quo si plures Personæ haberent vnā humanitatem, essent vnus homo, sed etiam in alio sensu perfectiori. Plures enim Personæ essent vnus homo, sed non essent vna humanitas; & præterea humanitas non esset homo, sed forma hominis. At Pater, Filius, & Spiritus Sanctus ita sunt vnus Deus, ut sint vna deitas, quæ maxime est Deus. Proportionaliter ita sunt vnus æternus, ut sint vna æternitas &c.

14. Inferitur secundò Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum posse dici tres æternos, immensos, omnipotentes, sapientes &c. ut loquitur Concilium Lateranense relatum cap. firmiter de summa Trinitate, & posse etiam dici, quod sunt vnus æternus, immensus &c. ut loquitur Athanasius in suo Symbolo. Ratio est, quia ut citata quæst. 39. art. 3. docet Sanctus

Thomas, nomina adiectiua concreta, cum subiectum significatum est multiplex, dicuntur pluraliter, etiam si forma significata sit vna; cum verò subiectum significatum est vnum tantum, dicuntur singulariter, etiam si forma significata sit multiplex; ideoque si vnum subiectum esset album pluribus albedinibus, esset vnum album: si autem plura subiecta essent alba vna albedine, essent plura alba; sed nomina adiectiua æterni, immensi &c. significant ut subiectum *Habens æternitatem &c.* ipsam autem æternitatem, immensitatem &c. significant ut formam; ergo licet sit vna tantum æternitas, immensitas &c. si tamen sint plures habentes illam vnā æternitatem &c. dicuntur pluraliter; si sit vnum tantum habens, dicuntur singulariter; sed sunt tres Personæ habentes vnā æternitatem &c. ergo significando Personas ut subiectum habens, sunt tres æterni, immensi &c. & in hoc sensu loquitur Lateranense. Rursus vnus tantum est Deus habens æternitatem, immensitatem &c. ergo significando Deum ut subiectum habens, sunt vnus æternus &c. & in hoc sensu loquitur Athanasius. Dici etiam potest, quod illa nomina, licet sint adiectiua, tamen dici possunt substantiue, & tunc dicuntur singulariter. Possunt aliqua opponi contra duas regulas, allatas, quibus non libet immorari. Solum dico, quod regulæ de nominibus, cum pendeant ex vsu, ex ipso vsu habere possunt exceptionem, quæ in re præsentantur in nominibus, quæ cum sint substantiua grammaticaliter, significant formam grammaticaliter accidentalem, & cum sint adiectiua, significant formam substantialem.

15. Inferitur tertio, tum Filium, tum Spiritum Sanctum esse homiūson, hoc est eiusdem essentiae cum Patre, nō autem homiūson, hoc est similis essentiae. Ratio est, quia similitudo essentiae connotat distinctionem saltem numericam essentiarum; sed tres Personæ sunt vnus, & eiusdem essentiae sine vlla distinctione essentiarum; ergo &c. Et quidem falsum est nomen homiūson inuentum fuisse à Concilio Nicæno, ut calumniabantur Arriani, siquidem ut ostendit Athanasius lib. de Decretis Synodi Nicænæ, ante illam Synodum duo Dionysij, alter Romanus, alter Alexandrinus, aliique Patres eo nomine fuerant vsi. Cum igitur, ut refert Sanctus Ambrosius lib. 3. de Fide, cap. 7. Eusebius Nicomedensis Arrianorum antesignanus in quadam sua Epistola scripisset, si verum Dei Filium, & increatum dicimus homiūson cum Patre incipimus confiteri, & hæc Epistola lecta fuisset in Concilio Nicæno, hoc verbum in tractatu, hoc est Symbolo fidei, posuerunt Patres, quod viderent aduersariis esse formidini. Ex opposito, quia Arriani ad adstruendam distinctionem essentiarum, dicebant Filiū esse homiūson Patri, hoc aliud nomen fuit passim à Catholicis reiectum. Addit Bellar. l. 2. de Christo cap. 3. nomen homiūson videri diuinitus inuentū. Ut enim

enim docet Sanctus Athanasius lib. de Synodis Arimini, & Seleucia, & S. Basilius in quadam Epistola ad Ancillas Dei homines de ijs tantum dicitur, quorum vnum est ab altero, & ab illo accipit eandem essentiam, ideoque vnicum nomen iugular duos contrarios errores; alterum Sabellij, qui concessa unitate essentiae, negabat processionem, & distinctionem Personarum; alterum Arij, qui concessa distinctione, & processione Personarum, negabat unitatem essentiae.

16. Inferitur quartò Filium esse alium, masculinè à Patre, sed non esse aliud neutraliter, idemque dic de Spiritu Sancto, vt docet S. Thomas 1. parte quaest. 31. art. 2. in corpore, & ad 4. ex Augustino, vel potius Fulgentio lib. de Fide ad Petrum cap. 2. vbi dicit. *Vna est essentia Patris, & Filij, & Spiritus Sancti*, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quamuis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus. Id ipsum docet Concilium Lateranense relatum cap. firmiter de Summa Trinitate, cuius verba afferam num. 17. Ratio allata à S. Thoma ad 4. est, quia genus neutrum, cum abstrahat à masculino, & feminino, significat naturam, & essentiam communem: masculinum autem, & femininum significant suppositum determinatum; ideoque in communi sermone, cum quaerimus, quis est? quaerimus Personam, siue suppositum, ideoque respondetur, *est Petrus, vel Paulus*: cum per neutrum quaerimus quid est? quaerimus essentiam, & naturam, ideoque respondetur *est homo, vel equus*; sed Pater, & Filius distinguuntur supposito, non natura; ergo Filius est alius, sed non est aliud à Patre. Ex simili ratione Filius est alter à Patre, sed non est alterum, vt ex Fulgentio, Hilario, Athanasio, & Bernardo docet Suarius lib. 3. de Trinit. cap. 13. num. 6. Proportionaliter Filius est vnum cum Patre, iuxta illud Ioan. 10. *Ego, & Pater vnum sumus*, sed non est vnus cum Patre: est idem neutraliter cum Patre, sed non est idem masculinè, vt docet Vasquez disput. 181. cap. 1.

17. Iam cum dicitur, quod Pater, Filius, & Spiritus Sanctus vnum sunt, Abbas Ioachim id ita intellexit, vt sint vnum quasi collectiue, & similitudinariè, eo pacto, quo multi homines sunt vnus populus, multi fideles vna Ecclesia: qui adharet Deo vnus Spiritus est cum illo, & omnes nos vnum corpus sumus in Christo, vt loquitur Apostolus. Hanc opinionem vt haereticam damnavit Innocentius Tertius in Concilio Lateranensi, vt refertur cap. firmiter de summa Trinitate, ac definiuit vt veram oppositam sententiam Magistri sententiarum, hoc est Petri Lombardi, dicens. *Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus cum Petro, quod quadam summa res est, incomprehensibilis quidem, & ineffabilis, quae veraciter est Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, tres simul Persona, & singillatim qualibet ea-*

rundem: & ideo in Deo solummodò Trinitas est, non quaternitas, quia qualibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura diuina, quae sola est vniuersorum principium, prater quod aliud esse non potest; & illa res non est generans, neque genita, neque procedens, sed est Pater qui generat, & Filius, qui gignitur, & Spiritus Sanctus, qui procedit, vt distinctiones sint in Personis, & unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius, & Spiritus Sanctus, idem omnino. Haecenus Concilium. De fide igitur est, quod tres Personae sunt vnum, non collectiue, & similitudinariè, sed ita, vt sint vna summa res, hoc est essentia, & substantia, ac natura diuina, omnino simplex, vt paulò ante dixerat Innocentius. Et ideo in Deo non est quaternitas, sed Trinitas, quia essentia communis tribus Personis, non est quarta res à Personis distincta, sed est qualibet trium Personarum.

18. Inferitur quintò, quod licet in Deo detur Trinitas, tamen non datur triplicitas, neque multiplicitas, adeoque Deus est quidem Trinus, sed non est triplex, neque multiplex, vt docet S. Thomas 1. parte, quaest. 31. art. 1. ad 3. & S. Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 6. 7. & 8. & lib. 15. cap. 3. Ratio est, quia Trinitas significat numerum ternarium; sed datur in Deo numerus ternarius Personarum; ergo datur in Deo Trinitas, adeoque Deus est trinus, siquidem trinus significat, quod habet in se numerum ternarium. At vt bene docet Vasquez disput. 131. cap. 3. *multiplex*. eiusque species, quae sunt *duplex, triplex &c.* vel opponitur simplici, vel opponitur vni; sed Deus est simplex, & vnus; ergo non potest dici multiplex, neque triplex. Admittit tamen Vasquez posse dici, quod in Deo datur multiplex persona, multiplex emanatio, eo pacto, quo S. Thomas quaest. 10. de potentia art. 2. dicit dari in Deo duplicem emanationem.

19. Debet aduerti, quod licet haec, & alia similia spectent ad vsum nominum, tamen sunt magni momenti. Audiatur S. Thomas 1. parte, quaest. 31. art. 2. in corpore, ex eoque Hieronymus, & Augustinus. Dicendum, quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, vt Hieronymus dicit, ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela, & modestia est agendum, quia vt Augustinus dicit in 1. de Trinitate cap. 3. *Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius inuenitur.*

20. Ad 1. ex eo, quod Verbum productum ab homine non sit verus homo, concedo antecedens; & nego consequentiam, quod Verbum productum à Deo non sit verus Deus. Disparitas allata est n. 12. in 4. ratione, quia ostensum est Verbum, & Spiritum Sanctum esse verum Deum.

21. Ad 2. nego maiorem, in qua assumitur, quod Persona producta non potest esse verus,

verus Deus æqualis, & cōsubstantialis Personæ improductæ. Dum opponitur primò: Deus est à se, & non accipit esse ab alio; Persona producta non est à se, & accipit esse à producente: ergo &c. distingo maiorem: Deus quoad essentiam est à se, & non accipit esse ab alio, concedo; quoad omnem Personam, quæ Deus sit; nego maiorem; distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiā. Essentia Dei, quæ primo, & ratione sui est Deus, est à se, & non accipit esse ab alio, ac Deus quoad essentiam est à se, & non accipit esse ab alio. Rursus Deus quoad aliquam Personam est à se, & non accipit esse ab alio, & talis est Persona Patris: at non quoad omnes Personas est à se. Nam Persona Filius est Deus à Patre, ac Deus de Deo, & Persona Spiritus Sancti est Deus à Patre, & Filio. Omnis tamen Persona licet non formaliter, tamen identice est Deus à se, quia est ipsa deitas, quæ est Deus à se, & non accipiens esse ab alio.

22. Dum opponitur secundò: Persona producta eo ipso, quod est producta, est causata, & facta, ac dependet à producente, eoque indiget; nego quod dicitur. Causari, & fieri non est produci utcumque, sed est ita produci, ut productum nec identice sit à se, nec sit prima virtus existendi sibi ipsi: dependere, & indigere non est produci utcumque, sed est ita produci, ut productum nec identice sit perfecta sufficientia existendi sibi; sed Filius, & Spiritus Sanctus ita producuntur, ut sint ipsa deitas, quæ est adequata virtus, & sufficientia existendi sibi, & omnibus Personis diuinis; ergo ita producuntur, ut non causentur, neque fiant, non dependant, neque indigeant, sed habeant oppositas perfectiones.

23. Debet aduerti, quod licet Patres græci iuxta proprietatem illius linguæ dicant, Patrem æternum esse causam Filij, & Filium causari à Patre, tamen Latini negant Patrem esse causam, ac solum concedunt esse principium; Filium verò, & Spiritum Sanctum non solum negant causari, sed etiam negant principiari, quia hoc, quod est *Principiari* videtur significare initium temporis; nomen verò causæ denotat distinctionem naturarum, ut docet S. Thomas opusc. 1. cap. 1.

24. Cum tertio opponitur, quod omne, quod producitur, est posterius tempore, vel natura, nego primam partem, & distingo secundam: si distinguitur secundum naturam, est posterius natura, concedo; si non distinguitur secundum naturam, nego. Non omne, quod producitur, est posterius tempore, ut patet in splendore, qui producitur à Sole, & non est posterior Sole; siquidem nunquam fuit Sol sine suo splendore. Rursus cum productum secundum naturam non distinguitur à producente, non est posterius natura. Ratio est, quia ex Aristotele in prædicamentis cap. de *aliquid*, relatiua sunt simul cognitione, & natura; sed Pater, & Filius dicuntur relati-

uè; ergo secundum esse relatiuum Patris, & Filij, sunt simul, adeoque Filius secundum relationem Filij non est posterior natura; sed neque est posterior natura secundum essentiam, & naturam, quæ non distinguitur; ergo &c.

25. Ad confirmationem, nego quod omne, quod producitur, vel producitur ex nihilo, vel ex aliquo præexistente. Si enim productum sit consubstantiale, & coeternum producenti, non producitur ex nihilo, sed ex substantia producentis, non præexistente, sed coeterna producenti. Rursus ut productum sit compositum, debet addere aliquid distinctum realiter ab eo, à quo producitur; sed Filius, & Spiritus Sanctus ita producantur de essentia, & substantia Patris, ut nihil addant realiter distinctum ab essentia, & substantia; ergo &c.

26. Aduertit S. Thomas quæst. 41. art. 3. in corpore, esse contrā rationem Verbi, & Filij, ut producat ex nihilo, vel ex aliquo pure extrinseco producenti; siquidem ad Filium requiritur, ut producat de substantia Patris, ut dicitur quæst. 98. explicando definitionem generationis; ergo si Verbum fuisset creatum, & productum ex nihilo, ut dicebant Arianæ, non esset verus Filius Dei, quod est contra illud Ioannis epist. 1. cap. 1. *Ut simus in vero Filio eius*; ergo necesse est, ut Verbum generetur ex substantia Patris, & in hoc conuenit cum Filio creato. At Filius Dei differt à Filio creato in duobus. Primo pater creatus, cum habeat substantiam constantem ex partibus, generat Filium, non ex tota sua substantia, sed solum ex parte, hoc est ex semine. At Pater æternus, cum habeat substantiam carentem partibus, generat Filium ex tota sua substantia. Secundò pater creatus non retinet illam partem substantiæ, ex qua generat filium, sed illam transmittit in filium; at Deus Pater ita communicat Filio totam suam substantiam, ut illam retineat, ut docet Innocentius Tertius cap. *firmiter*, & cap. *damnamus*; idemque proportionaliter dic de Spiritu Sancto. Quia Filius, & Spiritus Sanctus accipiunt totam deitatem, & totam essentiam, & substantiam Patris, non potest dici, quod participant deitatem, vel substantiam Patris, quia participare est accipere partem substantiæ.

27. Potest quæri, quid significetur, cum dicitur, quod Filius Dei generatur, & est de substantia Patris, ut docet Augustinus lib. 5. de Trinit. cap. 19. Fulgent. lib. de fide ad Petrum, cap. 2. Magister Sententiarum, & S. Thomas 1. parte quæst. 41. art. 3. in corpore, & ut definiunt Concilia Toletana 3. 4. & 11. in confessione Fidei.

28. Respondeo, quod particula *de*, in quantum refertur ad substantiam, significat principium quasi formale, & denotat Filium constitui per substantiam, & essentiam Patris, hoc est per deitatem, tanquam per formam, eo pacto, quo homo genitus constituitur per

hu,

humanitatem. At in quantum refertur ad Patrem, significat principium consubstantialitatis originis, ac denotat Filium esse à Patre, tanquam à principio consubstantiali originis. Hinc sequitur, quod licet Pater sit consubstantialis Filio, tamen non est de substantia Filij, quia non procedit à Filio, tanquam à principio originis. Proportionaliter Spiritus Sanctus est de substantia Patris, & Filij, sed Pater, & Filius non sunt de substantia Spiritus Sancti. Rursus Trinitas non potest dici de substantia, & essentia diuina, ita ut significetur principium originis, ut docet S. Thomas q. 41. art. 3. ad 3. Aduertit Sanctus Augustinus lib. de nat. boni cap. 26. particulam *Ex* significare principium quaecunque, particulam *De* regulariter significare principium consubstantialitatis, ideoque creaturæ regulariter dicuntur esse ex Deo, non de Deo, quia non procedunt à Deo, tanquam à principio consubstantiali, atque eiusdem essentiae. Videri potest Vasquez disp. 162.

29. Ad 3. Filius, & Spiritus Sanctus sunt verus Deus, quia accipiunt à Deo producente deitatem eandem, non solum specie, sed etiam numero, siquidem repugnant plures numero deitates, ut ostensum est quæst. 19. Dum opponitur inductio creaturarum, in quibus produciens nunquam dat essentiam eandem numero: respondeo id accidere ex imperfectione creaturarum. Produciens enim per productionem vniocam intendit producere alterum se, in quantum potest; creaturæ quia non possunt producere alterum se cum eadem numero essentia, produciunt alterum se cum eadem specie essentia. At Deus Pater producit alterum se cum eadem numero essentia, & cum distinctione purè personali, ac relatiua. Ideo Nazianzenus lib. de fide, seu oratione 49. post medium loquens de Sapientia genita dicit: *Hæc est enim Filius Dei, eo quod Pater sit alius idem, per quam facta sunt omnia*: Et paulo post: *Et hoc est, quod homines appellant, hoc est alium ipsum*.

30. Ad 4. Ex doctrina S. Thomæ 1. par. quæst. 41. art. 3. ad 4. Scripturæ, in quibus Sapientia dicitur creata, possunt tripliciter explicari. Primò sicut opus artis aliquando vocatur ars, sic opus sapientiæ aliquando vocatur sapientia; & quia mundus est opus Sapientiæ diuinæ, Deus creando mundum, dicitur creasse sapientiam. Dum igitur Ecclesiasticus 1. de sapientia dicitur, *ipse creauit eam, & effudit eam super omnia opera sua*, nomine sapientiæ non intelligitur Verbum Dei, sed mundus. Secundò Sapientia, seu Filius Dei sicut propter generationem æternam, per quam accipit formam Dei, quæ est increata, dicitur non creatus, non factus, sed genitus, sic propter generationem temporalem ex Virgine, per quam factus est homo, & accepit formam serui, seu naturam creatam, dicitur facta, & creata. In hoc sensu Ecclesiasticus 24. Sapientia de se ipsa dicit: *Et dixit mihi creator omnium, & qui creauit me, id est*

qui in hominem creauit me; & paulo post: *Ante sæcula creata sum, hoc est præuisa sum creanda in hominem, seu naturæ creatæ vnienda*. Tertiò sicut Sapientia dicitur genita ad significandum, quod habet hanc perfectionem geniti, ut sit consubstantialis generanti, sic aliquando dicitur creata improprie, ad significandum, quod habet hanc perfectionem, ut sit producta sine vlla mutatione producentis; & in hoc sensu locus ille: *Ab initio, & ante sæcula creata sum*, explicatur ad Hilario de Synodis.

31. Dum Sapientia dicitur prodijisse primogenita, ante omnem creaturam, & Filius Dei dicitur primogenitus inter multos fratres, non significatur Filium Dei esse creaturam, sed solum esse genitum ante omnes creaturas. Filius igitur Dei sicut dicitur vnigenitus, quia non est genitus alius Filius naturalis Dei, sic ad Romanos 8. dicitur primogenitus inter multos fratres, quia multi sunt geniti Filij adoptiui. Dum de Verbo dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*, significatur, quod omnia facta, sunt facta per Verbum, & nihil est factum sine ipso. Ex hoc autem non sequitur Spiritum Sanctum esse factum, sicut non sequitur Patrem esse factum.

32. Ad confirmationem: ex Doctrina S. Augustini lib. 6. de Trinitate cap. 9. & S. Thomæ 4. contra Gentes, cap. 8. dum Christus dixit: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, solum non debet coniungi cum te, quod indicat Personam Patris, ita ut sensus sit: *Ut cognoscant te, qui solus es verus Deus*, sed debet coniungi cum Deo, ut sensus sit, *ut cognoscant te, qui es verus Deus solus*, ita ut non sit alius Deus; sed Filius, & Spiritus Sanctus sunt idem verus Deus cum Patre; ergo sunt idem verus, & solus Deus, ideoque de tota Trinitate verificatur, quod est solus verus Deus. Hinc est, ut Sanctus Ioan. in fine primæ Epistolæ, quasi exponens hæc verba, quibus Christus Patri dixerat: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum*, tribuat Christo vtrumque, ut sit vita æterna, & ut sit verus Deus, dicens: *Ut cognoscamus verum Deum, & simus in verò Filio eius; hic est verus Deus, & vita æterna*.

33. Ad 5. distinguo maiorem: Deo ingentito, ac non procedenti repugnat, ut aliquid accipiat, ac doceatur, concedo: Deo genito, ac procedenti, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Deo genito, ac procedenti non solum non repugnat, ut accipiat naturam diuinam, sed necesse est, ut illam accipiat, alioquin non esset Deus genitus, & procedens. Sicut enim non est filius, hoc est homo genitus, qui per generationem non accipit veram humanitatem, sic non esset Deus genitus, ac procedens, qui per generationem, & processionem non accipit veram deitatem. Quod autem Pater det Filio deitatem, per quam sit æqualis Patri, patet ex verbis Christi Ioan. 10. *Pater quod dedit mihi maius omni-*

omnibus est; sed sola Deitas est maius omnibus; ergo Pater dat Filio deitatem. Rursus Christus Lucæ 10. 22. dixit. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo*; sed non omnia essent data Filio, nisi data esset deitas, quæ sola est æquivalenter omnia; ergo &c. Apostolus etiam ad Philipp. 2. dicit: *Dedit illi nomen, quod est super omne nomen*; sed solum nomen significans Deum verum, æqualem Patri est super omne nomen; ergo &c. Demum Christus Ioan. 16. dicit, *omnia, quæ habet Pater, mea sunt*, & Ioan. 17. *Omnia tua mea sunt*; sed nisi eadem deitas vtrique esset communis, non omnia Patris essent Filij; ergo &c. Proportionaliter Deus genitus, & procedens docetur à producente; ideoque Christus Ioan. 28. dixit: *Sicut docuit me Pater*, sed docetur non quasi ignorans, sed quasi accipiens omnem scientiam; sed Filius, & Spiritus Sanctus eo ipso, quod per generationem, & processionem accipiunt deitatem, quæ est omnis scientia, accipiunt omnem scientiam; ergo docentur, sed non quasi ignorantes (nam qui est idem cum omni scientia, proculdubio non potest esse ignorans) sed per hoc, quod scientiam non habeant à se, sed à Patre, ideoque Christus Ioan. 7. 16. dixit: *Doctrina mea non est mea, sed eius, qui misit me*.

34. Sicut Deo procedenti non repugnat, quod accipiat, & doceatur, sic non repugnat, quod mittatur. Ratio est, quia ad missionem sufficit, vt Persona missa ita procedat à mittente, vt aliquo modo incipiat esse de nouo in termino, ad quem mittitur; sed Filius Dei ita procedit à Patre, vt per Incarnationem, aliquo nouo modo incipiat esse in mundo inferiori per carnem assumptam; Spiritus Sanctus ita procedit à Patre, & Filio, vt descendens super Apostolos aliquo nouo modo inceperit esse visibiliter in illis per speciem ignis, per dona linguarum &c. & quotidie in ijs, qui iustificantur, incipit esse inuisibiliter per gratiam sanctificantem; ergo Filius, & Spiritus Sanctus mittuntur tum visibiliter, tum inuisibiliter. Solus Pater, licet aliquando descendat visibiliter, vel inuisibiliter, iuxta illud, *ad eum veniemus*, tamen quia non procedit, non mittitur. Quo pacto Filius, & Spiritus Sanctus donentur, explicabitur infra quæst. 98. num. 17.

35. Denique cum opponitur, quod Deo repugnat, vt præceptum accipiat, oret, postulet, & gemat, distinguo: repugnat Deo secundum naturam Dei, concedo; secundum naturam serui assumptam à Verbo, nego. Christus secundum naturam Dei, per quam æqualis est Patri, non potest recipere præceptum, nec obedire, orare, postulare, gemere, adiuari &c. At secundum naturam humanam assumptam, secundum quam inferior est Patri, est capax omnium horum. Cum verò de Spiritu Sancto dicitur, quod orat, & postulat gemitibus inenarrabilibus, debent hæc intelligi transitiuè, ita vt significetur, quod facit nos orare, gemere &c.

36. Ad 6. nego in Filio, & Spiritu Sancto

dari vllum defectum potestatis, aut scientiæ; siquidem omnia, quæ potest, & scit Pater, potest etiam, & scit Filius, sed ita, vt Pater potentiam, & scientiam habeat à se, Filius, & Spiritus Sanctus habeant à Patre. Dum Christus dixit, *sedere ad dextram meam, aut sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est à Patre meo*, expressè asseruit se habere potestatem dandi ijs, quibus paratum est à Patre secundum æternam prædestinationem, ac solum negauit ad se spectare dare illis secundum generationem carnalem, prout ab illis petebatur. Rursus cum dixit, *quibus paratum est à Patre*, non negauit in se esse potestatem parandi, cum Ioan. 14. dixerit: *vado parare vobis locum*; ergo quandoquidem Filius habet potestatem parandi locum, & habet potestatem dandi locum dextrum, aut sinistrum ijs, quibus paratum est à Patre, & Filio, habet absolutè omnem potestatem, quam habet Pater, sed illam habet à Patre, cum Pater non habeat ab alia Persona; ideoque Matth. 28. Filius dixit: *Data est mihi omnis potestas in Cælo, & in Terra*. Sicut Filius habet omnem potestatem, quam habet Pater, sic habet omnem scientiam, quam habet Pater, sed illam habet à Patre; ideoque sicut Pater, sic etiam Filius scit diem iudicii. Dum Christus dixit: *De die autem illa, atque hora nemo scit neque Angeli, neque Filius, sed solus Pater*, non negauit Filium scire vt Deum, sed negauit scire vt hominem; immò neque negauit Filium vt hominem absolutè scire diem iudicii, sed solum negauit scire ad reuelandum, iuxta consuetum modum loquendi, quo ea, quæ nos scimus secretò, ita vt reuelare non possimus, dicimus nos nescire. Quia ergo solus Pater, hoc est sola Trinitas sciebat ad reuelandum, cum reuelasset humanitati Christi, Filius autem vt homo non sciebat ad reuelandum, Christus dixit se nescire diem iudicii, hoc est ita se habere ad illum reuelandum, ac si omnino nesciret.

37. Proportionaliter omnia, quæ sciunt Pater, & Filius, scit etiam Spiritus Sanctus, sed ita, vt sicut à Patre, & Filio accipit deitatem, sic accipiat scientiam; ideoque Filius de Spiritu Sancto dixit, *quæ audiet, loquetur, quia de meo accipiet, & annuntiabit*. Cum ergo dicitur *nemo scit Filium, nisi Pater, & nemo scit Patrem, nisi Filius*, non excluditur Spiritus Sanctus, qui est idem Deus cum Patre, & Filio; sicut cum 1. ad Corint. 2. dicitur. *Quæ sunt Dei, nemo nouit, nisi Spiritus Dei*, non excluduntur Pater, & Filius ex eadem ratione. Est igitur regula vniuersalis, vt quicquid in Scripturis dicitur de vna Persona ratione deitatis, etiam si dicatur cum particula exclusiua, non excludantur aliæ Personæ, sed intelligatur dici etiam de alijs Personis, eo pacto, quo dum dicitur, *quæ sunt Dei nemo nouit, nisi Spiritus Dei*, quia Spiritui Sancto conuenit scire quæ sunt Dei ratione deitatis communis Patri, & Filio, non negatur Patrem, & Filium scire quæ sunt Dei, sed potius subintelligitur affirmari.

N n

38. Ad

282 De circuminfectione Personarum

38. Ad 7. sicut Christus dixit: *Pater maior me est*, sic Apostolus ad Philipp. 2. de Christo dixit: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*; & quia unusquisque arbitratur rapinam sibi tribuere quod suum non est, ideo Filius secundum formam Dei est æqualis Deo; ergo cum ipse Filius dixit, *Pater maior me est*, affirmavit Patrem esse maiorem Filio, non secundum formam Dei, per quam Filius est æqualis Patri, sed secundum formam serui, quam assumens minoratus est, & factus est minor, non solum Patre, sed etiam Angelis; iuxta illud Apostoli ad Hebr. 2. *Eum, qui modicè ab Angelis minoratus, vidimus Iesum propter passionem mortis, gloria coronatum*. Proportionaliter Filius dicitur esse subiectus Patri, non secundum formam Dei, sed secundum formam serui, quam pro nobis assumpsit.

39. Dum opponitur: ex testimonio Christi act. 20. *Beatius est dare, quam accipere*; Pater dat, aliæ Personæ accipiunt; ergo &c. distinguo maiorem; beatius est dare, quam accipere quod est æquivalenter omnia, nego; quod non est æquivalenter omnia, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Implicat in terminis, ut aliquid sit beatius, & melius, quam esse æquivalenter omnia; sed Personæ productæ accipiunt à Patre esse Deum, & esse ipsam deitatem, quæ est æquivalenter omnia, & est etiam æquivalenter ipsum bonum dandi; ergo implicat in terminis, ut beatius, & melius sit dare deitatem, quam illam accipere. Ex opposita ratione beatius est dare, quam accipere quod non est æquivalenter omnia, quia tunc non datur aliquid, quod contineat æquivalenter bonum dandi; bonum autem dandi quod non est æquivalenter omnia, præeminet bono illud accipiendi.

QVÆSTIO XCVI.

Utrum qualibet Persona divina secundum se totam sit in qualibet alia Persona per circuminfectionem?

1. **V**idetur non dari circuminfectio, primo, si una Persona divina esset in alia, una Persona esset vnita alteri; sed hoc non admittitur; ergo &c.

2. Secundò Pater licet sit in Filio secundum essentiam, non est in Filio secundum Paternitatem; ergo non est in Filio secundum se totum.

3. Respondeo de fide esse, quod quælibet Persona divina est in alia. Ioan. enim 10. *Ve credatis, quia Pater in me est, & ego in Patre*. Ioan. 14. *Ego in Patre, & Pater in me est*. Ioan. 17. *Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, & ego in te*. Ideo Patres, qui videri possunt apud Ruiz disp. 107. sect. 2. docuerunt vnanimiter quamlibet Personam divinam esse in alia; ex quibus Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 10. dicit: *Singula sunt in singulis, & omnia in singulis, & singula in*

in omnibus, & omnia in omnibus, & unum omnia. Hanc mirabilem inexistenciam, per quam quælibet divina Persona est in alia, Scholastici circuminfectionem vocarunt; & licet hoc nomen non inueniatur expressum apud antiquos Patres, tamen videtur originem habuisse à Dionysio cap. 2. de Diuinis nominibus, ubi dicit: *Primarum, principaliumque Personarum, si ita dicendum est, aliarum in alijs omnino coniuncta, & nulla ex parte confusa mansio, & sedes*. A sede igitur dicta est sessio, & quia est aliarum Personarum in alijs sessio, dicta est circuminfectio, ut notat Ruiz.

Henricus in summa, ut refertur à Scoto in 1. dist. 19. quæst. 1. docuit vnâ Personam diuinam esse in alia, non secundum se totam, sed solum secundum essentiam, putâ Patrem esse in Filio secundum essentiam, non autem secundum paternitatem, adeoque non secundum se totum; & huic opinioni videtur consentire Durandus in 1. dist. 19. quæst. 4.

4. Dicendum cum Scoto, alijsque communiter, quos refert, & sequitur Suarez lib. 4. de Trinit. cap. 16. & Vasquez disp. 169. cap. 2. quod licet vna Persona diuina sit in alia ratione essentiae, tamen secundum se totam, etiam secundum personalitatem est in alia, eo pacto, quo licet anima sit in corpore per vnionem, tamen ipsa anima est in corpore. Ratio est, quia identitas in essentia est summa quædam, & intima communicatio maior quacunque, communicatione vnionis; ergo si per vnionem anima ipsa est in corpore, multo magis per identitatem essentiae, per quam essentia Filij identificatur cum Patre, & cum Filio, Filius, eiusque personalitas est intimè in Patre, & in paternitate, & è conuerso. Filius igitur est in Patre, & è conuerso, non per inherentiam, eo pacto, quo accidens est in subiecto, sed ut ens substantiale, & subsistens in ente substantiali, & subsistente. Præterea tota Trinitas, & omnes Personæ sunt in singulis Personis, puta, omnes tres Personæ sunt in Patre, ut dicit Augustinus verbis citatis num. 3.

5. Addit S. Thomas 1. par. quæst. 42. art. 5. quod vna Persona est in alia, non solum ratione essentiae, sed etiam ratione originis, & ratione relationis. Filius enim, & Spiritus Sanctus procedunt per actiones immanentes; sed terminus actionis immanentis manet in producente; ergo Filius manet in Patre, & Spiritus Sanctus in Patre, & Filio; & è conuerso Pater est in Filio tanquam in suo Verbo, & imagine intima ipsi Patri; Pater, & Filius sunt in Spiritu Sancto, tanquam in suo amore sibi intimo. Rursus relatiua sunt simul cognitione, adeoque vnus est in alio quoad cognosci; sed omnes Personæ sunt ad inuicem relatiuæ; ergo vna Persona est in alia quoad cognosci; ideoque Christus Io. 14. dixit: *Qui videt me, videt, & Patrem meum*, & deinde subiit: *Ego in Patre, & Pater in me est*. Addi demum potest ex Ruiz disp. 107. sect. 7. quamlibet Personam diuinam esse in alia ratione immensitatis.

6. Ad

6. Ad 1.º nego sequelam. Quia vna Persona diuina est in alia per vnitatem essentiae; nomina autem coniuncti, & vniti significant aliquid minus vnitatem essentiae; ideo Personae diuinae non debent dici coniunctae, & vnitae, sed debent dici vnum in essentia. Hinc est, vt Patres Concilij Alexandrini in epistola 10. apud Cyrillum dicant, *imò & coniunctionis nomen euitamus, tanquam non existens idoneum, quod significet vnitatis arcanum.* Quia tamen non desunt Theologi, qui loquentes de Trinitate, vtuntur nominibus coniunctionis, & vniionis, ideo Vasquez disp. 131. eorum vsum non audet damnare.

7. Ad 2.º nego antecedens. Explicatum enim est, quo pacto quælibet Persona diuina sit in alia, etiam secundum propriam personalitatem. Debet tamen aduerti, quod quælibet Persona secundum essentiam est in alia constitutiuè, siquidem quælibet Persona constituitur per essentiam communem, & per personalitatem propriam; sed secundum personalitatem non est in alia constitutiuè; siquidem Persona Filij non constituitur per personalitatem Patris, neque Persona Patris per personalitatem Filij &c.

QVÆSTIO XCVII.

Virum Persona procedens sit origine posterior producente?

1. Videtur, quod Persona procedens sit posterior origine respectu principij, à quo procedit: effectus enim eo ipso, quod realiter procedit à sua causa, habet posterioritatem naturæ respectu causæ, quæ posterioritas est realis, ac non solum rationis; ergo Persona diuina eo ipso quod realiter procedit à suo principio, est posterior origine respectu sui principij, prioritate, quæ est realis, ac non solum rationis.

2. Respondeo, quod omnes Scholastici cum S. Thoma 1.º p. quæst. 42. art. 3. docent inter Personas diuinas dari ordinem naturæ, & originis consistentem in hoc, quod vna Persona à parte rei sit ab alia. Docent rursus Patrem, qui non est ab alia Persona, esse re ipsa primam Personam; Filium, qui est solum à prima Persona, esse secundam Personam; Spiritum Sanctum, qui est à prima, & secunda Persona, esse tertiam Personam. Positis his, superest quæstio de nomine, virum Pater, sicut secundum originem est prima Persona, & Filius est secunda Persona, sic Pater debeat dici prior origine, & Filius debeat dici posterior origine secundum rem ipsam. Negant S. Thomas loco citato, S. Bonaventura, & plures alij; concedit Scotus, quem sequitur Vasquez disp. 167. c. 2.

3. In hac quæstione de nomine, sequor S. Thomam, ac dico inter Personas diuinas dari ordinem originis sine vlla prioritate, vel

posterioritate reali, iuxta illud Athanasij in symbolo: *Et in hac Trinitate nihil prius, aut posterius.* Probatur: nam ex dictis quæst. 95. num. 22. licet vna Persona producat, altera producat, tamen producat non est causa, producta non est effectus, neque causata: ergo licet vna Persona producat, altera producat, tamen producat non est prior origine, producta non est posterior origine; ergo &c. Probatur consequentia: ideo enim Persona diuina producta non causatur, neque est effectus, quia ita producitur, & procedit, vt non habeat imperfectionem effectus, & causati, quæ consistit in hoc, vt neque identicè sit ens à se, ac sibi sufficiens ad essendum: siquidem Persona diuina producta, cum identificetur cum essentia diuina, quæ est à se, eo ipso identicè est à se, & est sibi sufficiens ad essendum; sed Persona diuina producta ita procedit à producente, vt non habeat imperfectionem posterioris origine, quæ consistit in hoc, vt ita procedat, vt neque identicè sit ipsum primum ens, ante quod nullum aliud est; siquidem Personae diuinae productae, cum identificentur cum essentia, quæ est primum ens, ante quod non est aliud ens, eo ipso identicè sunt primum ens, ante quod non est aliud ens; ergo.

4. Infertur nomina primæ, secundæ, & tertiae Personae significare merum ordinem sine vlla prioritate, vel posterioritate reali, licet quia cum nos nominamus Personas, prius nominamus primam, quam secundam, detur prioritas quædam rationis, non in ordine ad actum intelligendi; (siquidem Personas vt potè relatiuas simul intelligimus;) sed in ordine ad actum nominandi.

5. Ad argumentum in contrarium, concedo antecedens, & nego consequentiam. Effectus causati ideo sunt posteriores natura suis causis, quia neque identicè sunt ipsum primum; sed Personae diuinae productae sunt identicè ipsum primum; ergo non sunt origine posteriores producentibus.

QVÆSTIO XCVIII.

Virum, & quare Verbum sit imago Patris, nascatur, generetur, & sit Filius naturalis Dei: Spiritus Sanctus non sit imago, sed donum, ac non nascatur, nec generetur, nec sit Filius naturalis Dei?

S. Th. qu. 27. ar. 2. & 4.

1. Primò videtur, quod Verbum non sit propriè Filius, ac propriè non generetur. Ex Aristotele enim 5. phys. tex. 7. Generatio est mutatio à non subiecto in subiectum, & Na 2 à non

à non esse ad esse, & fit ex aliqua materia; sed hæc repugnant Verbo; ergo &c.

2. Secundò si Verbum esset propriè Filius, & propriè generaretur, etiam Spiritus Sanctus propriè generaretur, & esset Filius. Nam generatio propria Filij est origo viuens à viuentis, principio coniuncto, in similitudinem naturæ; sed processio Spiritus Sancti est origo viuens à viuentis, principio coniuncto, in similitudinem naturæ: siquidem Spiritus Sanctus ex vi processionis accipit naturam diuinam, & procedit vt Deus; ergo &c.

3. Tertiò videtur, quod non solum Verbum, sed etiam Spiritus Sanctus sit imago. Imago enim est, quæ ita procedit ab exemplari, vt sit similis exemplari; sed Spiritus Sanctus ita procedit à Patre, & Filio, vt sit similis Patri, & Filio; ergo est imago Patris, & Filij.

4. Respondeo, quod explicatis his, quæ sunt diuinis Personis communia, sequitur, vt explicemus quæ sunt propria Verbi, & Spiritus Sancti.

5. Primò igitur Verbum procedit ab vna solum Persona, hoc est à Patre; Spiritus Sanctus procedit à duabus, hoc est à Patre, & Filio. Hinc sequitur primo, quod Verbum est secunda Persona; Spiritus Sanctus est tertia. Ratio est, quia prima Persona est, quæ non procedit ab alia; Persona, quæ procedit solum à prima, eo ipso est secunda; Persona, quæ procedit à prima, & secunda, eo ipso est tertia; sed Pater non procedit ab alia Persona; Verbum procedit solum à Patre; Spiritus Sanctus à Patre, & Verbo; ergo &c. Sequitur secundo, quod Verbum procedit per primam, Spiritus Sanctus per secundam processionem. Ratio est, quia processio non supponens aliam processionem est prima; processio supponens aliam processionem, est secunda; sed processio Verbi non supponit processionem amoris, & ab illa supponitur; ergo &c.

6. Secundò Verbum accipit omnia non solum essentialia, sed etiam notionalia producat, excepto hoc, quod est, esse Patrem, seu, producere Verbum. Patet. Nam Verbum non solum accipit Deitatem, sed etiam spirationem actiuam, per quæ est vnus spirator cum Patre, & explicabitur inferius q. 10. sed esse spiratorem non est prædicatum essentialiale, sed notionale, cum non sit commune omnibus Personis; ergo &c. At Spiritus Sanctus à Patre, & Filio accipit sola essentialia, nullum autem notionale Patris, & Filij, quod nimirum non sit omnibus tribus Personis commune.

7. Tertiò Verbum ex proprietate personali Verbi est solum actus intellectus, & est in linea intellectuali; Spiritus Sanctus ex sua proprietate personali est solum actus voluntatis, & est in linea voluntatis. Ratio est, quia Verbum, & dictio passiva sunt actus intelle-

ctus, & sunt in linea intellectuali: inclinatio autem producentis in obiectum amatum, & spiratio passiva sunt actus voluntatis, & sunt in linea voluntatis: ergo &c.

8. Dixi Verbum ex sua proprietate personali esse solum in linea intellectuali, & esse solum actum intellectus, quia ex essentia est simul actus intellectus, & voluntatis, & est in vtraque linea; siquidem essentia diuina est simul intellectio, & volitio, vt ostensum est quæst. 42. Ex eadem ratione Spiritus Sanctus ex essentia est simul actus intellectus, & voluntatis, & est in vtraque linea. Proportionaliter Pater ex proprietate personali Patris est solum in linea intellectuali, & constituitur intellectus notionalis actiuus; ex notione spirationis Pater, & Filius sunt in linea voluntatis, & constituuntur voluntas, seu volitio notionalis actiua. Ratio est, quia dicere spectat ad lineam intellectus, spirare spectat ad lineam voluntatis; sed Pater per paternitatem est dicens; Pater, & Filius per spirationem actiuam sunt spirantes; ergo &c. Omnes igitur tres Personæ per essentiam sunt in vtraque linea, intellectus, & voluntatis; Patre, & Filio per proprietates personales dicentis, & dicti sunt in sola linea intellectuali, per notionem communem spiratoris sunt in linea voluntatis; Spiritus Sanctus per proprietatem personalem spirati est in sola linea voluntatis. Hinc patet, in quo sensu Verbum producat per intellectum, Spiritus Sanctus per voluntatem. Dicendum, quod Verbum producat per intellectum, quia producat per principium, quod licet per essentiam sit simul in linea intellectus, & voluntatis, tamen constituitur principium Verbi per notionem dicentis, quæ est in linea solius intellectus. At Spiritus Sanctus producat per voluntatem, quia producat à principio, quod constituitur principium Spiritus Sancti per notionem spirantis, quæ est in linea solius voluntatis. Ex proportionali ratione licet Verbum per essentiam sit simul intellectio, & amor, tamen quia constituitur in ratione Verbi per notionem dicti, quæ est in linea solius intellectus, est actus intellectus, non voluntatis; Spiritus Sanctus, quia constituitur Spiritus Sanctus per notionem spirati, quæ est in linea voluntatis, est actus voluntatis, non intellectus. Rursus Verbum producat intelligendo, non autem amando, quia producat actione, quæ est in linea intellectus; Spiritus Sanctus producat amando, quia producat actione, quæ est in linea voluntatis.

9. Quartò Verbum est propriè imago, Spiritus Sanctus non est propriè imago. Ratio est, quia omnis actus intellectus, si ad eius imitationem aliquid producat, est exemplar; si autem ipse producat ad imitationem obiecti distincti, à quo procedat, propriè est imago talis obiecti; è conuerso actus voluntatis ex sua ratione non est imago; sed Verbum ex sua ratione est actus intelle-

ctus,

Quis, & est in linea intellectuali, ac produci-
tur ad imitationem Patris, a quo procedit;
Spiritus Sanctus est actus voluntatis; ergo &c.
Hinc est, ut Apostolus ad Coloss. 1. de Filio
dicat: *Qui est imago Dei invisibilis*; & ad Heb.
1. *Qui cum sit splendor gloriae, & figura substan-
tiae eius*, Græcè *Hypostaseos*, hoc est Personæ.
Figura autem rei est imago rei. At Spiritus
Sanctus nullibi in scripturis vocatur imago.

10. Dices primò: ad imaginem sufficit,
ut sit similis alteri; sed Spiritus Sanctus est
simillimus Patri, & Filio; ergo est imago Pa-
tris, & Filij.

11. Respondeo, negando maiorem. Ut
enim ex S. Augustino lib. 83. quæst. 73. &
74. docet S. Thomas 1. par. quæst. 3. art. 1. ad
imaginem non sufficit similitudo, sed requi-
ritur origo. Ideo licet duo ova sint similli-
ma, tamen vnum non est imago alterius, quia
non procedit ab illo.

12. Dices secundò: saltem ad imaginem
sufficit, ut vnum procedat ab altero, tanquam
simile illi; sed Spiritus Sanctus procedit à Pa-
tre, & Filio, tanquam illis simillimus; ergo
est imago Patris, & Filij.

13. Respondeo nego maiorem, ac dico ad
imaginem non sufficere, ut procedat ab alte-
ro tanquam simile illi, sed requiri, ut proce-
dat per actionem assimilatiuam, expressiuam,
& imitativam illius. Patet. Nam cum quis
reflexè cognoscit suum amorem, illumque
amat, tum cognitio, tum amor amoris pro-
cedit ab amore, tanquam ab obiecto, & amor
procedit ut similior amori, quam cognitio, &
tamen cognitio amoris est imago amoris,
amor amoris non est imago amoris, non ex
alia ratione, nisi quia cognitio amoris proce-
dit ab amore per actionem assimilatiuam, ex-
pressiuam, & imitativam amoris; amor amo-
ris procedit per actionem non imitativam,
neque expressiuam, seu assimilatiuam, sed vni-
tativam; ergo licet tum Verbum tum Spiritus
Sanctus procedant tanquam similes produ-
centi, tamen quia Verbum procedit per actio-
nem de linea intellectus, ac proinde assimi-
lativam, imitativam, & expressiuam, Spiritus
Sanctus procedit per actionem de linea vo-
luntatis, ac proinde non imitativam, neque
expressiuam, Verbum procedit ut imago, Spi-
ritus Sanctus non procedit ut imago.

14. Dices tertio: omne agens, eo ipso,
quod producit, producit per actionem assi-
milatiuam, ideoque dicitur, quod omne
agens agit ad assimilandum sibi suum effe-
ctum; sed Pater, & Filius produciunt Spiritum
Sanctum ipsis simillimum; ergo.

15. Respondeo, distinguo maiorem: om-
ne agens naturale, concedo: omne agens in-
tentionale, nego. Agentia naturalia habent
vnum tantummodum agendi, nimirum per
actionem assimilatiuam, ideoque eo ipso,
quod produciunt simile, produciunt per actio-
nem assimilatiuam, & imitativam. At agen-
tia intentionalia habent duos modos agendi,

cognoscitivum nimirum, qui est per assimi-
lationem, imitationem, & expressionem obie-
cti, & appetitivum, qui est per inclinationem
in obiectum; sed Deus ad intra agit intentio-
naliter per intellectum, & voluntatem; ergo
agit per duas actiones, alteram de linea intel-
lectus, quæ est assimilatiua, & imitativa, &
per hanc producit Verbum, quod est imago Pa-
tris; alteram de linea voluntatis, quæ non est
imitativa, sed inclinativa, & per hanc produ-
cit Spiritum Sanctum, qui non est imago, sed
inclinatio, & unio Patris cum Filio. Istæ duæ
actiones differunt ex suo modo tendendi, ea-
rumque differentiam, quam experimur in
nobis, applicamus actionibus divinis ad intra,
ac dicimus Deum habere duos modos agendi
ad intra.

16. Circà nomen imaginis advertit S.
Thomas 1. par. quæst. 35. art. 1. & 2. quod
sumitur tripliciter. Primo sumitur improprie,
prout confunditur cum exemplari; & in hoc
sensu est nomen essentialiter commune
omnibus Personis divinis, quæ ratione es-
sentia sunt exemplar, ad cuius imitationem
factus est homo. In hoc sensu loquitur S. Au-
gustinus, vel potius Fulgentius lib. de fide ad
Petrum cap. 1. dicens: *Vna est Sanctæ Trinita-
tis divinitas, & imago, ad quam factus est homo*.
Secundo potest sumi communiter, in quan-
tum significat productum perfecte simile
producenti; & sic nomen imaginis est notio-
nale commune Filio, & Spiritui Sancto, non
autem Patri. In hoc sensu Damascenus lib. 1.
de fide, cap. 18. dicit: *Spiritus Sanctus est imago
Filij*. Eodem pacto loquuntur plures alij Pa-
tres Græci. Tertiò potest sumi proprie, in
quantum significat productum, quod ita est
simile producenti, ut ex propria ratione pro-
cedat tanquam expressivum, & representa-
tivum producentis; & sic nomen imaginis est
proprium Filij. In hoc sensu Patres Latini,
& ex Græcis Athanasius dicunt solum Filium
esse imaginem. In Epistola enim de Decretis
Synodi Nicænæ paulo ante medium dicit:
*Et quandoquidem unus est Deus, necesse quoque est
vnam esse eius imaginem, quæ est Filius*. Idem do-
cet alijs locis.

17. Quintò Spiritus Sanctus est primum
donum, Filius non est primum donum, ut
docet S. Thomas 1. par. quæst. 33. art. 1. & 2.
Ratio est, quia donum dicitur, quod ita est
alicuius, ut possit alteri liberaliter dari, ita ut
ab illo, cui datur, habeatur, & possideatur;
& quia omne, quod datur alteri liberaliter,
datur ex amore, ideo amor, quo volumus
alteri donare, est primum donum; sed Spi-
ritus Sanctus est Patris, & Filij per processio-
nem, & ex sua proprietate personali est amor;
Filius licet sit Patris per processionem, tamen
ex sua proprietate personali non est amor, sed
Verbum; ergo Spiritus Sanctus est primum
donum, Filius non est primum donum. Li-
cet igitur etiam Filius sit donum, & de facto
fuerit à Patre datus mundo, tamen non fuit
datus

datus ut primum, sed ut secundum donum; ideoque Ioan. 3. dicitur: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret*, quia diligendo mundum, dedit amorem, seu Spiritum Sanctum ut primum donum, & ex amore dedit Filium ut secundum donum.

18. Tria debent aduerti. Primum est, quod quia donum debet esse dantis; dupliciter autem potest aliquid esse dantis, primo per identitatem, secundo per processionem, donum in diuinis dicitur dupliciter; primo quod est dantis per identitatem; secundo quod est dantis per processionem. Donum in quantum est dantis per identitatem, est nomen essentialis, & commune omnibus Personis; siquidem qualibet Persona, etiam Pater, in quantum est sui ipsius per identitatem, potest dare se ipsum. Si donum sumatur in quantum est dantis per processionem, est nomen notionale commune, sed solum Filio, & Spiritui Sancto; siquidem Filius, cum sit Patris per processionem, potest donari à Patre, & Spiritus Sanctus donari potest à Patre, & Filio; at Pater cum nullius sit per processionem, donari non potest. Rursus in hoc secundo sensu Pater potest donare Filium, & Spiritum Sanctum, sed ipse donari non potest, ideoque potest esse donans, non potest esse donum: Filius potest donari à Patre, & donare Spiritum Sanctum, ac proinde & potest esse donum Patris, & potest esse donans Spiritum Sanctum: Spiritus Sanctus potest donari à Patre, & Filio, sed non potest donare ullam Personam, ideoque potest esse donum, sed non potest esse donans. Secundo debet aduerti, quod Personæ diuinæ possunt donari solis creaturis rationalibus. Ratio est, quia donum illi soli potest donari, quod est capax eo fruendi, vel utendi, prout voluerit; sed solæ creaturæ rationales sunt capaces fruendi Personis diuinis, illas cognoscendo, & amando, & utendo effectibus earum; ergo &c. Tertio debet aduerti, quod Spiritus Sanctus dicitur donum primum, non solum ex eo, quod actu donetur, sed etiam ex eo, quod aptum est donari ut primum donum.

19. Sexto Verbum propriè nascitur, eiusque processio est propria natiuitas, ideoque iuxta Symbolum Nicænum credimus in *Filium Dei Unigenitum, & ex Patre natum ante omnia secula*. At Spiritus Sanctus non nascitur, eiusque processio non est natiuitas. Conclusio est de fide. Ut eius rationem asseram ex P. Antonio Perez disput. 3. de Deo, cap. 1. num. 66. præmittendum est ex Aristotele 5. Metaph. cap. 4. quid sit nasci, & quid natiuitas. *Nasci* (Verba sunt Philosophi) dicuntur, quæcumque incrementum per aliud habent, tangendo, & conascendo, aut adnascendo, sicut embryones. Ex Aristotele igitur duæ conditiones requiruntur ad nasci. Prima, ut res oriatur ex principio, ut illi coniuncta; secunda ut propter hanc coniunctionem habeat aliquod incrementum, ideoque explicando has conditiones, definiri

potest natiuitas: *Per quam aliquid procedit ex suo principio, tanquam illi coniunctum, ita ut propter ipsam coniunctionem habeat aliquod incrementum*. Patet inductione in omnibus, quæ propriè dicuntur nasci. Herbæ, & plantæ dicuntur nasci ex terra, quia originem ducunt ex terra, ita ut maneat illi coniuncta per radices, & sic accipiant aliquod incrementum: ex proportionali ratione animalia dicuntur nasci ex utero, & in utero matris: Pili, Capilli, Nactæ dicuntur nasci in corpore animalis; sed Verbum ita procedit à Patre, tanquam à principio coniuncto per identitatem naturæ, & inspirationis actiue, ut propter identitatem inspirationis actiue accipiat aliquod incrementum personale in sua natura, per quod natura Verbi propagatur in Spiritum Sanctum: è conuerso Spiritus Sanctus ita procedit à Patre, & Filio, ut nullum sumat incrementum; siquidem productio Spiritu Sancto, natura diuina non communicatur alteri Personæ; ergo &c. Nec obstat, quod Verbum sumat incrementum personale in sensu quodam analogico. Nam omnia nomina in quantum dicuntur de Deo, & creaturis, dicuntur non omnino vniuocè, sed secundum quandam analogiam, per quam abstrahuntur ab omnibus imperfectionibus, ut docet S. Tho. 1. par. q. 13. art. 5.

20. Debet aduerti, quod ad natiuitatem non requiritur, ut quod nascitur sumat actualiter aliquod incrementum, sed sufficit, ut sumat aptitudinaliter, seu debeat sumere, etiam si per accidens non sumat, eo quod aliquid accidat præter naturam. E. g. si fingamus plantam aliquam exsiccare, & mori statim, ac prodijt ex terra, absque eo quod sumat ullam incrementum, nihilominus propriè nascitur, quia debuit sumere incrementum, licet per accidens non sumpserit.

21. Septimò Verbum ita nascitur, ut eius natiuitas sit simul conceptio, & partus, ideoque simul concipitur, & paritur. Hinc est, ut Verbum, seu Sapientia genita Prouerb. 8. de se ipsa dicat: *Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram*; & paulo post: *Ante omnes colles ego parturiebar*. Ratio est, quia ut colligitur ex S. Thom. 4. contra Gentes cap. 11. conceptio est natiuitas, per quam viuens cognoscituum ita procedit ab alio viuente cognoscituum, ut maneat illi coniunctum; partus est natiuitas, per quam viuens cognoscituum ita procedit ab alio viuente cognoscituum, ut accipiat ultimam distinctionem à generante, quam potest, ac debet habere, ut perfectè subsistat in se ipso; sed Verbum diuinum per eandem natiuitatem ita procedit à Patre, ut maneat in Patre, & ut accipiat ultimam distinctionem à Patre, quam potest, ac debet habere, ut perfectè subsistat; ergo simul concipitur, & paritur. In creatis nihil simul concipitur, & paritur. Ratio est, quia viuencia cognoscitua, creata, ut perfectè subsistant in se ipsis, debent separari ab utero concipientium, ideoque tunc accipiunt ultimam distinctionem localem, quam

quam possunt, ac debent habere, cum egrediuntur, & separantur ab utero, sed non possunt simul manere in concipiente, & separati à concipiente ad accipiendam ultimam distinctionem, quam possunt habere; ergo &c. Spiritus Sanctus, quia non nascitur, ideo neque concipitur, neque paritur, siquidem, tum conceptio, tum partus debet esse quædam nativitas.

22. Dices: concipere, & parere, est proprium matris, & non convenit patri; ergo &c.

23. Respondeo, distinguo antecedens: concipere, & parere per modum principij purè activi, nego; per modum principij passivi, & receptivi, concedo: & nego consequentiam. De ratione matris est, ut non sit principium purè actiuum, sed passiuum, & receptiuum; sed Deus generat, concipit, & parit Verbum ut principium purè actiuum, ac purè dando, & agendo, non autem patiando, & recipiendo; ergo &c. Videri potest S. Tho. 4. contra Gentes cap. 11. in fine.

24. Debet aduerti, quod inferiora, quia concipiuntur, nascuntur, generantur, & pariuntur cum aliquo motu, & cum aliqua successione, ideo dum concipiuntur, adhuc non sunt perfectè concepta, cum generantur, nascuntur, & pariuntur, non sunt perfectè generata, nata, & parita; & rursus cum iam sunt perfectè concepta, genita, nata, & parita, desinunt concipi, generari, nasci, & pari. E conuerso quia Verbum Dei generatur sine ullo motu, & sine vlla successione, ita ab æterno, & semper concipitur, generatur, paritur, & nascitur, ut ab æterno, & semper sit perfectè conceptum, generatum, natum, & partum, & nunquam desinat generari, nasci, concipi, & pari, siquidem generatur generatione æterna, quæ proinde nunquam definit esse. Ideo ut S. Thomas aduertit 4. contra Gentes, cap. 11. Prouerb. 8. Sapientia genita cum de se dixisset: *Ante omnes colles ego parturiebar*, ne quis cogitaret, quod dum parturiebatur, non erat perfectè nata, & perfectè existens, addit: *Quando preparabat Celos, aderam; & paulo post: Cum eo eram cuncta componens*, quia cum parturiebatur, erat perfectè nata, & perfectè operans. Proportionaliter Spiritus Sanctus semper spiratur, & semper est perfectè spiratus. Explicatur exemplo lucis existentis in Sole, quæ quia producitur sine motu, & sine successione, semper producitur, & semper est perfectè producta, & nunquam desinit produci; & si Sol fuisset ab æterno, & duraret in æternum, lux ab æterno fuisset producta, & in æternum produceretur.

25. Octauo Verbum est propriè Filius, & propriè genitus, Spiritus Sanctus neque est Filius, neque genitus, ideoque in Symbolo Athanasij de Spiritu Sancto dicitur: *Spiritus Sanctus à Patre, & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*. Conclusio est de fide. Nam Ioan. 1. de Verbo dicitur: *Vnigenitus, qui*

erat in sinu Patris, ipse enarrauit; Ioan. 4. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Vnigenitum daret*; ideoque in Symbolo Apostolorum confitemur nos credere: *in Iesum Christum Filium eius*, hoc est Dei *unicum*, & in Symbolo Nicæno confitemur nos credere *In Iesum Christum Filium Dei Vnigenitum*: si autem etiam Spiritus Sanctus esset Filius, vel esset genitus, Christus non esset Filius Dei vnicus, nec vnigenitus.

26. Plures Patres, & Scholastici, quos referunt Suarez lib. 11. de Trinitate, cap. 5. & Vasquez disput. 113. cap. 3. asserunt rationem, quare Verbum sit Filius, Spiritus Sanctus non sit Filius, ita excedere captum nostrum, ut neque sit querenda, sed solum sit credenda. Verum quia iidem Patres, & Scholastici, supposita fide, conati sunt aliquam rationem asserere huius mysterij, debemus etiam nos eorum vestigijs insistere. Plurimæ rationes videri possunt apud Vasquez 1. par. disp. 113. cap. 4. 5. & 6. & apud Antonium Perez disp. 3. de Trinit. cap. 1. Nos duas afferemus, quibus acquiescimus.

27. Prima ratio allata à S. Augustino lib. 5. de Trinit. cap. 14. est, quia Verbum procedit, & exit à Patre, ut natum; Spiritus Sanctus non procedit ut natus, sed ut datus. Explicatur. Licet non omne, quod nascitur, sit Filius, siquidem vermes nascuntur ex nobis, & non sunt nostri Filij, tamen de ratione Filij est, ut nascatur; sed Verbum nascitur, & habet alias conditiones requisitas Filij, Spiritus Sanctus non nascitur, ut ostensum est num. 19. ergo &c.

28. Dices generatio propria Filij definitur à S. Thoma 1. par. quæst. 27. art. 2. *Origo viuientis à viuente, principio coniuncto, in similitudinem naturæ*; sed processio Spiritus Sancti est talis; ergo.

29. Respondeo vno verbo, quod ly *Origo* sumitur pro eodem, ac nativitas; sed processio Spiritus Sancti non est nativitas; ergo nec propriè est origo.

30. Ut proponam secundam rationem, pticipalem, explicanda est definitio allata, generationis, quæ continet tres particulas. Et quia prima *Origo viuientis à viuente*, est iam explicata, debemus explicare duas alias. Per secundam igitur particulam *principio coniuncto*, explicatur differentia generationis viuientium à generatione non viuientium. Viuentia enim generant, principio coniuncto, hoc est ex aliquo suæ substantiæ, puta ex semine per actionem vitalem deciso. At non viuentia generant ex principio non coniuncto, hoc est non ex aliquo suæ substantiæ, sed ex materia extranea, eo pacto, quo ignis generat ignem ex lignis, vel ex alia materia extranea. Tum Filius, tum Spiritus Sanctus proculdubio procedunt principio coniuncto, cum producantur non de particula substantiæ, sed de tota essentia, & substantia producentis, per actionem vitalem intellectus, & voluntatis illis communicata.

Per

Per tertiam particulam *in similitudinem nature*, significatur, quod procedens debet procedere per actionem assimilatiuam, seu imitatiuam, & expressiuam, & ita, vt accipiat naturam Patris. Et quidem de ratione Filij naturalis non degeneris, neque monstrosi est, vt sit consubstantialis Patri, & eiusdem cum Patre substantiæ, saltem specie: e. gr. Filius equi non degener, neque monstrosus, est consubstantialis equo, & est verus equus: & quia mulus ita est Filius equi, vt non sit equus, nec habeat naturam eiusdem speciei infimæ cum equo generante, est filius degener, & monstrosus; & cum genitum degenerat ita, vt habeat naturam valde dissimilem generanti, amittit nomen Filij, ideoque vermes, qui nascuntur ex homine, vel equo, quia sunt valde dissimiles, non sunt Filij hominis, aut equi.

31. His positis, secunda ratio, propter quæ Verbum est Filius, Spiritus Sanctus non est Filius, est, quia ad Filium requiritur, vt sit viuens procedens à viuente, principio coniuncto, in similitudinem naturæ, hoc est per actionem assimilatiuam, & imitatiuam, per quam accipiat naturam specie saltem eandem; sed Verbum est viuens procedens à Patre viuente, principio coniuncto, per actionem de linea intellectus, ac proinde assimilatiuam, imitatiuam, & expressiuam, per quam accipit naturam, non solum specie, sed numero eandem cum natura Patris; ergo Verbum est propriissime Filius, & propriissime generatur: Spiritus Sanctus è conuerso non procedit per actionem assimilatiuam, expressiuam, & imitatiuam, sed per actionem inclinatiuam; ergo licet habeat cæteras condiciones, non generatur, nec est Filius.

32. Dices primò: ad Filium requiritur, vt sit Patri similis in natura: sed Verbum non est Patri simile in natura: nam ad similitudinem in natura requiritur identitas specifica, & distinctio numerica naturarum; natura autem Patris, & Verbi non distinguuntur numero; ergo &c.

33. Respondeo, nego maiorem. Vt duo sint similes in albedine ex. gr. requiritur, & sufficit, quod ita distinguantur, vt eorum albedo sit vna specie, vel numero: ex. gr. si Petrus, & Paulus sint albi per eandem numero albedinem replicatam in vtroque, sunt similes in albedine; ergo etiam vt duo sint similes in natura, sufficit, vt ita distinguantur, vt eorum natura sit vna specie, vel numero: sed tres Personæ diuinæ ita distinguuntur, vt earum natura sit vna numero; ergo sunt similes in natura. Confirmatur: nam tres Personæ diuinæ sunt æquales in Natura, Sapientia, Bonitate &c. licet habeant eandem numero Naturam, Sapientiam, Bonitatem; ergo etiam sunt similes in natura, licet habeant eandem numero naturam.

24. Dices secundò: in creatis eo ipso, quod procedens accipit à producente eandem na-

turam, procedit in similitudinem naturæ; ergo etiam in Deo: sed Spiritus Sanctus accipit eandem numero naturam; ergo &c.

35. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia in creatis non datur alia processio substantialis, quam merè naturalis; omnis autem processio merè naturalis est assimilatiua, vt dictum est num. 15. At in Deo dantur duæ processiones substantiales intentionales, altera per intellectum, quæ est assimilatiua, altera per voluntatem, quæ est purè inclinatiua, & non assimilatiua; ergo non est mirum, quod Spiritus Sanctus licet per processionem accipiat naturam producentis, tamen quia procedit per voluntatem, non procedat per processionem assimilatiuam, sed purè inclinatiuam, ideoque non sit Filius.

36. Hinc soluitur argumentum hæreticorum, qui vt referunt Athanasius Epistola 2. de Spiritu Sancto ad Serapionem, & Gregorius Nazianzenus orat. 3. de Theologia prope initium, impugnabant diuinitatem Spiritus Sancti ab absurdo, & sic arguebant. Si Spiritus Sanctus esset Deus, procederet in similitudinem naturæ, adeoque esset Filius; vel ergo procederet à solo Patre, & Pater haberet duos Filios, ac proinde Verbum, ac Spiritus Sanctus essent fratres: vel procederet à solo Filio, & sic esset Filius filij, ac nepos Patris; vel procederet à Patre, & Filio, & cum non posset habere duos Patres, alter esset Pater, alter Mater, quæ sunt absurda. Responderetur vnicuique verbo Spiritum Sanctum ita procedere, vt Deum, vt non sit Filius, adeoque argumentum fundatur in falso supposito.

37. Infertur primò secundam Personam, eo esse Filium, quo Verbum, iuxta illud Augustini lib. 7. de Trinit. cap. 2. *Eo quippe Filius, quo Verbum, & eo Verbum, quo Filius*. Ratio est, quia secunda Persona est Verbum, in quantum procedit per intellectum, ac proinde per actionem assimilatiuam; sed eo ipso, quod procedit per actionem assimilatiuam, & vt consubstantialis Patri, est Filius naturalis Dei Patris; ergo &c. Spiritus Sanctus è conuerso eo ipso, quod non procedit vt Verbum, non procedit per actionem assimilatiuam, adeoque non est Filius.

38. Infertur secundò, quod secunda Persona eo est Filius, quo imago. Nam in tantum est imago, in quantum procedit per actionem imitatiuam exemplaris; sed eo ipso, quod procedit per actionem imitatiuam exemplaris, & vt consubstantialis exemplari, est Filius; ergo &c. Et quidem plures Patres, quos refert Vasquez disput. 113. cap. 7. rationem, quare secunda Persona sit Filius, tertia non sit Filius, desumpserunt ex eo, quod secunda Persona est imago Patris, tertia non est imago Patris. Athanasius in Epistola de Decretis Synodi Nicænæ de Filio loquens dicit: *Si enim imaginem nomines, Filium hoc ipso esse iudicaueris. Quid enim simile Deo, nisi sua ipsius progenies?* Nazian.

Nazianzenus orat. 4. de Theol. Brevis, & compendiosa, facilisque paternæ naturæ declaratio est Filius. Omne enim, quod genitum est, genitorem suum tacita quadam voce definit. Anselmus in Monologio cap. 33. Sicut Verbum mox ut consideratur, se prolem esse eius, à quo procedit, evidenter probat, promptam præferendo Patris imaginem, sic amor apertè se prolem negat. Eandem rationem attulit S. Thomas 4. contra gentes, cap. 11. dicens. Non enim sic esse imaginem alicuius, ut eiusdem naturæ cum illo sit, in aliquo inueniatur, qui filius dici non potest.

39. Inferitur tertio, quod Verbum Dei non solum est imago Patris, sed etiam est imago, quæ non potest excogitari perfectior, & similior exemplari; & proportionaliter non solum est Filius, sed est Filius, quo non potest excogitari perfectior, & similior Patri. Ratio est, quia non potest excogitari imago perfectior, & similior, quam quæ convenit cum exemplari in omnibus, exceptis ijs, in quibus exemplar, & imago debent relativè opponi; sed exemplar, & imago debent relativè opponi in hoc, quod exemplar est, ad cuius imitationem procedit imago, imago verò est, quæ procedit ad imitationem exemplaris; ergo non potest excogitari imago perfectior, & exemplari similior, quam quæ convenit cum exemplari in omnibus, exceptis his; sed Verbum, & Pater conveniunt in omnibus, excepto hoc, quod Pater, est ad cuius imitationem Verbum procedit, Verbum est, quod procedit ad imitationem Patris; ergo &c. Rursus non potest excogitari Filius similior Patri, quam qui convenit cum Patre in omnibus, excepto hoc, quod est esse Patrem, & esse Filium, in quibus Pater, & Filius ex sua ratione debent opponi; sed Verbum, & Pater conveniunt in omnibus, excepto hoc, quod est esse Patrem, & esse Filium; ergo &c.

40. Inferitur quarto contra Arrianos, quod ad hoc, ut secunda Persona sit Filius naturalis Dei, requiritur, ut sit verus Deus æqualis, & consubstantialis Patri. Primo enim de ratione Filij naturalis non degeneris, neque monstrosi est, quod sit consubstantialis Patri, & eiusdem cum Patre essentia, saltem speciei: ex gr. Filius equi non deneger, neque monstrosus est consubstantialis equo, & est verus equus; & quia mulus ita est Filius equi, ut non sit equus, est Filius deneger, & monstrosus; sed ut constat ex Scripturis, Verbum est Filius naturalis Dei; ergo est consubstantialis, ac verus Deus, & si non esset verus Deus, esset infinite degener, & infinite monstrosus, ac Deus Pater generaret monstrum, ut contra. Arrianos arguit Augustinus Serm. 51. de Verbis Domini, ubi dicit. Audite quanta blasphemiam sit dicere unicum Dei Filium esse alterius substantia. Propterea si ita est, degener est. Ostendit deinde hanc blasphemiam non solum esse contumeliosam Filio, sed etiam Patri, & inducit Patrem irascentem, ac contra Arrianos dicentem. Ergo ego Filium degenerem generavi? er-

go si aliud sum, aliud generavi, monstrum generavi? Secundo de ratione Filij est, ut possit pervenire ad æqualitatem Patris, alioquin esset essentialiter degener; sed Verbum non est Filius degener; ergo potest pervenire ad æqualitatem Patris; sed cum sit incapax mutationis, non potest de nouo acquirere hanc æqualitatem; ergo ab æterno est æqualis Patri; alioquin esset essentialiter degener, ut loco citato arguit Augustinus.

41. Pro complemento quæstionis, superest, ut breviter afferamus alias rationes Patrum, & Scholasticorum, propter quas Spiritus Sanctus non est Filius.

42. Prima ratio Basilij lib. 5. contra Eunomium cap. 12. est. Spiritus Sanctus non est Filius, ne detur Filius Filij & sic oriatur suspicio, quod sint infiniti, vel saltem innumera- biles Filij. Potest explicari. Cum enim per primam processionem generetur Filius perfectus in ratione Filij, per secundam non debet produci Filius, sed Persona, quæ Filius non sit; alioquin deberent produci infiniti Filij.

43. Secunda ratio Nazianzeni lib. 5. de Theol. est. Non eo ipso, quod unum procedat ab alio, & accipit eandem, vel similem naturam, est Filius, ut patet exemplo Eux, quæ ita processit ab Adamo, ut acceperit eandem naturam in specie, & tamen non fuit Filia Adami; ergo licet Spiritus Sanctus procedat, & accipiat eandem naturam, non sequitur, quod sit Filius.

44. Tertia ratio similis affertur à Bernardo Epistola 190. ex eo, quia non omne, quod de aliqua substantia est, continuo ipsum, à quo est, habet generatorem, ut patet exemplo vermium.

45. Quarta ratio S. Augustini lib. 15. de Trinitate cap. 20. est. De ratione Filij est, ut vel procedat ab unico parente, eo pacto, quo quædam animalia, in quibus non distinguitur sexus, procedunt ab unico parente; vel si procedit à duobus, non uterque sit pater, & principium purè actuum, sed alter sit pater concurrens actiue, altera sit mater concurrens etiam passivè, & præbens materiam genito; sed Verbum procedit ab vno tantum, Spiritus Sanctus à duobus, quorum uterque est principium purè actuum, adeoque si esset filius, uterque deberet esse pater, quod repugnat; ergo &c.

46. Quinta ratio est Riccardi de Sancto Victore lib. 6. de Trinit. cap. 18. 19. & 20. quam ex Scholasticis affert etiam Alensis, & Maior: de ratione Filij est, ut sit imago, & figura Patris, etiam in hoc, ut possit naturam alteri communicare; sed Verbum in hoc est simile Patri, cum possit naturam communicare alteri Personæ, hoc est Spiritui Sancto, Spiritus Sanctus è conuerso; ergo &c.

47. Sexta ratio S. Bonaventuræ in 1. dist. 13. quæst. 2. ad primum, & Riccardi eadem dist. 13. art. 1. quæst. 3. est: de ratione Filij est,

vt procedat modo naturali, non autem modo voluntatis; sed Verbum, cum procedat per intellectum, procedit modo naturali, Spiritus Sanctus cum procedat per voluntatem, procedit modo voluntatis; ergo &c. Addit Durandus in 1. dist. 4. quæst. 1. illud, quod procedit ab vno tantum per se sufficiente, procedere modo naturæ; illud, quod procedit à pluribus, quorum vnumquodque per se esset sufficiens procedere modo voluntatis, quia proprium voluntatis est attemperare concursus; sed Verbum procedit ab vno sufficiente, Spiritus Sanctus à duobus, hoc est à Patre, & Filio; ergo &c.

48. Septima ratio Scoti est, processionem Filij, & Spiritus Sanctus primo differre se ipsis per hoc, quod altera sit generatio, altera non sit generatio, adeoque non esse quærendam aliam rationem.

49. Octaua ratio Caietani 1. parte quæstione 27. artic. 4. & Ferrariensis 4. contra Gentes, cap. 11. est. Verbum est Filius, quia ex vi processionis accipit naturam diuinam, adeoque procedit in similitudinem naturæ; Spiritus Sanctus non est Filius, quia licet accipiat naturam diuinam, non accipit illam ex vi processionis, sed quasi concomitanter. Explicatur. Intellectio, & amor virtualiter in Deo distinguuntur: & quia intellectio est primum prædicatum amor est secundum prædicatum supponens intellectionem, (nihil enim volitum, quin præcognitum), natura autem consistere debet in primo prædicato, ideò intellectio est formaliter natura Dei, amor non est formaliter natura, sed est proprietas consequens naturam; sed Verbum cum procedat per intellectum, ex vi processionis habet intellectionem, adeoque habet naturam, amorem autem accipit concomitanter, quia est realiter idem cum intellectione: Spiritus Sanctus cum procedat per voluntatem, ex vi processionis accipit esse amorem, adeoque non accipit naturam, sed proprietatem, intellectionem autem, seu naturam accipit concomitanter; ergo &c.

50. Omnes istæ rationes, excepta vltima, afferunt aliquod verum discrimen inter Verbum, & Spiritum Sanctum, adeoque possunt trahi in bonum sensum. At vltima cum supponat distinctionem virtualemente intrinsecam inter intellectionem, & amorem essentialem, quam reieciimus supra quæst. 22. fundatur in falso. Adde difficile esse, quod Spiritus Sanctus ex vi processionis non accipiat per se naturam diuinam, sed illam accipiat quasi concomitanter, & per accidens. Deus enim, cum producat Spiritum Sanctum ex amore, per se illi communicat summum bonum, hoc est ipsam Deitatem. Videri possunt Vasquez 1. parte disp. 113. cap. 3. 4. 5. & 6. & P. Antonius Perez disp. 3. de Trinit. cap. 1.

51. Ad 1. distinguo maiorem: generatio communis, prout opponitur corruptioni, definitur *mutatio ex non subiecto in subiectum*, con-

cedo; generatio propria viuientium, nego maiorem: & distinguo consequens; ergo Filius non generatur generatione communi, concedo; generatione propria viuientium, nego consequentiam. Generatio communis est species mutationis. Nam mutatio ab Aristotele 5. physic. text. 7. diuiditur in generationem, quæ est *mutatio à non subiecto in subiectum*; corruptionem, quæ est *mutatio à subiecto in non subiectum*; & motum, qui est *mutatio à subiecto in subiectum*. Hæc generatio proculdubio non conuenit Filio Dei, qui est omnino immutabilis, sicut Pater. At præter generationem communem datur generatio propria viuientium, quæ abstrahit à mutatione: & hæc conuenit Filio Dei, vt ostensum est. Videri potest S. Thomas 1. parte quæst. 27. art. 2. in corpore.

52. Ad 2. Iam allata est ratio, quare Spiritus Sanctus non sit Filius, & non generetur.

53. Ad 3. Ostensum est num. 13. ad imaginem non sufficere, quod vtunque procedat vt similis, sed requiri, vt procedat per actionem assimilatiuam; sed Spiritus Sanctus licet procedat vt similis producenti, non procedit per actionem assimilatiuam; ergo non est propriè imago.

QVAESTIO XCIX.

Vtrum in Deo detur vna essentia, tres Personæ, & tres proprietates personales, quatuor relationes, & quinque notiones.

S. Th. q. 28. 29.

1. **P**rimò videtur, quod cum loquimur de Deo, non debeamus vti nominibus essentiae, hypostasis, substantiae, Personæ, proprietatis, relationis, & notionis; tum quia hæc nomina non inueniuntur in Scripturis; tum quia sunt exotica, & parum apta ad explicanda mysteria fidei.

2. Secundò Persona, vt docet Laurentius Valla l. 6. Elegantiarum, cap. 34. significat non substantiam, sed qualitatem, ideoque dicimus aliquem gerere personam Regis; sed in Deo nullæ dantur qualitates, sed sola substantia; ergo non dantur Personæ.

3. Tertiò Persona definitur à Boetio lib. de duabus naturis, *rationalis naturæ indiuidua substantia*, adeoque nihil aliud est, quam indiuiduum naturæ rationalis; sed hic numero Deus est indiuiduum naturæ diuinæ; ergo hic numero Deus est formaliter Persona; sed tres Personæ sunt hic numero Deus; ergo sunt vna numero Persona diuina.

4. Quartò sicut Pater, qui generat, est prima Persona, & Filius, qui generatur, est secunda Persona, sic, Spirator, qui spirat, est tertia Persona, & Spiritus Sanctus, qui spiratur,

tur, est quarta Persona, adeoque Personæ sunt quatuor.

5. Quinto relationes videntur esse plures, quam quatuor. Nam tres Personæ sunt æquales, similes, & coexistentes; sed non nisi per relationem realem æqualitatis &c. ergo &c.

6. Sexto videtur, quod notiones non sint solum quinque, quatuor nimirum relationes, & innateibilitas propria Patris. Nam sicut innateibilitas ponitur ut notio Patris, sic inspirabilitas debet poni ut notio filij; ergo notiones sunt sex.

7. Respondeo, quod ex Aristotele 5. Metaphys. in fine, substantia dicitur dupliciter. Primo substantia dicitur *ipsum ultimum subiectum*, hoc est individuum, quod non dicitur de alio, & quod cum quodquid sit, etiam separabile fuerit. In hoc sensu substantiæ sunt Petrus, Bucephalus, & omnia individua habentia naturam substantialem completam. Secundo substantia dicitur *forma*, & *species*, hoc est natura substantialiter completa constituens individuum in sua specie: e.g. humanitas singularium, quia per humanitatem constituuntur in specie hominis. Substantia primo modo dicta ab Aristotele in prædicamentis vocatur prima substantia; à Porphyrio dicitur individuum; à Patribus, Theologis, ac Philosophis latinis vocatur suppositum, & subsistentia; à Patribus Græcis vocatur Hypostasis. Substantia secundo modo dicta à Patribus Græcis vocatur *usia*, & *physis*, à Latinis vocatur *essentia*, & *natura*. Aduertunt autem communiter Sancti Patres Græci, nimirum Basilii Epistola 43. Gregorius Nissenus in libro de differentia essentia, & hypostasis, Damascenus lib. 3. de fide, cap. 3. Cyrillus Alexandrinus lib. 1. de Trinitate, Iustinus de recta fidei confessione, & Theodoretus in lib. contra Sabellium, quod *usia*, siue *essentia* differt ab *Hypostasi*, sicut vniuersale à singulari, & sicut commune à proprio, puta sicut homo, & humanitas à Petro, ita ut hypostasis dicat aliquod proprium vnius tantum, quod non possit esse commune pluribus; *essentia* ex se non dicat aliquid proprium.

8. Hoc posito, dicendum primo: in Deo substantia simpliciter, & secundo modo dicta siue *essentia*, & *natura*, est vna tantum, non solum specie, sed numero, ac non potest simpliciter dici, quod in Deo sint plures substantiæ, siue *essentia*, & *natura*.

9. Probatur: nam sicut *essentia*, & *natura* hominis est *humanitas*, per quam constituitur homo, sic *essentia*, & *natura* Dei est *deitas*, per quam constituitur Deus; sed *deitas* est non solum vna specie, sed numero, ut ostensum est quæst. 19. ergo &c. Licet verò nomen *usia*, & *substantia* ex prima impositione sit indifferens ad significandam substantiam tum primo, tum secundo modo dictam, tamen de facto ex usu Patrum contractum est

ad significandam solam substantiam secundo modo dictam, ideoque cum loquimur de Deo, dici debet, quod substantia est vna tantum, quia est vna solum natura. Iam ut dicit Epiph. Hæres. 73. *Diuinæ essentia nomen nudo modo in veteri, & nouo testamento non habetur, sensus autem ubique habetur*. Nam ad Romanos 1. dicitur: *Sempiterna virtus eius, & diuinitas*: Ad Philipenses 1. *cum in forma Dei esset*; 2. Petri 1. *diuinæ consortes naturæ*; sed nomine *essentia* significamus diuinitatem, seu deitatem, formam Dei, ac diuinam naturam; ergo &c. Ideo hoc nomine passim vtuntur Patres.

10. Dicendum secundo: in Deo dantur tria supposita, & tres Hypostases, seu subsistentiæ. Probatur: nam ut colligitur ex Boetio lib. de duabus naturis, suppositum, siue Hypostasis est *natura completa individua substantia*: & quia substantia est *ens per se subsistens*, ita ut non sit in alio, tanquam in subiecto, vel in toto digniori, ut docet S. Thomas 3. parte quæst. 2. art. 2. ad 3. individuum ex Porphyrio cap. 3. est quod de vno tantum prædicatur, & ex Sancto Thoma, quod est *indistinctum in se*, & à quolibet alio *distinctum*, coniungendo hæc omnia, suppositum, siue hypostasis describi potest: *Ens primum per se subsistens, ita ut non sit in alio, tanquam in subiecto, vel in toto digniori, habens naturam completam, non prædicabile de pluribus, indistinctum in se, seu per se vnum, & aliqua proprietate distinctum à quolibet alio subsistente, etiam eiusdem naturæ*: sed in Deo dantur tres per se subsistentes &c. nimirum Pater, Filius, & Spiritus Sanctus; ergo &c. Nomen hypostaseos ad significandum suppositum diuinum habetur ad Hebræos 1. siquidem de Filio Dei dicitur, *cum sit splendor gloriæ, & figura substantia eius*, Græcè hypostaseos. Licet autem aliqui nomine hypostaseos intellexerint *essentiam*, ut videtur exponere Epiph. hæresi 69. tamen ut docet Bellarminus l. 2. de Christo cap. 4. rectius alij interpretantur Personam paternam, ut Chrysostomus, Theodoretus, Theophylactus, & Oecumen. in commentario eius loci, nec non Basilii Epistola 43. & Gregorius Nissenus lib. de differentia essentia, & hypostasis. Quia tamen nomen hypostaseos potest etiam trahi ad significandam *essentiam*, ideo multis præsertim latinis suspecta fuit loquutio, qua dicebantur in Deo dari tres Hypostases, quasi ponerentur tres *essentia*, ut patet ex Hieronymo in duabus Epistolis ad Damasum de Hypostasibus, & ex Nazianzeno Oratione de laudibus Athanasij. Verum ille modus loquendi usurpatus à pluribus Patribus Græcis, deinde vsu totius Ecclesiæ fuit receptus, atque ut refert Nazianzenus citata oratione prope finem, Athanasius ostendit idem significare Græcos, cum dicunt in Deo dari tres hypostases, ac Latini, cum dicunt dari tres Personas.

11. Dicendum tertio: dantur in Deo tres Personæ. Probatur: nam Persona nihil aliud est, quam suppositum habens naturam ratio-

nalem completa in, ideoque definitur à Boetio lib. de duabus naturis: *Rationalis natura indiuidua substantia*. Quia enim in Tragædijs qui representabant homines in dignitate constitutos vocabantur Personæ, & est magna dignitas suppositi, vt habeat naturam rationalem, ideo nomen Personæ translatus est ad significanda supposita naturæ rationalis, ad exprimendam eorum dignitatem, vt docet S. Thomas 1. parte quæst. 39. art. 3. ad 2. Sed tria supposita diuina habent hanc summam dignitatem, vt subsistant in natura diuina, quæ est maximè rationalis; ergo &c. Quia licet nomen Personæ diuinæ non inueniatur in Scripturis, tamen inuenitur sensus, ideo Patres vsi sunt hoc nomine, eo quod deinde sequuta est tota Ecclesia, etiam in Concilijs generalibus.

12. Dicendum quartò: in Deo dantur tres suppositalitates, ac tres proprietates Hypostaticæ, seu Personales, Paternitas nimirum, Filiatio, & Spiratio passiuæ. Probatur: nam, suppositalitates, personalitates, ac proprietates personales sunt, per quas supposita, & Personæ alicuius naturæ constituuntur, ac distinguuntur ab omnibus alijs suppositis, ac Personis, etiam eiusdem naturæ; sed Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus constituuntur, & inter se distinguuntur per paternitatem, filiationem, & spirationem passiuam; ergo &c.

13. Dicendum quintò: dantur in Deo quatuor origines, & quatuor relationes reales. Probatur: nam non potest dari generans, & genitum, spirans, & spiratum, quin detur generatio actiua, qua generans generat, & generatio passiuæ, qua genitum generatur; spiratio actiua, qua spirans spirat, & spiratio passiuæ, qua spiratum spiratur. Rursus in actione, & passione fundantur relationes reales, & idcirco vnum genus relationum realium ab Aristotele assignatur earum, quæ fundantur in actione, & passione; ergo Pater generans Filium refertur ad illum per relationem realem paternitatis; Filius genitus refertur ad Patrem per relationem filiationis; Pater, & Filius referuntur ad Spiritum Sanctum per relationem spiratoris; Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, & Filium per relationem spirati. Ex his quatuor relationibus paternitas, filiatio, & spiratio passiuæ distinguuntur realiter ad inuicem; spiratio actiua distinguitur realiter à sola spiratione passiuæ opposita, sed realiter identificatur cum filiatione, & paternitate, ideoque relationes realiter distinctæ sunt solum tres. Rursus ex his quatuor relationibus tres sunt propriæ vnius tantum Personæ, quarta, hoc est spiratio actiua est communis duarum. Idem dic de originibus.

14. Dicendum sextò: dantur in Deo quinque notiones. Probatur: nam notiones sunt rationes obiectiue, per quas Personæ cognoscuntur vt inter se distinctæ; sed Personæ sicut distinguuntur per oppositas relationes, ita co-

gnoscuntur vt inter se distinctæ per oppositas relationes, quæ sunt quatuor; ergo quatuor relationes sunt notiones. Ex his notionibus paternitas, filiatio, & spiratio passiuæ sunt notiones propriæ singularum Personarum; spiratio actiua est notio communis duarum Personarum, hoc est Patris, & Filij.

15. Iam quia Pater cognoscitur vt distinctus ab alijs Personis non solum per notionem affirmatiuam Patris, sed etiam per notionem negatiuam ingeniiti, & innascibilis, seu per hoc, quod sit Persona non procedens ab alijs; hæc autem notio est valde obuia, & ex nostro modo concipiendi importat magnam dignitatem; siquidem ex ea oritur, vt Pater concipiatur tanquam prima Persona, & primus fons, & origo aliarum Personarum; ideo ponitur etiam quinta notio ingeniiti, siue innascibilis. Patri igitur conueniunt tres notiones, duæ propriæ, nimirum paternitas, & innascibilitas, tertia communis Filio, hoc est spiratio actiua. Filio conueniunt duæ notiones, nimirum filiatio propria, & spiratio actiua communis Patri. Spiritui Sancto conuenit vna solum notio, nimirum spiratio passiuæ. Quinam Patres vsi sint nominibus proprietatis, relationis, & originis, ac notionis, licet in Scripturis non inueniantur, videri potest apud Bellarminum l. 2. de Christo cap. 5.

16. Ad 1. Licet aliqua ex dictis nominibus non inueniantur in Scriptura quoad vocem, tamen inueniantur quoad sensum, & quoad nomina æquiualentia. Si autem cum de Deo loquimur, deberemus vt solum nominibus, quæ inueniuntur in Scripturis quoad ipsas voces, sequeretur, quod de Deo non possemus loqui, nisi in ea lingua, in qua Scripturæ primo sunt traditæ, vt arguit S. Thomas quæstione 29. art. 3. ad 1. Quod talia nomina sint exotica, & non vsitata, est falsum, siquidem vt docet Bellarminus l. 2. de Christo, cap. 4. plurimis sæculis fuerunt in vsu Patrum, & totius Ecclesiæ. Falsum etiam est, quod sint obscura, & inepta ad explicanda mysteria fidei, vt patuit in Corpore.

17. Ad 2. Licet nomen Personæ aliquando significet qualitatem, & accidens, tamen vt ostendit Bellarminus l. 2. de Christo cap. 5. sæpè etiam apud Authores profanos, significat substantias indiuiduas naturæ rationalis. Tullius enim de inuentione, & de Partitionibus oratorij sæpè dicit alia esse rerum, alia Personarum attributa, adeoque nomine Personarum intelligit indiuidua naturæ humanæ. In eodem sensu loquuntur plures alij auctores latini, ideoque Laurentius Valla dicens non posse significare substantiam, malè gessit Personam etiam Grammatici: dum addidit in Deo significare qualitatem, malè gessit Personam Theologi, siquidem in Deo nulla datur qualitas: si nomine qualitatis intellexit attributa Sapientiæ, Potentiæ, Bonitatis, quæ concipiuntur vt qualitates, cum hæc attributa

ta distinguantur sola ratione, sequitur, quod in Deo Personæ distinguantur non realiter, sed ratione, adeoque egregiè gessit Personam Hæretici Sabelliani.

18. Ad 3. & 4. Deitas licet sit individua, hoc est hæc numero, tamen formaliter secundum se præcisè non est individuum, hoc est suppositum; siquidem de ratione suppositi, seu Personæ est, ut non sit communis, & prædicabilis de pluribus; Deitas autem, & *hic Deus*, est communis, & vniuersalis constitutiue, ac prædicabilis de tribus Personis. Ex eadem ratione inspiratio actiua, & hic numero Spiritor non est formaliter suppositum, & Persona, quia prædicatur de duabus Personis, de Patre nimirum, & Filio.

19. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico cum S. Thoma 1. parte q. 42. art. 1. ad 4. Caietano in Comment. ac Vasquez disp. 166. cap. 3. contra Scotum, & alios, quod Personæ diuinæ sunt æquales, ac similes per relationem non realem, sed rationis. Secundò dici potest, quod si relationes æqualitatis, coexistentiæ, & similitudinis sunt reales, sunt indistinctæ à relationibus paternitatis, filiationis &c. ac proinde semper stat, quod in Deo dentur solum quatuor relationes. Sed vix de hoc potest fieri alia quæstio, quam de nomine.

20. Ad 6. Ad notionem requiritur, ut sit prædicatum distinctiuum Personarum, & ex modo significandi importans dignitatem: siquidem Persona est nomen significans dignitatem; sed hoc, quod est *Patrem esse Personam Diuinam à nullo procedentem* est prædicatum ex modo significandi importans magnam dignitatem; at hoc quod est *Filium esse Personam non spiratam*, hoc est non procedentem per amorem, non importat dignitatem; ergo &c.

QVÆSTIO C.

Virum essentia diuina distinguatur à relationibus distinctione sufficiente ad verificanda prædicata contradictoria?

S. Th. qu. 28. art. 2.

1. Videtur, quod non, primò, quia Pater c. gr. constaret ex diuinitate, & paternitate aliquo modo distinctis obiectiue, adeoque non esset omnino simplex obiectiue.

2. Secundò eatenus talis distinctio esset necessaria, quatenus de essentia, & relationibus verificarentur prædicata contradictoria, patet quod essentia communicetur Filio, & cum Filio identificetur, paternitas non communicetur, & non identificetur cum Filio; sed hæc, & alia, quæ afferuntur, verè non sunt contradictoria; ergo &c. Probatur mi-

nor: communicari, & identificari vno genere communicationis, & identitatis, non communicari, & non identificari alio genere communicationis, & identitatis, non sunt prædicata contradictoria, cum non sint affirmatio, & negatio eiusdem; sed tum essentia, tum paternitas communicatur, & identificatur cum Filio communicatione, & identificatione reali, qua Pater, & Filius sunt idem Deus: neque essentia, neque Paternitas communicatur Filio, & identificatur alia communicatione, & identificatione chimerica, qua Pater, & Filius sint eadem Persona; ergo de essentia, & relatione non verificantur vlla prædicata contradictoria.

3. Tertiò est primum principium, quod prædicata contradictoria verificari non possunt de eodem realiter; ergo si de essentia, & relationibus verificantur contradictoria, essentia distinguitur realiter à relationibus, quod est hæreticum.

4. Quartò oppositio contradictoria est prima, & maxima oppositionum, & maior etiam oppositione relatiua, ut colligitur ex Aristotele 10. Metaph. text. 15. & sequent. sed oppositio relatiua etiam in diuinis dari non potest sine distinctione reali; ergo neque oppositio contradictoria dari potest sine distinctione reali: ergo si essentia communicatur, paternitas non communicatur, adeoque de ipsis verificantur prædicata contradictoria, essentia, & relatio realiter distinguuntur.

5. Quintò ista duo principia, quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se; quæ sunt eadem inter se, distinguuntur ab eodem tertio, sunt naturaliter euidentia, & per primum regulantur syllogismi præsertim expositoriij affirmatiui, per secundum regulantur negatiui; sed vtrumque falsificatur, non admissa distinctione reali inter essentiam, & relationes; ergo &c. Probatur minor: nam Pater, & Filius identificantur realiter eidem numero tertio, hoc est eidem numero essentiæ, & tamen non identificantur realiter inter se, ideoque falsificatur hic syllogismus expositorius ex terminis singularibus: *Hæc essentia est hic Pater; Filius est hæc essentia; ergo Filius est hic Pater*: Nam præmissæ sunt veræ, & conclusio est falsa. Rursus Pater, & essentia sunt idem realiter inter se, & tamen non distinguuntur realiter ad eodem tertio, hoc est à Filio, ideoque falsificatur hic syllogismus negatiuus: *hic Pater non est hic Filius; hæc essentia est hic Pater; ergo hæc essentia non est hic Filius*.

6. Sextò est principium naturaliter euidentis, quod prædicata contradictoria non possunt verificari de eodem omnino; sed nulla distinctio non realis inter essentiam, & relationes sufficit ad hoc, ut prædicata contradictoria non verificentur de eodem omnino; ergo nulla distinctio non realis inter essentiam, & relationem sufficit ad saluandum, quod non falsificatur principium naturaliter euidentissimum. Probatur minor: nam de diuina essen-

tia

tia affirmatur, quod sit paternitas, & negatur quod generet Filium, & quod distinguat Patrem à Filio; sed idem omnino est paternitas, & generare Filium, & distinguere Patrem à Filio; ergo idem omnino de diuina essentia, verè affirmatur, & negatur, & sic falsificatur principium de contradictorijs.

7. Septimò demum deberet afferri ratio, quare possibile sit, vt in Deo tres Personæ sint vna numero essentia, in creatis sit impossibile.

8. Respondeo arcanum Trinitatis mysterium consistere in hoc, vt Personæ ita realiter distinguantur, vt sint vnus Deus, imò vna Deitas, non solum specie, sed etiam numero. Hoc quia intelligere non potuerunt hæretici, abierunt in varios errores.

9. Primus error fuit Sabellij: secundus Arrij, de quibus actum est quasi. 83. Vterque conuincitur illis Verbis Christi Ioan. 10. *Ego & Pater vnum sumus*. Vt enim dicit Augustinus tractatu 36. in 10: *Quod dicit vnum, liberat te ab Arrio; quod dicit sumus, liberat te à Sabellio*.

10. Tertius error fuit Tritheitarum, qui vt refert Niceph. lib. 13. cap. 46. & 48. auctore Ioanne Philopono docuerunt tres Personas esse tres Deos cum tribus essentijs omnino similibus, & æqualibus. Hic error repugnat non solum fidei, sed etiam rationi purè naturali, quæ ostendit non posse dari plures deitates, siue essentias diuinas, vt dictum est quasi. 19.

11. Quartus error fuit Gilberti Porretani Episcopi Pictauiensis, qui docuit relationes, ac Personalitates realiter distingui ab essentia diuina, ac non esse intrà essentiam, sed quasi affixas, & assistentes essentia, vt refert S. Thomas I. parte quæst. 38. art. 3. in corpore, adeoque loco Trinitatis posuit in Deo quaternitatem, hoc est quatuor res realiter contradistinctas inter se. Hic error damnatus fuit ab Eugenio III. in Concilio Rhemensi, ac Gilbertus à Sancto Bernardo conuictus suum errorem retractauit, vt refert idem Bernardus serm. 80. in Cant. Potest hic error conuinci etiam ratione naturali. Nam vt arguit Bernardus serm. 30. in Cant. & lib. 5. de Consideratione, cum vnus tantum sit Deus, hoc est essentia diuina, quicquid non est essentia diuina, non est Deus, adeoque est creatura; ergo Persona diuina cum includat essentiam, & relationem, si relatio non est essentia, ac proinde est creatura, Persona diuina componitur ex Deo, & creatura, quod est absurdum.

12. Quintus error fuit Abbatis Ioachimi, qui vt refertur cap. firmiter, & cap. damnamus, & vt explicat S. Thomas Opusc. 23. & 24. in quibus commentatur illa capita, licet concesserit tres Personas esse vnā essentiam, & naturam diuinā, tamen docuit illam vnā essentiam non esse simplicem, sed collectiue tantum vnā, adeoque asseruit essentiam vnus Personæ aliquo pacto distingui ab essentia alterius, & sic videretur incidisse in errorem

Arrianorum, vel Tritheitarum. Contrā hunc errorem Innocentius Tertius in Concilio Lateranensi in Regula fidei relata cap. firmiter dixit: *Tres quidem Personæ, sed vna essentia, substantia, & natura, simplex omnino*. Et infra cap. Damnamus: *licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius, & Spiritus Sanctus, idem omnino*.

13. Catholici diuisi sunt in duas classes. In prima sunt qui cum Greg. Arim. in 1. dist. 33. & 34. dixerunt nulla prædicata contradictoria verificari à parte rei de essentia, ac de relationibus, ac proinde non dari vllam distinctionem obiectiuā inter essentiam, & relationes. In secunda classe sunt, qui concedunt verificari aliqua prædicata contradictoria de diuina essentia, ac de relationibus, & consequenter dicunt essentiam, & relationes distingui aliqua distinctione obiectiuā. Auctores secunda classis non conueniunt in explicando, qualis sit hæc distinctio, & quo nomine sit vocanda. Durandus docuit illam esse distinctionem aliquo modo realem, qualis datur inter rem, & modum, Scotistæ cum Scotto dicunt non esse realem, sed actualem ante omnem operationem intellectus, eamque vocant formalem ex natura rei. Multi Thomistæ cum pluribus alijs negant illam esse actualem, ac dicunt esse solum virtualem, seu potentialem, ac fieri actualem per operationem intellectus obiectiue præscindens essentiam, à relationibus. Alij vocant illam distinctionem virtuales intrinsecas; alij distinctionem rationis obiectiue, seu rationis, eamque cum fundamento in re: alij vocant eminentialem.

14. Dicendum primò: essentia, & relationes realiter identificantur sine vlla distinctione reali. Probatur: nam illa sunt realiter idem, quorum vnum est aliud, ideoque debent affirmari mutuo: illa realiter distinguuntur, quorum vnum non est aliud, ideoque debent negari; sed relationes sunt essentia, debentque mutuo affirmari, ac non debent negari, vt est de fide, & definitum in Concilio Rhemensi contra Gilbertum Porretanum; ergo &c.

15. Dicendum secundò: relationes, & essentia identificantur identitate reali perfectissima, & qua non potest excogitari perfectior. Probatur: nam non potest excogitari identitas perfectior illas per quam essentia ita sit perfectè idem cum relationibus, sicut cum seipsa; sed essentia est ita perfectè idem cum relationibus, ac cum seipsa; ergo &c. Probatur minor: essentia est idem cum relationibus identitate, qua reddit illas æquè perfectas, ac ipsa essentia sit perfectè per se ipsam; ergo essentia identificatur cum relationibus ita perfectè, sicut cum se ipsa. Hæc identitas, qua non potest excogitari perfectior, vocari potest summa metaphysicè.

16. Dices: Pater æternus est æquè bonus Filio

Filio, sicut sibi; ergo est idem cum Filio, non minus, quam essentia cum relationibus.

Respondeo, negando consequentiam. Ad identitatem non sufficit, ut vnum sit bonum alteri, sicut sibi ipsi, sed ulterius requiritur, ut vnum sit de altero affirmabile, ac non sit negabile; sed Pater propter oppositionem originis, ac relationis non est affirmabilis, sed negabilis de Filio, dicendo, *Pater non est Filius*; ergo &c.

17. Dicendum tertio: essentia, & relationes sunt idem non omnino, siue sunt idem, identitate non summa logicè, per quam debeant conuenire in omnibus prædicatis. Probatur: ut enim contra Abbatem Ioachim docet Concilium Lateranense loco citato, *tres persone sunt una essentia, substantia, & natura simplex omnino*; sed si essentia diuina esset omnino idem cum relationibus, & Personis, essentia Patris, & Filij ita esset eadem aliqua identitate vera, ut etiam aliqua reali distinctione essentia Patris distingueretur ab essentia Filij, adeoque non esset vna essentia simplex omnino, sed esset vna quasi collectiue; ergo &c. Probatur minor: Pater enim aliqua distinctione reali, hoc est personali distinguitur à Filio: sed dum dico *Pater* ex parte obiecti venit etiam essentia, quæ est omnino idem cum Patre: nam quæ sunt omnino idem non possunt præscindi obiectiue; cum dico *Filius* ex eadem ratione venit obiectiue essentia Filij; ergo sicut de Patre, & Filio affirmo distinctionem realem, sic de essentia Patris, & de essentia Filij affirmo distinctionem realem, adeoque essentia Patris aliqua distinctione obiectiua distinguitur ab essentia Filij.

18. Dices primo: sensus huius propositionis, *Pater distinguitur à Filio*, est: *Pater distinguitur à Filio distinctione faciente, ut sint due Personæ distinctæ, sed vna essentia omnino indistincta*.

19. Sed contra, quia dum dicis *due Personæ*, si essentia est omnino idem cum Persona, venit ex parte obiecti etiam essentia, cum non possit obiectiue præscindi, adeoque dum dicis *Pater*, & *Filius* distinguuntur distinctione faciente ut sint due Personæ, & vna essentia, idem est, ac si dicas, *Pater*, & *Filius* distinguuntur distinctione faciente, ut sint due essentia, & vna essentia, & sic essentia Patris, & Filij ita est vna essentia, ut sint etiam realiter due essentia.

20. Dices secundo: sufficit, ut saluetur, quod Pater, Filius, & Spiritus Sanctus sint tres Personæ, & vnus Deus: hoc autè saluatur.

21. Sed contra, quia ut explicauit Concilium Lateranense, Pater, Filius, & Spiritus Sanctus ita sunt vnus Deus, ut sint vna essentia simplex omnino, ita ut essentia Petris, & essentia Filij nulla distinctione reali, immò ut ego censeo, ne virtuali quidem distinguantur: nam si ipsa essentia Patris distinguitur personaliter ab essentia Filij, cum distinctio personalis sit species distinctionis realis, essentia Patris distinguitur realiter ab essentia Filij; ergo &c.

22. Breuiter concludo argumentum hoc

dilemmate. Dum dico *Pater non est Filius*, vel per negationem, qua nego Patrem de Filio, præscindo obiectiue essentiam à paternitate, & filiatione, vel non: si præscindo obiectiue, essentia non est omnino idem cum paternitate, & filiatione: si non præscindo obiectiue, sicut paternitatem nego de filiatione, sic essentiam nego de essentia; adeoque essentia Patris distinguitur ab essentia Filij.

23. Supposito, quod essentia, & relationes à parte rei non sint omnino idem, sicut A. & A, & sicut homo, & animal rationale, quaeritur, qua distinctione distinguantur, & utrum distinctione actuali ante omnem operationem intellectus, ut dicunt Scotistæ, qui talem distinctionem vocant formalem ex natura rei, an distinguantur solum distinctione virtuali intrinseca, ut dicunt Thomistæ, & plerique ex auctoribus Societatis. Huic quæstioni respondendo.

24. Dicendum quarto: essentia, & relationes ante operationem intellectus non distinguuntur distinctione actuali, seu formali ex natura rei, sed solum distinctione virtuali intrinseca.

25. Probatur: distinctio actualis inter duo includit aliquam negabilitatem obiectiuam, vnius de altero; distinctio virtualis intrinseca est, per quam licet duo nullam habeant negabilitatem obiectiuam, tamen non sunt omnino idem, sed distinguuntur ita, ut possint obiectiue præscindi, & possint verificari de ipsis prædicata alioquin contradictoria: sed licet essentia, & personalitates non sint omnino idem, sed possint obiectiue præscindi, ut dictum est conclusione 3. numero 17. tamen nulla datur negabilitas, propter quam essentia possit negari de relationibus; ergo &c. Probatur minor: nam si essentia esset negabilis de relationibus, faceret compositionem cum relationibus, adeoque Deus esset à parte rei compositus, quod est absurdum. Probatur antecedens. Quod enim à parte rei constituitur ex duobus, quorum vnum est negabile de alio, eo ipso est compositum: sed Deus constitueretur à parte rei ex essentia, & relationibus aliquo pacto negabilibus; ergo. E conuerso quod constituitur ex duobus, quæ non sunt negabilia, sed solum affirmabilia, eo ipso non est compositum, sed simplex, siquidem pura, affirmabilitas constituentium non est compositio, sed identitas, & simplicitas; sed Deus constituitur ex essentia, & relationibus affirmabilibus sine vlla obiectiua negabilitate; ergo est simplex sine vlla compositione.

26. Dices primo: datur à parte rei actu fundamentum, propter quod essentia, & relationes possunt obiectiue præscindi, ac de ipsis verificantur prædicata contradictoria; sed Scotistæ, dum ponunt distinctionem actualem formalem ex natura rei inter essentiam, & relationes, nihil aliud ponunt, quam hoc fundamentum; ergo nostra sententia quoad rem coincidit cum sententia Scotistarum, & ab illa differt solum quoad modum loquendi.

27. Re-

27. Respondeo, concedo maiorem, & nego minorem. Primò Scotistæ ponunt aliquam negabilitatem essentia de relationibus, quam ego nego, adeoque re discrepo à Scotistis. Secundo si non posita hac negabilitate, fundamentum verificandi prædicata contradictoria Scotistæ vocant distinctionem actualem essentia à relationibus, malè loquuntur, siquidem distinctio actualis consistit in mutua negabilitate distinctorum. Vt igitur in materia de Trinitate cautè loquamur, hoc fundamentum non debet vocari distinctio actualis, sed distinctio virtualis intrinseca, vel distinctio eminentialis, vel identitas non omnimoda.

28. Dices secundò: dum facio hanc propositionem: *Relationes non sunt omnino idem cum essentia*, de relationibus nego aliquid; sed non aliud nego, quam essentiam; ergo de relationibus nego essentiam, adeoque essentia est aliquo pacto negabilis de relationibus.

29. Respondeo, concedo maiorem, & nego minorem. Cum dico: *Relationes non sunt omnino idem cum essentia*, de relationibus nego identitatem omnimodam ipsarum cum essentia; sed hæc identitas per me est chimerica, adeoque distinguitur realiter ab essentia; ergo de relationibus nego aliquid distinctum realiter ab essentia, ipsam autem essentiam non nego.

30. Urgebis: etiam cum dico: *homo non est idem cum equo*, nego identitatem chimericam hominis cum equo, & tamen de homine nego etiam equum; ergo à pari.

31. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia hæc propositio: *homo non est idem cum equo*, includit etiam hanc: *homo non est equus*; at hæc propositio: *relationes non sunt omnimodo idem cum essentia*, non includit hanc negatiuam: *relationes non sunt essentia*, sed oppositam affirmatiuam, *relationes sunt essentia*, & addit hanc, *sed non habent omnimodam identitatem cum essentia*.

32. Dices tertio: formalitas omnino identificata cum essentia est ipsa essentia identitate omnimoda; sed vera est hæc propositio: *pateritas non est formalitas omnino identificata cum essentia*; ergo de paternitate verè potest negari essentia.

33. Respondeo, distingo maiorem: formalitas relatiua omnino identificata cum essentia est ipsa essentia, nego maiorem: formalitas absoluta omnino identificata cum essentia est ipsa essentia, concedo maiorem: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Formalitas relatiua omnino identificata cum essentia non est essentia, sed est chimera, ideoque dum dicitur, quod paternitas non est formalitas relatiua omnino identificata cum essentia, de paternitate non negatur essentia, sed negatur chimera. Formalitas absoluta omnino identificata cum essentia est ipsa essentia per identitatem omnimodam, sed non potest verè negari de paternitate: falsa enim est hæc propositio negatiua: *pateritas non est rea-*

liter formalitas absoluta omnino identificata cum essentia, ac vera est opposita affirmatiua. Hæc solutio bene percepta potest applicari ad soluenda plura sophismata alioquin difficillima.

34. Dices: quæ à parte rei non habent actu aliquam identitatem, habent actu oppositam distinctionem; sed essentia, & relationes à parte rei non habent actu omnimodam identitatem; ergo habent actu distinctionem oppositam omnimodæ identitatis; ergo distinguuntur distinctione actuali.

35. Respondeo concessio primò syllogismo, nego vltimam consequentiam. Cum enim omnimodæ identitati non opponatur distinctio actualis, qua essentia sit negabilis de relationibus, sed distinctio purè virtualis, sequitur, quod essentia, & relationes habeant actu distinctionem purè virtualem, eo pacto, quo Sol habet actu calorem purè virtualem.

36. Ad 1. distingo antecedens: pater constaret ex deitate, & paternitate distinctis virtualiter sine vlla negabilitate obiectiua, concedo: distinctis actualiter, & formaliter ex natura rei cum aliqua negabilitate obiectiua, nego; & nego consequentiam. Perfectæ simpliciterati non obstat, quod res constituatur ex pluribus distinctis solum virtualiter, & sine vlla negabilitate obiectiua, sed solū obstat, quod res constet ex pluribus distinctis actualiter, & formaliter cum aliqua negabilitate obiectiua, ut dictum est n. 15.

37. Dices: saltem Pater non esset simplex simplicitate, qua non possit excogitari maior.

38. Respondeo, distingo: non esset simplex simplicitate, qua non posset excogitari maior logicè, concedo; qua non posset excogitari maior metaphysicè, hoc est perfectior, nego. Non potest excogitari simplicitas perfectior illa, per quam Pater ita non componitur ex pluribus obiectiue distinctis, vt identitate perfectissima sit ipsa summa simplicitas diuinæ essentia, quæ identificat secum omnes perfectiones; sed Pater est simplex hac simplicitate; ergo &c. Tota Trinitas est perfectissimè simplex, quia licet non sit simplex simplicitate excludente numerum, & distinctionem Personarum, tamen est simplex simplicitate excludente Personarum mutuam compositionem, & simplicitate, per quam tres Personæ identitate perfectissima sunt vna summa simplicitas diuinæ essentia.

29. Ad 2. iam dictum est, quod de essentia, & relationibus verificantur prædicata contradictoria, adeoque essentia præscindit obiectiue à relationibus, &c.

40. Ad 3. Principium illud: *Predicata contradictoria non possunt de eodem verificari*, debet intelligi *de eodem omnino*, non autem *de eodem non omnino*, hoc est de eodem re, sed distincto ratione obiectiue præscindente.

41. Dices primò: identitas realis consistit in

in indivisibili, adeoque omnia, quæ sunt idem realiter, sunt idem omnino.

42. Respondeo, negando antecedens, quod non potest assumi tanquam per se notum, cum præsciendo à mysterio Trinitatis, etiam in creatis negetur à plerisque, idest à Thomistis, Scotistis, & omnibus, qui in creatis admittunt distinctionem formalem ex natura rei, vel præcisionem obiectivam; in Trinitate verò negetur penè ab omnibus. Addo, quod Aristoteles 3. physic. text. 21. & S. Thomas in commentario eius loci expressè docent, non omnia, quæ quomodocunque sunt idem, ita esse idem, ut conveniant in omnibus prædicatis. Verba Aristotelis sunt: *Non enim eadem insunt quolibet modo isdem, sed solum quibus esse idem est.* Dixerat autem supra, *quod illa habent idem esse, quæ sunt idem etiam ratione.* Explicat S. Thomas verba Aristotelis, dicens. *Non enim oportet, quod omnia eadem conveniant is, quæ sunt quocunque modo idem, sed solum is, quæ sunt idem subiecto, vel re, & ratione.* Ex his sic argumentor. Per Aristotelem non oportet, quod omnia eadem conveniant is, quæ sunt quocunque modo idem; ergo potest aliquid convenire uni, & non alteri, adeoque possunt illis convenire prædicata contradictoria propter distinctionem rationis præcipientis obiectivè. Affert Aristoteles exemplum. Via Athenis Thebas, & via Thebis Athenas, sunt eadem numero via, & tamen quia non sunt eadem via ratione, aliqua prædicata relatiua verificantur de via Athenis Thebas, quæ non verificantur de via Thebis Athenas: e. g. quod via Athenis Thebas sit acclivis, & sit ascensus, via Thebis Athenas non sit acclivis, nec ascensus, sed sit declivis, & descensus, quia in eadem numero via prædicata relatiua ascensus, & descensus distinguuntur ratione obiectivè præcipientis. Rursus agere, & pati sunt idem numero motus, puta calefacere, & caleferi sunt idem numero motus calefactionis, & tamen non omnia prædicata relatiua, quæ verificantur de caleferi, verificantur de calefacere; nam caleferi est accipere calorem, calefacere non est accipere, sed dare calorem, quia in ipso motu calefactionis prædicata relatiua dandi, & accipiendi distinguuntur ratione obiectivè præcipientis. S. Thomas 1. par. quæst. 28. art. 3. ad primum utitur hac doctrina, & his numero exemplis Aristotelis ad explicandum, quod pacto licet paternitas, & filiatio sint realiter idem cum essentia divina, habeant respectus oppositos, & distinguantur realiter inter se, & his exemplis allatis, concludit: *Et similiter licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia, & similiter filiatio, tamen hæc duo in suis proprijs rationibus important oppositos respectus, unde distinguuntur realiter.*

44. Dices secundo: esse idem non omnino nihil aliud est, quam ita esse idem, ut possint verificari aliqua prædicata contradictoria; sed per illud principium, *contradictoria non possunt de eodem verificari*, asseritur, quod duo non pos-

sunt ita esse idem, ut de ijs possint verificari contradictoria; ergo alijs verbis negatur illud principium.

45. Respondeo, distinguo maiorem: esse idem non omnino nihil aliud est formaliter, quam ita esse idem, ut possint verificari contradictoria, nego: nihil aliud est radicaliter, transeat: ac præterea nego etiam minorem, ac dico quod per illud principium *non possunt de eodem verificari contradictoria*, non asseritur, quod duo non possunt esse ita idem, ut de ijs verificentur contradictoria, siquidem hoc negatur penè ab omnibus, sed asseritur, quod de eodem omnino non possunt verificari contradictoria. Si queratur, quid sit esse idem omnino, vel non omnino, respondeo, sicut respondet Aristoteles 9. Metaph. tex. 11. importunè querentibus, quid sit esse actu: *manifestum est, quod dicere volumus per inductionem in singularibus, & non oportet omnium definitionem querere, sed etiam quod proportionale est prospicere.* Ratio est, quia esse actu, esse idem omnino &c. sunt primi conceptus per se noti, qui proinde non debent explicari per alios conceptus notiores, sed solum per inductionem in singularibus. Per hanc inductionem explicando, quid sit idem omnino, dico, quod eadem omnino sunt, quæ ita sunt eadem, sicut A. est idem cum A, & sicut homo cum animali rationali. De ijs, quæ hoc pacto sunt idem, non possunt verificari vlla prædicata contradictoria. Addo, quod præter ea, quæ sunt idem, sicut homo cum animali rationali, dari possunt aliqua, quæ sunt realiter idem, ita ut debeant affirmari, ac non debeant negari, & tamen non sunt omnino idem, sicut A. cum A. etiam ex parte obiecti, ac de ijs possunt verificari aliqua prædicata contradictoria. Ad defendendum mysterium Trinitatis sufficit mihi, quod hoc genus identitatis non sit evidenter impossibile, & quod non sit evidenter impossibile ostendi auctoritate Aristotelis, S. Thomæ &c.

46. Dices tertio: evidens est, quod prædicata contradictoria non possunt realiter identificari; sed in nostra sententia identificarentur; ergo. Probatur: nam *esse idem omnino cum essentia, & non esse idem omnino cum essentia* sunt prædicata contradictoria; sed esse idem omnino cum essentia identificatur cum essentia, non esse idem omnino cum essentia identificatur cum paternitate, essentia autem, & paternitas realiter identificantur; ergo &c.

47. Respondeo, concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: essentiam esse idem omnino cum essentia, essentiam non esse idem omnino cum essentia, sunt prædicata contradictoria, concedo: essentiam esse idem omnino cum essentia, paternitatem non esse omnino idem cum essentia, sunt prædicata contradictoria, nego. Essentiam esse omnino idem cum essentia, essentiam non esse idem omnino cum essentia, sunt prædicata contradictoria, quia per ipsa affirmatur, ac negatur idem omnino. At hæc

P p

præ-

prædicata non verificantur, nec realiter identificantur. Essentiam esse omnino idem cum essentia, paternitatem non esse idem omnino cum essentia, non sunt prædicata contradictoria, quia cum essentia, & paternitas non sint idem omnino, non affirmant, ac negant idem omnino; & hæc prædicata verificantur, & identificantur, quod non repugnat, siquidem prædicata non contradictoria possunt identificari. Explicatur exemplo. *Hominem esse idem cum animali rationali: hominem non esse idem cum animali irrationali*, sunt prædicata contradictoria, quia affirmant, & negant identitatem eiusdem cum eodem, ideoque non possunt identificari. At hominem esse idem cum animali rationali, hominem non esse idem cum animali irrationali, non sunt prædicata contradictoria, quia affirmant, & negant identitatem eiusdem, sed non cum eodem, ideoque possunt identificari, ac de facto identificantur in homine: nam homo per se ipsum, & per suam essentiam est idem cum animali rationali, ac non est idem cum animali irrationali. Proportionaliter dic in casu nostro.

48. Dices quarto: possemus asserere, quod omnia sunt realiter idem, & tamen de iis verificantur prædicata contradictoria, quia non sunt eadem omnino, adeoque possemus negare omnem distinctionem realem.

49. Respondeo, negando sequelam. Ad arguendam distinctionem realem, habemus alia principia per se nota. Primo enim per se notum est, quod quæ sunt separabilia mutuo, vel non mutuo, & quæ non sunt mutuo intrinseca, distinguuntur realiter, & ex his, alijsque principiis arguimus in creatis distinctionem inter res, & res & inter res, & modos. Secundo est per se notum, quod quæ opponuntur oppositione originis, vel relationis, ita ut alterum generet, alterum generetur, alter sit Pater, alter sit Filius &c. realiter distinguuntur, & hoc est unicum principium ponendi distinctionem realem inter Personas divinas, quæ nullam habent separabilitatem.

50. Ad 4. Quia oppositio contradictoria est maior relatiua, ideo contradictoriè opposita non possunt simul dari in rerum natura; at opposita relatiuè possunt, ac debent simul dari. Si enim datur pater, datur filius. Debet tamen aduerti quod aliud est verificari contradictione, seu propositiones contradictorias, aliud verificari prædicata contradictoria. Contradictio ex Arist. 1. Elenc. cap. 3. *Est affirmatio, & negatio eiusdem omnino de eodem omnino &c.* & hæc nunquam potest verificari. Prædicata contradictoria sunt affirmatio, & negatio eiusdem, & hæc de eodem omnino verificari non possunt, (nam eo ipso verificaretur contradictio) de diuersis, ac de eodem non omnino possunt verificari.

51. Vergebis: quia esse Patrem, & esse Filium sunt prædicata relatiuè opposita, Pater, & Filius debent distingui realiter, ergo quia communicari, & non communicari sunt prædicata

contradictoriè opposita, essentia, quæ communis, & paternitas, quæ non communicatur, distinguuntur realiter.

52. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia relatiua sunt, quæ sunt ad alterum; ergo eo ipso, quod duo opponuntur relatiuè, distinguuntur realiter, & sunt alterum, & alterum. At de ratione prædicatorum contradictoriorum est, quod non verificentur de eodem omnino; ergo ad hoc, ut verificentur, sufficit, ut ea, de quibus verificantur, non sint idem omnino, non requiritur, ut distinguantur realiter.

53. Vergebis iterum: magis opponuntur prædicata contradictoria, puta communicari, & non communicari, quam prædicata relatiuè opposita, puta esse Patrem, & esse Filium; ergo si Pater, & Filius debent distingui realiter, a fortiori essentia, quæ communicatur, & paternitas, quæ non communicatur, debent distingui realiter.

54. Respondeo, negando antecedens. Prædicata relatiuè opposita includunt etiam prædicata contradictoriè opposita; sed magis opponuntur, quæ opponuntur duplici oppositione, contradictoria nimirum, & relatiua, quam quæ opponuntur solum oppositione contradictoria; ergo magis opponuntur prædicata relatiuè opposita, quam prædicata solum contradictoriè opposita. In casu nostro *esse Patrem, & esse Filium* opponuntur relatiuè, & etiam contradictoriè. Nam *esse Patrem* est *esse Patrem alterius*, adeoque est non *esse suum Filium*; & *esse Filium* est *esse Filium alterius*, adeoque est non *esse suum Patrem*; ergo *esse Patrem*, & *esse Filium* includunt *esse Patrem, & non esse Patrem, esse Filium, & non esse Filium*, ac proinde includunt oppositionem contradictoriam, & addunt relatiuam. At communicari, & non communicari non includit oppositionem relatiuam producentis, & producti, ergo magis opponuntur *esse Patrem, & esse Filium*, quam communicari, & non communicari, ac proinde licet essentia, quæ communicatur, possit non distingui realiter à paternitate, quæ non communicatur, tamen Persona Patris debet realiter distingui à Persona Filij.

55. Ad 5. nego minorem, ac dico, quod principia illa, *Quæ sunt idem eidem tertio, sunt idem inter se: Quæ sunt idem inter se, distinguuntur ab eodem tertio*, debent intelligi de iis, quæ sunt idem identitate omnimoda, hoc est re, & ratione, quæ autem ita sunt idem eidem tertio re, ut distinguantur ratione obiectiuè præscindente, possunt non esse idem inter se, ut ex Aristotele 3. physic. tex. 21. & S. Thoma 1. par. quæst. 28. art. 3. dictum est num. 44. Similiter quæ ita sunt idem re inter se, ut distinguantur ratione præscindente obiectiuè, possunt non distingui ab eodem tertio: sed Pater, & Filius ita sunt idem cum eodem tertio, hoc est cum essentia, ut ab illa distinguantur ratione præscindente obiectiuè paternitatem, & filiationem

ncm

nem ab essentia; ergo Pater, & Filius possunt non identificari inter se: ac similiter Pater, & essentia licet sint idem re inter se, quia distinguuntur ratione obiectiue præscindente essentiam à Paternitate, possunt non distingui ab eodem tertio, hoc est à Filio, à quo Pater distinguitur, essentia verò non distinguitur.

56. Proportionaliter syllogismi expositiui tum affirmatiui, tum negatiui, ut nitantur ijs principijs, debent affirmare identitatem omnimodam; sed per illum syllogismum, *Hæc essentia est Pater; Filius est hæc essentia*, neque affirmatur identitas omnimoda essentiae cum Patre, neque Filij cum essentia: similiter per illum syllogismum negatiuum, *Filius non est Pater; hæc essentia est Filius*; ergo &c. non affirmatur identitas omnimoda huius essentie cum Filio; ergo non est mirum, quod non sequatur conclusio.

57. Adde omnes syllogismos affirmatiuos etiam expositiuios, ut concludant, debere niti dicto de omni, omnes negatiuos debere niti dicto de nullo, adeoque medium terminum debere sumi vniuersaliter distributiue, ut ex Aristotele docent Summulistæ; sed in hoc syllogismo: *Hæc essentia est Pater; Filius est hæc essentia*; ergo &c. hæc essentia, quæ est medius terminus, non sumitur vniuersaliter distributiue, ita ut sensus sit, *Omne, quod est hæc essentia, est Pater*, (nam tunc maior esset falsa, siquidem Filius, & Spiritus Sanctus sunt hæc essentia, & tamen non sunt Pater,) sed sumitur tantum particulariter, ita ut sensus sit, *Aliquid, quod est hæc essentia, est Pater*; ergo non nititur dicto de omni, & ita est in prima figura, ut maior sit particularis. Est autem regula Summulistarum ex Aristotele, quod in prima figura ex maiori particulari nihil sequitur, ut patet in hoc syllogismo: *Aliquod animal est equus; homo est animal; ergo homo est equus*, cui similis est syllogismus positus. Similiter in illo syllogismo negatiuo, *Pater non est Filius; hæc essentia est Pater; ergo hæc essentia non est Filius*; maior *Pater non est Filius*, non est vera vniuersaliter distributiue, ita ut sensus sit, *Nul- lum, quod est Pater, est Filius*; siquidem essentia est Pater, & simul est Filius, ideoque laborat eodem vitio non distribuendi medium terminum, & est in prima figura cum maiori particulari. Si essentia, & relationes non possent obiectiue præscindi, cum sumeretur essentia, sumerentur omnia, quæ sunt essentia, & cum sumeretur relatio, sumerentur omnia, quæ sunt relatio, adeoque termini distribuenter, & syllogismi positi concluderent.

58. Dices: principium illud, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*, debet intelligi proportionaliter, ita ut sensus sit, *Quæ sunt omnino idem cum tertio, sunt omnino idem inter se: quæ sunt realiter idem cum tertio, sunt realiter idem inter se*.

59. Respondeo, negando maiorem. Non enim valet, *quæ sunt inadæquatè idem cum tertio, sunt inadæquatè idem inter se*, siquidem anima, & corpus sunt inadæquatè idem cum homine, &

tamen non sunt inadæquatè idem inter se, sed totaliter, & adæquatè distinguuntur.

60. Ad 6. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: de diuina essentia affirmatur, quod sit paternitas, & negatur, quod generet Filium, & distinguat Patrem à Filio, hoc est quod sit absolutum generans Filium, & distinguens Patrem à Filio, concedo: & negatur, quod sit relatiuum generans Filium, & distinguens Patrem à Filio, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dum dicitur: *Essentia non generat Filium, & non distinguit Patrem à Filio*, negatur solum, quod essentia sit absolutum generans, at non negatur, quod sit relatiuum generans. Licet enim essentia non generet, tamen, ut docet Lateranense relatum capite firmiter, est Pater generans, seu est relatiuum generans; & licet essentia non generetur, tamen est Filius genitus, seu relatiuum genitum. Paternitas est quidem omnino idem cum relatiuo generante, at non est omnino idem, sed realiter distinguitur ab absoluto generante; siquidem absolutum generans est chimera, ac Paternitas realiter distinguitur à chimera; ergo de essentia affirmatur paternitas, & non negatur, sed affirmatur id, quod est omnino idem cum Paternitate, hoc est relatiuum generans, & solum negatur de essentia absolutum generans, hoc est chimera realiter distincta à paternitate. Idem dic ad alias similes propositiones.

61. Dices primò: gratis dicitur, quod per has propositiones, *essentia generat: essentia non generat*, significatur *essentia est absolutum generans, essentia non est absolutum generans*.

62. Respondeo rationem esse, quia quando subiectum est terminus absolutus, & prædicatio fit per verbum adiectiuum, supponit ex parte prædicati pro recto absoluto; quando autem subiectum est relatiuum, supponit ex parte prædicati pro recto relatiuo; sed cum dicitur, *essentia generat, essentia non generat*, subiectum propositionis est essentia, quæ est terminus absolutus, ac prædicatio fit per verbum adiectiuum genero; ergo ex parte prædicati supponit pro recto absoluto, & sensus est, *essentia est absolutum generans: essentia non est absolutum generans*. E conuerso cum dicitur *Pater generat*, subiectum est Pater, qui est terminus relatiuus, ideoque sensus est, *Pater est relatiuum generans Filium*.

63. Dices secundo: si sensus huius propositionis *essentia non generat*, esset, *essentia non est absolutum generans*, dum verificatur, quod paternitas generat, essentia non generat, de paternitate, & essentia non verificarentur prædicata contradictoria: sed distinctio virtualis de paternitate, & essentia probatur solum ex hoc, quod de paternitate, & essentia verificantur prædicata contradictoria; ergo non probaretur distinctio virtualis intrinseca inter paternitatem, & essentiam.

64. Respondeo, negando minorem, & dico, quod distinctio virtualis inter Paternitatem, &

essentiam probatur ex hoc, quod de illis verificentur prædicata contradictoria, vel propositiones, quæ essent contradictoria, nisi essentia distingueretur virtualiter à paternitate; sed si essentia, & paternitas non distinguerentur virtualiter, istæ propositiones: *paternitas generat, essentia non generat*, essent contradictoria, & simul verificarentur; ergo. Probatur minor: nam paternitas, & essentia essent omnino idem; ergo idem omnino generaret, & non generaret. Nec dicas, sensus esset, quod paternitas esset relatiuum generans, essentia non esset absolutum generans, ac proinde de eodem omnino non affirmaretur, & negaretur idem prædicatum. Nam iuxta illam opinionem absolutum, & relatiuum essent idem omnino; ergo dum affirmaretur relatiuum generans, & negaretur absolutum generans, idem omnino de eodem omnino affirmaretur, & negaretur, ac proinde verificarentur propositiones contradictoriae; ergo ne verificentur propositiones contradictoriae, dicendum est, quod essentia, & paternitas, absolutum, & relatiuum non sunt omnino idem, ac proinde distinguuntur virtualiter intrinsecè.

65. Dices tertio: saltem de essentia, & relationibus non verificantur prædicata contradictoria.

66. Respondeo, distingo: non verificantur prædicata contradictoria per propositiones de primo adiacente per verbum adiectiuum, transeat per propositiones de secundo adiacente, nego. Per istas propositiones de primo adiacente per verbum adiectiuum *paternitas generat, essentia non generat: paternitas non communicatur Filio; essentia communicatur Filio*, non idem prædicatum affirmatur de paternitate, & negatur de essentia, vt probatum est num. 60. ideoque non verificantur prædicata contradictoria de essentia, & paternitate. At per istas propositiones de secundo adiacente: *Essentia est Filiatio, paternitas non est Filiatio*, eadem relatio Filiationis, quæ affirmatur de essentia, negatur de paternitate; ergo dum verificantur istæ propositiones, de essentia, & paternitate verificantur prædicata contradictoria, sed non verificantur de eodem omnino, quia essentia, & paternitas non sunt idem omnino.

67. Dices: quare sicut asserimus, quod sensus istius propositionis *essentia non generat*, est *essentia non est absolutum generans*, sic non asserimus, quod sensus istius propositionis, *essentia est filiatio* sit *essentia est absolutum*, quod est *filiatio*?

68. Respondeo rationem esse, quia in hac prædicatum *filiatio* est relatiuum, ideoque supponit pro recto relatiuo. At in hac propositione, *essentia non generat*, prædicatum non exprimitur per nomen relatiuum, sed includitur in verbo adiectiuo, ideoque quia subiectum est terminus absolutus, verbum adiectiuum, supponit pro absoluto.

69. Ad 7. distingo antecedens: deberet asserri ratio euidens, quare possibile sit, vt in

Deo tres Personæ sint vna numero essentia, in creatis sit impossibile, nego: deberet asserri ratio probabilis, transeat. Sicut non potest euidenter probari possibilitas Trinitatis, ac distinctionis virtualis intrinsecè in diuinis, sic existimo non posse euidenter probari eius impossibilitatem in creatis. Supposita fide, ex qua videtur colligi hoc mysterium esse proprium Dei, adeoque repugnare in creatis, disparitas probabilis iuxta principia posita quæstione 33. est, quia solum summum bonum potest summè se communicare; bonum non summum non potest se communicare summè; sed communicatio, qua Persona se communicat alteri Personæ per identitatem essentiae cum sola distinctione Personarum, est summa; ergo conuenit soli Deo, repugnat creaturis.

70. Inferitur primò ex dictis, quædam in Deo distingui realiter, quædam virtualiter intrinsecè, quædam virtualiter extrinsecè. Realiter distinguuntur ea solum, quæ opponuntur relatiuè, & hæc præcisè distinguuntur secundum relationes: ex gr. realiter distinguuntur Pater, Filius, & Spiritus Sanctus secundum relationes paternitatis, filiationis, & spirationis passiue. Et rursus Pater, & Filius distinguuntur realiter à Spiritu Sancto secundum oppositas relationes spirantis, & spirati. Virtualiter intrinsecè, ac ratione præscidente, obiectiuè distinguuntur solum illæ rationes, quæ eadem numero comparantur vt magis, & minus communes, siquidem de illis solis verificantur prædicata contradictoria. Et quia essentia diuina est communis tribus Personis, nulla quatuor relationum est communis tribus Personis, ideo essentia distinguitur virtualiter intrinsecè à quatuor relationibus. Rursus quia spiratio actiua est communis Patri, & Filio, distinguitur virtualiter intrinsecè à Paternitate, quæ est propria Patris, & à Filiatione, quæ est propria Filij. Rationes conuertibiles, quarum vna non est communior, quam altera, distinguuntur solum virtualiter extrinsecè, & ratione non præscidente obiectiuè. Et quia essentia, attributa sapientiæ, potentiæ, & vniuersim omnia prædicata absoluta sunt, ita conuertibilia, vt nullum eorum conueniat vni, cui non conueniat alterum, siquidem sunt communia omnibus Personis, ideo essentia, attributa, & omnia absoluta distinguuntur solum virtualiter extrinsecè, ac ratione non præscidente obiectiuè, vt dictum est quæst. 22.

71. Inferitur secundo, quod Pater virtualiter intrinsecè constituitur per tres rationes virtualiter intrinsecè distinctas, nimirum per essentiam, seu deitatem, per spirationem actiuam, & per paternitatem. Per essentiam communem Filio, & Spiritui Sancto constituitur vnus, & idem Deus cum Filio, & Spiritu Sancto, & primo distinguitur à creaturis, & ab omnibus, quæ non sunt Deus vnus. Per spirationem actiuam communem Filio constituitur vnus, & idem spirator cum Filio, & pri-

mo distinguitur à Spiritu Sancto. Per paternitatem propriam constituitur ultimo Pater, & distinguitur ab omni alia Persona diuina. Omnes rationes eadem numero communes tribus Personis identificantur virtualiter intrinsecè cum essentia. Omnes rationes eadem numero communes Patri, & Filio identificantur etiam virtualiter intrinsecè cum spiratione actiua. Omnes rationes eadem numero propriæ Patris, quales sunt ratio ingeni, seu innascibilis, ratio generantis &c. identificantur virtualiter intrinsecè cum paternitate. Proportionaliter Filius constituitur virtualiter intrinsecè per essentiam, spirationem actiuam, & filiationem; Spiritus Sanctus constituitur virtualiter intrinsecè per essentiam communem, & spirationem passiuam propriam. Licet Personæ constituantur intrinsecè, tum per rationes communes, tum per proprias, tamen dicuntur præcipue constitui per proprias, ideoque authores loquentes de constitutiuis diuinarum Personarum solent loqui de proprijs.

QVÆSTIO CI.

Vtrum Personæ diuinæ primo constituantur, & distinguantur per proprietates absolutas, vel per relatiuas, per origines, vel per relationes?

S. Th. qu. 40. art. 2. & 4.

1. Primò videtur, quod Personæ diuinæ, ex.gr. Pater, & Filius non primo constituantur per proprietates relatiuas Patris, ac Filij, sed per aliquas proprietates absolutas antecedentes, vt docuerunt Guilelmus Parisiensis Tractatu de Trinitate, & Ioan. de Ripa in 1. dist. 26. quorum opinionem vt probabilis defendit Scotus eadem dist. 26. In creatis enim Persona Patris, & Filij non primo constituitur per hoc, quod alter sit Pater, alter sit Filius, sed per aliquid antecedens absolutum, puta per hoc, quod alter sit Petrus, alter sit Paulus; ergo etiam in diuinis.

2. Secundò videtur, quod Personæ diuinæ non primo constituantur per relationes Patris, & Filij &c. sed per origines, nimirum per hoc, quod Pater sit generans, Filius genitus, Spiritus Sanctus spiratus, vt docuit S. Bonauentura in 1. dist. 27. quæst. 7. Personæ enim diuinæ primo constituuntur per id, quod ita est propriū vniuscuiusque Personæ, vt concipiatur tanquā prius; sed origines ita sunt propriæ vniuscuiusque Personæ, vt concipiatur tanquam priores relationibus; ergo. Probatur minor: nam relationes concipiuntur vt fundatæ in originibus, ex.gr. Pater prius concipitur generare Filium, deinde habere relationem paternitatis fundatam in generatione actiua.

3. Tertiò Pater videtur neque constitui per originem, neque per relationem paternitatis. Persona enim Patris prius concipitur constituta, quam generet, & quam habeat re-

lationem Paternitatis fundatam in generatione; ergo Pater primò constituitur per aliquid antecedens tum originem, tum relationem.

4. Respondeo duas examinandas esse quæstiones. Prima est, vtrum Personæ diuinæ primo constituantur, & distinguantur per aliquas proprietates absolutas, an per relatiuas?

5. Dicendum cum opinione communi ferè omnium Theologorum. In Personis diuinis non dantur vllæ proprietates absolutæ, adeoque primò constituuntur, & distinguuntur per relationes paternitatis &c.

6. Probatur primò: nam Spiritus Sanctus Personas diuinæ in scripturis non nominat alijs nominibus, quam significantibus origines, vel relationes, quales sunt *Pater, Filius, Vni-genitus, Verbum, Imago, Spiritus veritatis, Spiritus, qui à Patre procedit* &c; sed Spiritus Sanctus vtitur nominibus aptis ad significanda constitutiuæ Personarum; ergo Personæ diuinæ constituuntur per relationes paternitatis &c.

7. Probatur secundò auctoritate Concilij Florentini, & simul omnium Patrum. Sessio-ne enim 18. post medium Ioannes Theologus tacite approbante Concilio, cuius nomine loquebatur, dicit, *sola relatio apud omnes Græcos, & Latinos Doctores Diuinæ Personas multiplicat, & paulò post: Ita vt non alia ratione, quam vi relationis Pater à Filio, & vna Persona ab alia differant.* Consonat Concilium Toletanum 11. in Confessione fidei, cap. 1. dicens, *hoc solo numero insinuant, quod ad inuicem sunt, & in hoc numero carent, quod in se sunt.* Ideò receptum est axioma Boetij l. de Trinitate: *sola relatio multiplicat Trinitatem*, & axioma desumptum ex Anselmo de Incarnatione Verbi cap. 3. *In diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat relationis oppositio*; quod axioma approbatum est in Concilio Florentino ab Eugenio IV. & positum in decreto pro Iacobinis; sed si Personæ haberent proprietates absolutas, nõ solæ relationes, sed proprietates absolute multiplicarent Personas diuinæ; ergo &c. Plures aliæ auctoritates Conciliorum, & Patrum videri possunt apud Suarium l. 7. de Trinitate cap. 5. Vasquez disp. 158. cap. 3. & Ruiz disp. 87. sect. 2. propter quas authoritates oppositam sententiam multi existimant erroneam, Ruiz censet errori proximam, Suarius improbabilem, & communi sensui contrariam.

8. Tertiò, supposita fide, conclusio probatur ratione. Nam omnis distinctio oritur, vel ex limitatione, per quam vnum habet negationem perfectionis, quæ est in alio, vel ex oppositione relatiua; sed in Deo distinctio non potest oriri ex limitatione; ergo oritur purè ex oppositione relatiua.

9. Secunda quæstio est, vtrum Personæ diuinæ constituantur primò per origines, an per relationes?

10. Dicendum Personas diuinæ virtualiter intrinsecè eodem pacto constitui per origines, ac per relationes. Ratio est, quia Personæ diuinæ virtualiter intrinsecè eodem pacto constituuntur.

stituntur per omnes rationes, quæ virtualiter intrinsecè non distinguuntur; sed ex dictis questione 100. num. 71. in Patre relatio paternitatis non distinguitur ab origine, seu generatione actiua; idemque proportionaliter dic de alijs Personis; ergo &c.

11. Hoc supposito, quæritur, utrum Personæ diuinæ ratione nostra primò constituantur, & mutuò distinguantur originibus, vel relationibus. S. Bonaventura loco citato docuit Personas ratione nostra primò constitui, & mutuò distingui originibus, ac proinde relationes concipi ut proprietates aduenientes Personis iam constitutis: putà Patrem primò constitui per hoc, quod generet Filium, relationem verò Paternitatis concipi ut proprietatem aduenientem Personæ Patris ut constitutæ: idemque proportionaliter dic de Filio, & Spiritu Sancto.

12. Dicendum cum S. Thoma 1. parte questione 40. art. 2. Personæ iuxta nostrum modum concipiendi constituuntur per relationes, non autem per origines.

13. Probat: nam Personæ iuxta nostrum modum concipiendi constituuntur per id, quod concipitur ad modum formæ constitutivæ, non autem per id, quod concipitur ad modum actionis consequentis formam constitutivam, vel ad modum viæ ad talem formam; sed relationes concipiuntur ad modum formæ constitutivæ, origines ad modum actionis, aut viæ; ergo &c. Probat minor: nam Pater concipitur ut constitutus per hoc, quod sit principium generativum, adeoque per relationem principij: origo vero, seu generatio actualis concipitur ut actio procedens à Persona iam constituta. Similiter Filius concipitur ut constitutus per hoc, quod habeat relationem Filiationis, per hoc autem, quod generetur, & nascatur, concipitur ut in via ad accipiendam formam Filij; idemque dic proportionaliter de Spiritu Sancto.

14. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas patet ex dictis. Nam Personæ creatæ, cum sint limitatæ, possunt primò constitui, ac distingui per hoc, quod habeant duas perfectiones absolutas se mutuò excludentes propter limitationem: at Personæ diuinæ cum sint illimitatæ, purè possunt distinguì propter oppositionem relationum Patris, & Filij, Generantis, & geniti.

15. Ad 2. distinguo maiorem: Personæ primò constituuntur per id, quod concipitur ut prius, si illud concipiatur ut via ad Personam, nego; si concipiatur non ut via, sed ut terminus, & forma, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Filius dum concipitur nasci, concipitur ut in via ad habendum esse Personale Filij; ergo non concipitur ut constitutus per natiuitatem, sed ut constitutus per filiationem, quæ concipitur ut forma, & terminus.

16. Ad 3. distinguo antecedens: Persona Patris prius concipitur constituta, quam ge-

neret, & quam habeat relationem Paternitatis sub conceptu relationis principij generatiui, nego; sub conceptu explicito relationis paternitatis, concedo; & distinguo eodem pacto consequens. Pater concipitur constitutus non per hoc, quod habeat relationem Paternitatis fundatam in origine, seu generatione actiua, sed per hoc, quod habeat relationem principij generatiui, adeoque per paternitatem conceptam sub conceptu relationis principij, sub quo conceptu est prior, quam origo, siue actio generatiua. Hæc doctrina desumpta est ex S. Thom. 1. parte questione 40. art. 4.

QVÆSTIO CII.

Utrum in Trinitate convenienter assignentur principium produciens, terminus productus, potentia, & actio productiva?

S. Th. q. 11. a. 4. & 5.

1. **P**rimò videtur principium produciens ut quod non esse persona ut constituta ex essentia, & relatione, sed esse sola relatio. Ut enim tota persona Patris ex. gr. generaret Filium, etiam essentia deberet generare; sed essentia non generat, ut docet Concilium Lateranense relatum cap. firmiter; ergo.

2. Secundò videtur terminus productus ut quod non esse tota persona producta, sed sola relatio. Si enim tota Persona Filij constituta ex essentia, & relatione esset genita, etiam essentia esset genita, quod est contra Lateranense.

3. Tertiò videtur terminus formalis diuinarum productionum non esse essentia, sed relatio. Terminus enim formalis diuinarum productionum debet esse formaliter productus; sed sola relatio est formaliter producta, essentia non est producta; ergo.

4. Quartò videtur potentia generatiua; qua Pater generat Filium, non esse essentia, sed relatio paternitatis, & potentia spiratiua, qua Pater, & Filius spirant Spiritum Sanctum, non esse essentia, sed relatio spirationis actiue. Potentia enim generatiua debet distinguì realiter à genito, & potentia spiratiua debet realiter distinguì à spirato; sed essentia diuina non distinguìtur realiter à genito, hoc est à Filio, nec à spirato, hoc est à Spiritu Sancto; ergo.

5. Quintò essentia est in Filio, & Spiritu Sancto; ergo si essentia esset potentia generatiua, & spiratiua, potentia generatiua esset non solum in Patre, sed in Filio, ac Spiritu Sancto, ac proinde non solum Pater, sed etiam Filius, & Spiritus Sanctus possent generare.

6. Respondeo, quod quia in omni processione reali datur principium produciens, terminus

nus productus, potentia, & actio productiva, debemus hac explicare in diuinis processionibus ad intra.

7. Queritur igitur primò, quodnam in diuinis sit principium producentis *ut quod*, & quis sit terminus totalis productus *ut quod*?

8. Respondeo totam Personam, quae habet relationem producentis, esse principium producentis *ut quod*; totam Personam, quae habet relationem producti, esse terminum totalem productum *ut quod*. Tota ergo Persona Patris est principium generans Filium; totus Filius est terminus totalis genitus *ut quod* &c. Conclusio est de fide, vel fidei proxima, ut docet Ruiz de Trin. disp. 98. sect. 5.

9. Probatur primò auctoritate Patrum. Nazianzenus orat. de Fide Nicæna Filium appellat *Perfectum de perfecto, totum à toto*; & post pauca addit: *In Patre totum, quod inest, totum genuit Filium*. Ambrosius lib. de Filij diuinitate cap. 7. loquens de Filio dicit: *Totus de toto, integer de integro*, & lib. 4. de Fide ad Gratianum, cap. 3. *Ex Patre totus est Filius*. Augustinus term. 125. de Tempore: *Genuit Filium totum à toto, perfectum à perfecto, plenum à pleno*. Hilar. lib. 7. de Trinit. *Vnum ex vno, & totum à toto, Deum, & Filium*; ergo Patres docent totum Patrem totum Filium genuisse, ac proinde principium generans *ut quod* esse totam personam producentem, terminum totalem genitum esse totam personam, quae generatur; sed idem proportionaliter valet de Spiritu Sancto; ergo &c.

10. Probatur secundò conclusio ratione. Nam proculdubio, si nihil est in Patre, quod per generationem non det Filio diuinitatem, esse, & omnia, quae habet Filius, totus Pater generat Filium, & est principium generans *ut quod*; & si nihil est in Filio, quod per generationem non accipiat à Patre, totus Filius generatur, & est terminus totalis genitus; sed hoc verificatur; ergo. Probatur minor: nam in Patre etiam essentia per generationem, qua Pater generat Filium, dat se ipsam Filio; Filius autem per generationem accipit à Patre non solum relationem Filij, sed diuinitatem, essentiam, & omnia, quae habet; ergo. Ideò Christus Ioan. 5. dixit: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & Filio vitam habere in semetipso*; sed viuere viuentibus est esse; ergo Filius per generationem accipit à Patre vitam, essentiam, & totum esse.

11. Queritur secundò, quinam sit terminus formalis diuinarum productionum, & processuum?

12. Respondeo, quod Ockam in 1. dist. 5. quaest. 3. Gabriel eadem dist. quaest. 3. Aureolus eadem dist. quaest. vnica, & quidam alij, quos refert Ruiz disp. 98. sect. 6. dixerunt, ad terminum formalem productionis requiri, ut producat, ac proinde essentiam, quae non producat, non esse terminum formalem diuinarum productionum. S. Thomas in 1. dist. 5. quaestione 3. art. 1. in corpore, Scotus

eadem dist. quaest. 2. & alij, quos sequuntur Suarez de Trinit. lib. 6. cap. 6. Vasquez disput. 162. cap. 3. & Ruiz loco citato docent ad terminum formalem productionis non requiri, ut producat, sed sufficere, ut communice- tur. Quaestio est magna ex parte de nomine, in qua dicendum cum secunda sententia: terminus formalis diuinarum productionum est diuina essentia, quae tamen non est terminus productus, sed communicatus. Probatur: nam terminus totalis est id, quod producit, terminus formalis est forma, quam agens ex primaria intentione dat productum tanquam constitutum ipsius, siue talis forma producat, seu solum communice- tur: ex. gr. cum homo generat hominem, terminus totalis est homo genitus, puta Petrus, terminus autem formalis est natura humana, quia generans ex primaria intentione dat genito naturam humanam, ut per illam sit verus homo consubstantialis generanti &c.; sed Pater generans Filium ex primaria intentione dat illi deitatem, siue essentiam diuinam, ut per illam Filius sit verus Deus, æqualis, & consubstantialis Patri; Pater, & Filius producentes Spiritum Sanctum dant illi deitatem, siue essentiam diuinam; ergo &c.

12. Queritur tertio, vtrum in Deo detur physica, realis, & positiua potentia producendi diuinas Personas, ex. gr. vtrum in Patre detur physica, & realis potentia generandi Filium; in Patre, & Filio detur physica, & realis potentia producendi, & spirandi Spiritum Sanctum?

13. Respondeo, quod ut refert Ruiz disput. 99. sect. 1. tres in hoc puncto sunt opiniones. Prima Aureoli in 1. dist. 7. t. parte, art. 2. docuit, in Deo non dari physicam potentiam productiuam, puta potentiam generandi, vel spirandi, sed solum dari potentiam logicam, ac proinde potentiam generandi esse talem, qualis est potentia, qua Deus potest esse Deus, Pater potest esse Pater &c. Fundamentum est, quia ut daretur physica potentia generandi, deberet realiter distingui ab ipso actu generandi, & esse productiuam, seu elicitiuam talis actus; sed potentia generandi in Patre non distinguitur realiter ab actu generandi, nec est productiuam, vel elicitiuam talis actus, siquidem actus generandi in Patre est improductus, sicut ipse Pater; similiter potentia spirandi non distinguitur realiter ab actu spirandi; ergo.

14. Secunda sententia, cui videtur fauere Molina quaest. 41. art. 4. & quae à nonnullis tribuitur Gregorio, Caetano, & Canariensi, quos tamen Ruiz vindicat ab hac sententia, docet in Deo dari potentiam physicam respectu termini producti, hoc est respectu Filij, & Spiritus Sancti, sed non dari potentiam physicam, sed solum logicam respectu actuum notionalium generandi, ac spirandi. Fundamentum est, quia potentia est realis, & physica respectu illius, à quo realiter distinguitur, & est solum logica respectu illius, cum quo idem.

identificatur; sed potentia generatiua distinguitur realiter à Filio, identificatur autem cum actu generandi; idemque dic proportionaliter de potentia spiratiua; ergo &c.

15. Dicendum primò cum communi sententia contra Aureolum: in Deo datur realis, physica, & positiua potentia generandi Filium, & spirandi Spiritum Sanctum.

19. Probatur primò auctoritate. Nam Patres tribuunt Deo potestatem, virtutem, potentiam, facultatem, seu vim generandi; sed hæc nomina absolute prolata significant potentiam physicam, & realem, ac non solum potentiam logicam, ideoque iidem Patres non tribuunt Deo potentiam ad hoc, vt sit Deus, vt sit æternus &c. quia hæc est potentia solum logica; ergo. Probatur minor: Athanasius Dialogo primo de Sancta Trinitate contra Anomæum, columna 6. dicit: *Vterum audiens, generandi vim, & os audiens, docendi facultatem intelligit; & propè medium; Vteri nomine genitricem vim ipsius hypostaseos intelligit; & post medium: Hypostasis declarat esse, vterus gignendi vim, os ipsam docendi facultatem.* Vide alios Patres apud Ruiz disp. 99. sect. 2.

17. Probatur secundò ratione S. Thomæ 1. parte quæst. 41. art. 4. Nomine enim potentia actiua physica, ac non solum logica, intelligimus principium, quo produciens producit aliquid à se distinctum; sed eo ipso, quod Pater verè, & realiter producit, ac generat Filium, datur in Patre principium, quo producit, ac generat Filium distinctum à Patre; ergo. Proportionali ratione probatur, quod datur in Patre, & Filio potentia productiua, seu spiratiua. Propter hæc & alia argumenta Ruiz disput. 99. sect. 2. num. 23. censet sententiam Aureoli esse temerariam, errori proximam, & periculosa.

18. Dicendum secundò: in Deo datur realis potentia, non solum respectu termini producti, sed etiam respectu actuum notionalium generandi Filium, & spirandi Spiritum Sanctum.

19. Probatur: nam cum datur potentia ad producendum terminum distinctum essentialiter, vel personaliter, talis potentia dicitur realis, non solum respectu termini, sed etiam respectu productionis, etiam si ipsa productio actu non distinguatur à producente, nec producat: ex.gr. quia Deus per potentiam creatiuam creat creaturas distinctas realiter à Deo producente, potentia creatiua est realis potentia, non solum respectu creaturarum productarum, sed etiam respectu creationis, ideoque Deus dicitur habere realem potentiam creandi, etiam si dicamus, quod creatio actiua non distinguatur à Deo; sed in Patre datur potentia ad generandum Filium personaliter distinctum à Patre, & spirandum Spiritum Sanctum personaliter distinctum à Patre, & Filio; ergo potentia generatiua, & spiratiua est realis, non solum respectu Filij, & Spiritus Sancti, sed etiam respectu generationis, & spirationis acti-

ua, etiam si generatio actiua non distinguatur realiter à principio generante, & spiratio actiua non distinguatur realiter à principio spirante. Ex opposita ratione, cum potentia non est ad terminum distinctum, neque est realis, & physica respectu termini, neque respectu actionis, sed respectu vtriusque est merè logica: ex.gr. quia in Deo potentia intelligendi, & amandi non est ad actum intelligendi, & amandi distinctum, neque est potentia physica respectu intellectionis, & amoris, neque respectu actionis intellectiua, & amatiua, sed respectu vtriusque est merè logica, & rationis. Videri potest S. Thomas quæst. 41. art. 4. ad 3.

20. Hinc responderi potest ad fundamenta duarum opinionum relatarum num. 13. & 14. Dicendum nimirum, quod cum est potentia ad producendum aliquid realiter distinctum à producente, dicitur realis, & physica non solum respectu termini, sed etiam respectu productionis actiua, etiam si produciens non distinguatur realiter à tali productione, vt ostensum est exemplo potentia creatiua.

21. Obijcies: Ambrosius lib. 4. de fide ad Gratianum, cap. 4. dicit: *Generatio paternæ proprietatis est, non potentia*; Et paulò post: *Generatio non ad sublimitatem potentia, sed ad proprietatem refertur naturæ*; & deinde generatio in paternæ proprietate, non in iure est potestatis: Cyrillus Alexandrinus lib. 2. Dialogorum non multo ante finem probat repugnare Deo, quod sit potentia Pater, & potentia sit ad generandum, quia Deus est actus purus; ergo Ambrosius, & Cyrillus negant in Deo potentiam generatiua.

22. Respondeo, quod Ambrosius, & Cyrillus, vt patet ex contextu, negant Patrem esse Patrem potentia, in quantum potentia includit priuationem actus: cum enim sit actus purus, non includit priuationem oppositam actui generandi; non autem negant Patrem habere potentiam generandi, quæ semper, & necessariò includat ipsum actum generandi.

23. Dices: actui puro repugnat omnis potentia physica; Pater est actus purus; ergo Patri repugnat omnis potentia physica.

24. Respondeo ex doctrina tradita, quod actui puro repugnat potentia coniungibilis cum priuatione, at non repugnat potentia inconiungibilis cum priuatione actus.

25. Queritur quartò, vtrum in Patre potentia generatiua sit essentia diuina, vel potius relatio, seu proprietas personalis Patris; & vtrum in Patre, & Filio potentia spiratiua sit essentia diuina, vel potius relatio spiratoris.

26. Respondeo S. Bonauenturam in 1. dist. 7. art. 1. quæst. 1. Durandum eadem dist. quæst. 2. & Carthusianum eadem dist. quæst. 1. ac paucissimos alios docuisse non essentiam, sed solum relationem, seu proprietatem personalem.

tem Patris esse potentiam generatiuam, ac principium *ex quo* generandi Filium; ac solam relationem spiratoris esse potentiam spiratiuam, seu principium *quo* spirandi Spiritum Sanctum.

27. Secunda sententia Magistri sententiarum in 1. dist. 7. quam sequuntur omnes alij Scholastici, nimirum Albertus, Henricus, S. Thomas 1. parte quæst. 41. art. 5. Scotus in 1. dist. 7. Suarius lib. 6. de Trinit. cap. 15. num. 6. Valquez 1. parte, disput. 164. cap. 1. & 3. Ruiz de Trinit. disput. 100. sect. 2. & alij, docet essentiam diuinam spectare ad formalem constitutionem potentie generatiue, & spiratiue, qua Pater generat Filium, Pater, & Filius spirant Spiritum Sanctum.

28. Dicendum cum secunda sententia: essentia diuina spectat ad formale constitutum potentie generatiue, & spiratiue.

29. Probatur primo auctoritate Patrum. Basilis lib. 5. contra Euanomium post medium dicit: *Pater natura diuina proprium Filium genuit: si genuit natura; ergo natura est potentia generatiua.* Cyrillus Alexandrinus lib. 1. Theodori, cap. 7. nominat generatiuam *virtutem*, & generatiuam *essentiam Dei*. Damascenus lib. 1. de fide, cap. 8. dicit: *Generatio sine principio, & eterna natura opus est, ex substantia eius profecta.* Hilarius lib. 5. de Trinitate propè finem loquens de Filio dicit: *ex virtute natura in naturam eandem nativitate subsistit.* Vide alios Patres apud Ruiz disp. 100. sect. 2.

30. Probatur secundo ratione. Nam in Patre illud se habet ut actio generatiua, per quod Pater ultimo formaliter constituitur actu generans; illud se habet ut potentia generatiua, virtute cuius existit actio generatiua; sed in Patre actio generatiua existit virtute essentie; nam ut dictum est quæst. 22. essentia diuina est prima, & adequata ratio existendi sibi ipsi, & omnibus relationibus, & originibus: Pater verò ultimo formaliter constituitur actu generans per Paternitatem, non autem per essentiam, quæ cum sit communis generanti, & genito, non est ultimum constitutum generantis ut generantis; ergo &c. Ex proportionali ratione essentia est potentia spiratiua communis Patris, & Filij; spiratio est actio spiratiua. Eadem essentia est potentia, qua Filius potest generari, & nasci: Filiatio est generatio passiva, siue actualis natiuitas Filij. Eadem essentia est potentia, qua Spiritus Sanctus potest spirari; spiratio est productio passiva, qua actu spiratur.

31. Queritur quinto, utrum potentia generandi sit sola essentia, præciscendo à relatione, an verò ultra essentiam includat relationem saltem in obliquo, & minus principaliter, atque idem proportionaliter queritur de potentia spirandi?

32. Respondeo Ockam, & Gabrielem, utrumque in 1. dist. 7. quæst. 1. & 3. docuisse solam essentiam, præciscendo à relatione, esse adequatam, & totalem potentiam

generandi, ac spirandi. Scotus, & Aureolus tribuunt hanc sententiam S. Thomæ 1. parte quæst. 44. art. 5. Alij tribuunt eandem Magistro in 1. dist. 7. Contra hanc opinionem communiter Theologi docent potentiam generatiuam, & spiratiuam non consistere in sola essentia, sed includere partialiter relationem. Ex his Henricus quodlib. 3. quæst. 3. in corpore, & alibi, Riccardus in 1. distinct. 1. quæst. 1. & distinct. 13. art. 2. docuerunt, potentiam generatiuam, & spiratiuam æquè principaliter, & in recto includere essentiam, ac relationes paternitatis, & spirationis actiue. Alij communiter docent potentiam generatiuam, & spiratiuam principaliter, & in recto consistere in essentia, minus principaliter, & in obliquo importare relationem paternitatis, & spirationis actiue. Hanc sententiam Ruiz disp. 109, sect. 3. tribuit Magistro in 1. distinct. 7. S. Thomæ 1. parte quæst. 41. art. 7. S. Bonaventuræ in 1. dist. 7. & alijs, eosque sequuntur Capreolus, Ferraricus, Caietanus, Molina, Suarius, Valquez, & alij relati à Ruiz loco citato.

33. Dicendum: potentia generatiua, & spiratiua in recto est sola essentia: sed ut adequatè denominans personam potentem generare, vel spirare, includit in obliquo paternitatem, & spirationem actiuam.

34. Probatur prima pars: nam ex dictis num. 32. potentia generatiua est virtus adequata, à qua existit actio generandi; sed sole essentia per se ipsam est virtus adequata, à qua existit actio generandi; ergo potentia generatiua in recto est sola essentia. Ex proportionali ratione potentia spirandi in recto est sola essentia, quia sola essentia est virtus adequata, à qua existit actio spirandi.

35. Probatur iam secunda pars: nam sola essentia non sufficit ad denominandam Personam potentem generare, siquidem essentia datur in Filio, & Spiritu Sancto, & tamen illos non denominat potentes generare; ergo potentia generatiua ut adequatè denominans Personam potentem generare, includit in obliquo Paternitatem: & ex proportionali ratione ut adequatè denominans Personam potentem spirare includit in obliquo spirationem actiuam. Sicut igitur albedo est adequata forma dealbariua, sed ut proximè denominans album includit in obliquo subiectum capax: nam si poneretur in subiecto incapaci, puta in Angelo, non denominaret illum album; sic essentia diuina est adequata potentia generatiua, & spiratiua, sed ut adequatè denominans Personam potentem generare, includit relationem Paternitatis; & ut denominans Personam potentem spirare, includit in obliquo relationem spirationis actiue. In hoc sensu debet intelligi Damascenus lib. 2. de duabus Christi voluntatibus, dicens: *Omnia, qua habet Pater, sunt Filij, sola gignendi vi excepta.* Virtus enim generandi, ut adequatè denominans potentem generare, ac proximè ut inclu-

includens Paternitatem, non communicatur Filio. In eodem sensu in Concilio Florentino sess. 19. Ioannes Theologus, postquam dixit substantiam esse potentiam, seu potestatem, & principium quo, seu per quod Pater generat Filium, subiungit: *Propterea tamen non sequitur, ut per hanc substantiam secundum suum esse commune, & absolutum, principium sit, per quod.* Per conclusionem hoc pacto explicatam facile conciliari possunt auctores, qui videntur contrarii.

36. Queritur sexto, utrum actio generatiua, & spiratiua sit relatio?

37. Respondeo affirmatiue ex dictis numero 31.

38. Ad 1. nego maiorem. Ut totus homo generet filium, non requiritur, ut anima rationalis generet filium; ergo ut tota Persona diuina generet, non requiritur, ut essentia generet.

39. Ad 2. nego sequelam. Ut totus homo generetur, non requiritur, ut etiam anima rationalis, per quam constituitur, generetur; ergo ut tota Persona Filij generetur, non requiritur, ut etiam essentia, qua constituitur, generetur. Ratio autem, cur essentia diuina neque generet, neque generetur, est, quia nihil potest generare, nisi terminum realiter distinctum, & nihil potest realiter generari, nisi à principio realiter distincto; sed essentia diuina non distinguitur realiter ab illo, quod sit in Deo; ergo neque generat, neque generatur ad intrā, sed solum agit, & operatur ad extrā.

40. Ad 3. nego maiorem, ac dico non requiri, ut terminus formalis diuinarum productionum producat, sed sufficere, ut communicetur: de facto enim in generatione hominis iuxta sententiam satis receptam, terminus formalis est anima rationalis, quæ non generatur, sed per generationem communicatur genito; sed ex dictis num. 12. essentia diuina licet non generetur, nec spiretur, tamen per generationem communicatur Filio, per spirationem communicatur Spiritui Sancto; ergo.

41. Ad 4. distingo maiorem: potentia generatiua purè *ut quo* debet distingui à genito, nego: potentia generatiua non purè *ut quo*, sed quæ etiam ipsa generet, concedo maiorem: concedo minorem; & nego consequentiam. Generans distinguitur à genito purè secundum relationem generantis, & geniti. At potentia generatiua purè *ut quo*, cum non generet, sed ea Pater generet, non debet distingui à genito. Potentia generatiua solet etiam vocari, principium generandi *ut quo*, & hoc cum est purè *ut quo*, non debet distingui à genito.

42. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam, quoad partem, in qua dicitur, quod etiam Filius posset generare. Essentia est potentia generatiua, qua Pater potest generare, Filius potest generari, spirator

potest spirare, Spiritus Sanctus potest spirari; ergo ex eo, quod Filius habeat essentiam, sequitur, quod Filius habeat potentiam generatiuam, qua Pater potest generare, Filius non potest generare, sed solum potest generari.

43. Dices: repugnat, ut potentia generatiua sit in aliquo, & illud non constituat potens generare.

44. Respondeo, negando antecedens. Nam eadem forma vni subiecto, vel quasi subiecto potest tribuere vnam denominationem, alteri alteram: ex. gr. in sententia satis communi eadem entitas actionis causā tribuit denominationem producentis, effectui tribuit denominationem producti; ergo non est mirum, quod eadem potentia generatiua coniuncta cum relatione Paternitatis tribuat Patri denominationem potentis generare, coniuncta cum Filiatione tribuat Filio denominationem potentis generari. Habemus aliud exemplum ex hac ipsa materia de Trinitate. Certum est, quod eadem cognitio diuina est communis tribus Personis, & tamen tribuit illis diuersam denominationem. Nam per eandem cognitionem prout coniunctam cum Paternitate, Pater dicit: *ego sum Pater, & non sum Filius, genero, & non generor.* Filius dicit: *ego sum Filius, & non sum Pater, generor, & non genero.*

QVAESTIO CIII.

Utrum Verbum diuinum per se procedat ex cognitione intuitiua, & comprehensua non solum diuinæ essentiae, & attributorum, sed etiam omnium diuinarum Personarum, omnium creaturarum possibilem, & omnium veritatum necessariorum?

S. Th. q. 34. a. 3.

1. **V**idetur vera sententia Scoti in 2. dist. 7. quæst. 1. art. 2. & in primo distinct. 10. docentis Verbum per se procedere solum ex cognitione intuitiua diuinæ essentiae, & omnium attributorum, non autem ex cognitione intuitiua ipsius Verbi, & Spiritus Sancti, ac multo minus procedere ex cognitione creaturarum possibilem; primò quia si Verbum procederet à cognitione intuitiua sui ipsius, & Spiritus Sancti, procederet etiam à se ipso, & à Spiritu Sancto, quod est absurdum. Probat sequela: quod enim procedit à cognitione intuitiua alicuius obiecti ut existentis, eo ipso procedit mediātē à tali obiecto ut existente.

2. Secundò omnis cognitio intuitiua supponit suum obiectum existere; sed cognitio, ex qua procedit Verbum, non supponit Verbum, & Spiritum Sanctum existere; ergo.

3. Tertiò in eo signo, in quo procedit Verbum,

bum, non intelligitur; ac multo minus supponitur Spiritum Sanctum existere; sed in eo signo, in quo obiectum cognoscitur intuitivè, intelligitur, & supponitur tale obiectum existere; ergo in eo signo, in quo procedit Verbum, non intelligitur Pater cognoscere intuitivè Spiritum Sanctum.

4. Quartò obiecti secundarij cognitio non est per se requisita ad producendum terminum intellectionis, qui est Verbum; sed sola essentia est obiectum primarium divinæ intellectionis; Personæ, & creaturæ sunt obiectum solius secundarium; ergo cognitio divinæ Personarum, & creaturarum possibile non est per se requisita ad productionem Verbi.

5. Quintò etiam si Pater non intelligeret Spiritum Sanctum, ex eo præcisè, quod intelligeret se ipsum, & Verbum, produceret Verbum; ergo cognitio Spiritus Sancti non est per se requisita ad productionem Verbi.

6. Sextò si Pater produceret Verbum ex cognitione intuitiva ipsius Verbi, in signo præcedenti productionem Verbi, sciret Verbum ex se debere nasci; consequens est absurdum, ideoque Cyrillus Alexandrinus lib. 1. Thesauri, cap. 8. existimat absurdum, ac non concedendum: *Per prius Patrem doctum fuisse, quod Filius sibi nasceretur, quam eum pepererit*; ergo &c.

7. Septimò ideo Verbum est imago Patris, quia procedit ex cognitione intuitiva Patris; sed procederet ex cognitione intuitiva Spiritus Sancti, & creaturarum possibile; ergo esset etiam imago Spiritus Sancti, & creaturarum possibile: quod est falsum.

8. Octavò si Verbum procederet ex cognitione creaturarum possibile, procederet aliquo pacto ex creaturis possibilebus ut cognitis.

9. Nonò licet non esset possibile canis, aut equus, Verbum eodem pacto procederet; ergo cognitio possibilitatis canis, aut equi non est per se requisita ad productionem Verbi.

10. Respondeo in cognitione divina posse ratione nostra distingui plures formalitates. Prima est, qua cognoscit essentiam divinam; secunda, qua cognoscit attributa; tertia, qua cognoscit Personas; quarta, qua cognoscit creaturas ut posibles, & omnes veritates necessarias circa creaturas; quinta, qua cognoscit veritates contingentes per scientiam visionis, & mediam. Hoc posito, certum est Verbum procedere ex cognitione divina, quæ re ipsa, habet omnes istas formalitates, & est cognoscitiva omnium. Quæritur, utrum per se procedat ex cognitione divina secundum omnes explicatas formalitates, an verò solum secundum aliquas. Ut huic dubio satisfaciamus, præsentis quæstione examinabimus, utrum Verbum per se procedat ex cognitione divina secundum quatuor primas formalitates necessarias, & quæ spectant ad scientiam simplicis intelligentiæ: quæstione sequenti examinabi-

mus, utrum per se procedat etiam ex quinque formalitate non necessaria, & quæ spectat ad scientiam visionis, & mediam.

11. Quatuor sunt sententiæ, quas referunt Vasquez 1. par. disp. 142. cap. 2. & Ruiz de Trinitate disp. 61. sect. 1. Prima Scoti, qui ut explicat Caietanus 1. parte quæst. 34. art. 3. docuit nec Verbum procedere ex scientia Personarum, & creaturarum possibile, nec Spiritum Sanctum ex amore earundem, tanquam ex principio, sed ex scientia, & amore solius essentiae, ut perfectæ per omnia attributa, ut pote quæ spectant ad perfectionem essentiae: Personas autem, & creaturas posibles sub eadem scientiam, seu amorem cadere necessariò, sed solum concomitantè. Hanc fuisse sententiam Scoti colligitur ex ijs, quæ docet præsertim in 1. dist. 2. q. 2. & dist. 32. q. 2. & in 2. dist. 1. qu. 10.

12. Secunda sententia Vasquez 1. parte disput. 142. cap. 3. & 4. & disp. 143. cap. 3. & 4. docet Verbum procedere tanquam ex principio per se requisito ex cognitione essentiae, & omnium attributorum, & ex cognitione intuitiva Patris, & Filij, cognitionem autem intuitivam Spiritus Sancti, & cognitionem comprehensivam creaturarum possibile esse purè concomitantem.

13. Tertia sententia quorundam, qui eam tribunt Caietano 1. par. quæst. 34. art. 3. docet Verbum procedere non solum ex cognitione essentiae, & attributorum, sed ex cognitione non quidem intuitiva, sed quasi abstractiva ipsius Verbi, & Spiritus Sancti. Ruiz tamen disput. 61. cap. 1. nu. 10. existimat Caietanum non docuisse hanc sententiam.

14. Quarta sententia, quam existimo veram, docet, Verbum procedere tanquam ex principio quo per se requisito, non solum ex cognitione essentiae, & attributorum, sed etiam ex cognitione intuitiva omnium Personarum, & ex cognitione comprehensiva omnium creaturarum possibile, & omnium veritatum necessariarum. Hanc sententiam sequitur Ruiz de Trinit. disp. 61. sect. 3. pro eaque sect. 2. num. 12. citat Zumel, Bannez, Molinam, Suarez lib. 9. de Trinitate. cap. 3. Valentiam 1. parte quæst. 7. de Trinitate, eamque putat esse Caietani loco supra citato.

15. Probatum primò: nam dum dicitur Verbum produci ex essentia, vel cognitione essentiali, asseritur, quod ita producit a Patre, ut Pater per essentiam, & cognitionem essentialem tanquam per principium quo, seu potentiam generandi, ac dicendi Verbum, constituatur potens producere Verbum, ut explicatum est quæst. 102. num. 28; sed Pater constituitur potens generare, ac dicere Verbum per essentiam, tanquam per potentiam generativam, quæ essentia, ut ostensum est quæst. 42. est cognitio necessaria omnium, quæ Deus Pater intelligit; ergo. Ex proportionali ratione Spiritus Sanctus producit ex amore omnium, quæ Pater, & Filius amant, cum po-

entia spiritalia sit essentia diuina, quæ est amor necessarius omnium, quæ Deus amat, ut ostensum est quæst. 48.

16. Dices ergo Spiritus Sanctus procedit ex cognitione essentiali eodem pacto, ac Verbum, & Verbum procedit ex amore essentiali eodem pacto, ac Spiritus Sanctus.

17. Respondeo ne go ly eodem pacto. Nam Verbum ita procedit ex cognitione, ut sit Personaliter in linea cognitionis, non amoris; Spiritus Sanctus ita, ut sit in linea amoris, non cognitionis; ideoque simpliciter, & absolute Verbum dicitur procedere ex cognitione, non ex amore, Spiritus Sanctus è conuerso, ut explicatum est q. 98. num. 8.

18. Probatur secundo: nam Verbum procedit tanquam ex principio quo per se requisito ex cognitione omnium, quæ Pater dicit per Verbum; sed Pater per Verbum dicit non solum essentiam, & attributa, sed etiam Personas, creaturas possibiles, & omnes veritates necessarias, & vniuersim omnia, quæ scit; ergo Verbum procedit tanquam ex principio quo per se requisito ex cognitione omnium horum. Maior probatur: nam Verbum procedit tanquam ex principio quo per se requisito ex cognitione, quæ Pater constituitur proximè potens producere Verbum: sed Pater constituitur proximè potens producere Verbum per cognitionem, quæ scit omnia, quæ debet dicere per Verbum: vnusquisque enim constituitur proximè potens aliquid verè dicere per hoc, quod illud sciat; ergo. Probatur iam minor, quod nimirum Pater per Verbum dicat vniuersim omnia, quæ scit. Nam Verbum diuinum non est Verbum imperfectum, & inadæquatum, sed est Verbum perfectum, & adæquatum omnium, quæ Pater scit; ergo Pater per Verbum dicit non solum essentiam, & attributa, sed etiam Personas, creaturas possibiles, & vniuersim omnia, quæ scit. Probatur antecedens auctoritate Patrum. Athanasius in Epist. de decretis Synod. Nicænæ circa medium dicit: *Non enim multa verba sunt, ut vniuersumque eorum insufficientem habeatur, sed vnum Verbum, ut illud solum perfectum habeatur.* Basiliius homil. 16. in illud *In principio erat Verbum*, dicit: *Cur Verbum? Quoniam imago est genitoris, totum in se monstrans genitorem, nullam inde partem deducens, & perfectè in se existens, quemadmodum fere verbum nostrum, quod totius nostre cogitationis imaginem refert.* Cyrillus Alexandrinus Dial. de Trinitate, lib. 2. *Verbi quidem ex mente enunciatio etiam naturitas est passionis expers, & genitum non diuiditur, manet autem magis in mente, quæ genuit, & mentem, quæ genuit, in se habebit sufficientissimè, & manifestè demonstrabit.* Augustinus lib. 15. de Trinitate, cap. 14. *Tanquam se ipsum dicens Pater genuit Verbum sibi æquale per omnia. Non enim se ipsum integrè, perfectèque dixisset, si aliquid minus, aut amplius esset in eius Verbo, quam in ipso.* Ideo v. b. *Verbum hoc verè veritas est, quia quicquid in ea scientia, de qua genitum est, & in ipso est.* Fulgentius lib. 3. ad Monimum, cap. 7. dicit: *Nec minus*

aliquid d habet Verbum, quod ex mente nascitur, quam ea mens, de qua nascitur. Anselmus in Proslogio cap. 23. *Quoniam autem idem est summo Spiritui scire, quod intelligere, seu dicere, necesse est, quod eodem modo sciat omnia, quæ scit, quo ea dicit, aut intelligit.*

20. Responderi potest primo ex principiis Scoti, quod sicut in diuina cognitione distinguuntur formaliter ex natura rei quatuor formalitates: prima, quæ cognoscit essentiam ut obiectum primum, & hæc sola est formalitas primaria diuinæ essentiae, & cognitionis: secunda, quæ cognoscit attributa; tertia, quæ cognoscit Personas; quarta, quæ cognoscit creaturas possibiles &c. & istæ tres sunt formalitates secundariæ sic proportionaliter in Verbo distinguuntur ex natura rei quatuor formalitates: prima, quæ Pater per Verbum dicit essentiam ut obiectum primum, quæ sola est formalitas primaria Verbi: secunda, quæ Pater per Verbum dicit attributa: tertia, quæ dicit Personas; quarta, quæ dicit creaturas possibiles: & istæ sunt formalitates secundariæ ipsius Verbi. Dum igitur asseritur, quod Verbum per se procedit solum ex cognitione essentiae, asseritur, quod Verbum secundum conceptum primum procedit per se solum ex cognitione essentiae, sed non negatur, quod Verbum diuinum adæquatè sumptum non solum secundum conceptum primum, sed etiam secundum conceptus secundarios, & secundarias formalitates procedat per se ex cognitione omnium, quæ Pater scit.

21. Reijcitur hæc doctrina, primò quia ut dictum est quæst. 47. in diuina cognitione non distinguuntur formaliter ex natura rei, neque virtualiter intrinsecè formalitates, quibus cognoscit essentiam, attributa, Personas, & possibilia; ergo responsio allata nititur supposito falso.

22. Reijcitur secundo: nam Verbum diuinum secundum suum conceptum primum est Verbum, quo Pater adæquatè, & comprehensiuè dicit essentiam; ergo procedit per se ex cognitione adæquata, & comprehensiuè diuinæ essentiae; sed cognitio adæquata, & comprehensiuè diuinæ essentiae includit cognitionem adæquatam, & comprehensiuam attributorum, Personarum, & omnium possibilibus; ergo Verbum secundum suum conceptum primum per se procedit ex cognitione adæquata, & comprehensiuè omnium horum. Probatur antecedens assumptum. Essentia enim diuina per se ipsam est adæquata ratio omnium attributorum, Personalitatem, & vniuersim omnium, quæ cum ipsa realiter identificantur; ergo non potest comprehendi, quin cognoscatur, quod est ratio adæquata omnium horum; sed non potest cognosci, quod est ratio adæquata omnium horum, quin hæc omnia adæquatè, & comprehensiuè cognoscantur; ergo non potest comprehendi diuinæ essentia, quin comprehendantur omnia, quæ cum ea realiter identifican-
tur,

ur, adeoque quin comprehendatur omnipotentia, quæ identificatur realiter cū essentia diuina; sed non potest comprehendere omnipotentia, quin comprehendatur omnia possibilia, quæ possunt per diuinam omnipotentiam fieri; ergo non potest comprehendere essentia diuina, quin eadem comprehensione comprehendatur attributa, Personæ, & omnia possibilia. Confirmatur: nam Pater æternus per comprehensionem diuinæ essentia beatificatur, & perfectissime quietatur; sed nisi eadem cognitione comprehenderet attributa, Personas, & omnia possibilia, non beatificaretur, nec quietaretur; ergo &c.

23. Secundo responderi potest iuxta sententiam aliorum, qui dicunt in diuina cognitione formalitates illas distingui solum ratione nostra. Ergo dici potest, quod etiam in Verbo proportionales formalitates distinguuntur ratione nostra; & sicut diuina cognitio ratione nostra primario constituitur solum per hoc, quod sit cognitio essentia, sic diuinum Verbum ratione nostra primario constituitur solum per hoc, quod Pater per Verbum dicat essentiam, ac proinde Verbum secundum suum conceptum primarium ratione nostra per se procedit solum ex cognitione essentia, licet secundum conceptus secundarios ratione nostra procedat etiam ex cognitione attributorum &c.

24. Reijcitur hæc responsio: nam diuina cognitio ratione nostra primario constituitur per hoc, quod sit cognitio diuinæ essentia, non qualiscunque, sed adæquata, & comprehensua; & proportionaliter Verbum diuinum constituitur per hoc, quod Pater per Verbum dicat essentiam, non utcunque, sed adæquatè, & comprehensiuè; ergo Verbum diuinum secundum suum conceptum primarium per se procedit ex cognitione diuinæ essentia, non qualiscunque, sed adæquata, & comprehensua; sed cognitio adæquata, & comprehensua diuinæ essentia includit comprehensionem attributorum, Personarum, & omnium possibilibus, ut ostensum est n. 22. ergo.

25. Ad 1. nego sequelam. Ad probationem distingo antecedens: quod procedit à cognitione intuitiua alicuius obiecti ut existentis, quæ cognitio sit imago talis obiecti ab ipso procedens, eo ipso procedit mediata à tali obiecto ut existente, concedo: quæ cognitio non sit imago, sed potius exemplar obiecti, nego; & nego consequentiam. Cognitio intuitiua creata semper est imago sui obiecti formalis, procedens ab obiecto tanquam ab exemplari; & quia quod procedit ab aliquo, procedit etiam mediata ab eo, à quo illud procedit, ideo in creatis quod procedit à cognitione intuitiua alicuius obiecti, procedit mediata à tali obiecto. Cognitio intuitiua, qua Pater videt Filium, & Spiritum Sanctum, non est imago, sed potius exemplar Filij, & Spiritus Sancti; & quia exemplar non procedit ab imagine, sed potius imago procedit ab

exemplari, cognitio intuitiua, qua Pater videt Filium, & Spiritum Sanctum, non procedit à Filio, & Spiritu Sancto, sed est principium quo Filius, & Spiritus Sanctus procedunt à Patre, ut dictum est num. 16; sed quod procedit à cognitione intuitiua obiecti, quæ non procedit à tali obiecto, non debet mediata procedere à tali obiecto; ergo non sequitur, quod Verbum procedat mediata à se ipso, & à Spiritu Sancto.

26. Dices: Pater per cognitionem essentialem intuitiua cognoscit Verbum existere; sed obiectum visum non potest procedere ex cognitione intuitiua, qua videtur existere; ergo &c.

27. Respondeo nego minorem. Si intelligamus cognitionem intuitiuam, quæ videat existere imaginem sui ipsius, obiectum visum procedit ex cognitione intuitiua, qua videtur existere; sed Pater videt Verbum existere ut imaginem Patris, qui est cognitio intuitiua Verbi; ergo non est mirum, quod Verbum procedat ex cognitione intuitiua, qua Pater videt Verbum existere. Difficultas hoc intelligendi prouenit ex eo, quod nostra cognitio intuitiua nunquam est exemplar, sed semper est imago obiecti visi, ideoque procedit ab obiecto, tanquam ab exemplari, obiectum autem, quod est exemplar, non procedit à sua imagine; sed Pater est cognitio intuitiua Verbi tanquam imaginis, ita ut ipse sit exemplar; ergo.

28. Ad 2. distingo eodem pacto maiorem; omnis cognitio intuitiua, quæ sit imago obiecti visi, supponit suum obiectum existere, concedo; quæ non sit imago, sed potius exemplar, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Cognitio, qua Pater videt Verbum, & Spiritum Sanctum existere, non supponit Verbum, & Spiritum Sanctum existere, sed à Verbo, & Spiritu Sancto supponitur existere.

29. Ad 3. concedo maiorem, & distingo minorem; in eo signo, in quo obiectum cognoscitur intuitiua cognitione, quæ sit imago talis obiecti, obiectum intelligitur, & supponitur existere, concedo; si cognoscatur cognitione, quæ non sit imago, sed exemplar obiecti, obiectum supponitur existere, nego; & nego consequentiam. Cum cognitio intuitiua est imago obiecti, obiectum supponitur existens ante signum, in quo est cognitio; at cum cognitio intuitiua non est imago, sed exemplar, obiectum non supponitur existere ante cognitionem, sed cognitio supponitur existere ante obiectum, siquidem exemplar supponitur existere ante imaginem. Cognitio igitur intuitiua, quæ est imago obiecti, videt obiectum ut existens in signo priori ad cognitionem; at cognitio intuitiua, quæ est exemplar obiecti, videt obiectum ut existens in signo posteriori ad cognitionem. Ad vitandas æquiuocationes aduertendum est, quod hæc propositio: In eo signo, in quo à Patre Fi-

lius,

lius, & Spiritus Sanctus videntur existere, existunt, potest habere duplicem sensum, alterum verum, alterum falsum. Primus sensus est, vt significetur visionem, qua videntur existere, esse in eodem signo, & non in signo priori ad existentiam Filij, & Spiritus Sancti, & hic sensus est falsus: nam cognitio illa, cum sit exemplar, existit in signo priori. Secundus sensus est, vt significetur Filium, & Spiritum Sanctum existere pro eo signo obiectiuo, pro quo videntur existere, & hic sensus est verus. Nam Pater videt Filium, & Spiritum Sanctum existere pro eo signo obiectiuo, pro quo verè existunt, quod tamen signum est posterius signo ipsius cognitionis. Explicatur exemplo. Hæc propositio: *Omnia existunt pro eo tempore, pro quo Deus videt illa existere*, potest habere duplicem sensum, alterum verum, alterum falsum. Si sensus sit, quod omnia existunt pro tempore obiectiuo, quo videntur existere, propositio est vera: si sensus sit, quod omnia existunt pro tempore, quo existit diuina cognitio, propositio est falsa: nam cognitio diuina existit ab æterno, & semper, creaturæ autem non existunt ab æterno, & semper. Idem proportionaliter dic in casu nostro. Debet etiam aduerti, quod hic abstrahimus à questione, de qua egimus supra quæst. 97. vtrum prioritas hæc signorum sit vera prioritas originis, vel sit prioritas solum ratione nostra.

30. Ad 4. distingo maiorem: obiecti secundarij cognitio, quæ non includitur in cognitione comprehensiuâ obiecti primarij, non est per se requirita ad productionem Verbi, concedo; si includatur in cognitione comprehensiuâ obiecti primarij, nego: distingo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quia Verbum diuinum est Verbum adequatum, ad eius productionem per se requiritur cognitio adequata, & comprehensiuâ diuinæ essentiae, quæ eo ipso est etiam comprehensiuâ omnium obiectorum materialium, & secundariorum, attributorum nimirum, Personarum, & possibilem, vt dictum est n. 22.

31. Ad 5. distingo antecedens: etiam si Pater non intelligeret Spiritum Sanctum, ex eo præcisè quod intelligeret se ipsum, & Verbum, produceret Verbum inadæquatum, & imperfectum, concedo; Verbum adequatum, & perfectum, nego; & nego consequentiam. Si Pater non intelligeret Spiritum Sanctum, eo ipso non intelligeret adæquatè, & comprehensiuè diuinam essentiam; ergo non produceret Verbum adequatum, & perfectum: sed Verbum diuinum, de quo loquimur, ex suo conceptu primario est Verbum adequatum, & perfectum; ergo.

32. Ad 6. concedo sequelam, & nego illam esse absurdam, Cyrillus negat Patrem in priori sciuisse Filium ea prioritate, quam extorquere conabatur Eunomius, contra quem disputabat; sed Eunomius conabatur probare cognitionem Patris præcessisse natiuitatem.

Filij prioritate, qua cognitio consultatiua præcedit illa, de quibus vt liberè faciendis consultamus; ergo hanc tantum prioritatem negat Cyrillus, ideoque addit. *Nam si per prius consilio usus est, & per prius didicit Filium sibi futurum, spatia certe aliqua Filium præcedent. Sed ipse & temporis, & spatij creator est.*

33. Ad 7. nego sequelam. Ad imaginem non sufficit, vt procedat à cognitione intuitiua alicuius, sed requiritur, vt immediatè, vel mediatè procedat ab illo; sed Filius ita procedit à cognitione intuitiua Patris, vt immediatè procedat ab ipso Patre per actionem imitatiuam, vt explicatum est quæst. 98. at ita procedit à cognitione intuitiua Spiritus Sancti, & creaturarum possibilem, vt neque mediatè, neque immediatè procedat ab illis, vt dictum est num. 25. ergo Filius licet procedat à cognitione intuitiua Spiritus Sancti, & creaturarum possibilem, non est imago Spiritus Sancti, & creaturarum possibilem.

34. Ad 8. nego sequelam. Licet Filius procedat ex cognitione intuitiua creaturarum possibilem, tamen nullo modo procedit à creaturis possibilem vt cognitis, quia ex dictis num. 26. Filius procedit à cognitione intuitiua creaturarum possibilem, quæ cognitio, cum non sit imago, sed exemplar creaturarum, nullo modo procedit à creaturis possibilem.

35. Ad 9. nego antecedens. Iuxta mea, principia tradita quæst. 47. & 48. Logica diuinæ essentia per se ipsam est prima possibilitas omnium possibilem, & prima impossibilitas omnium impossibilem, ac proinde si eanis, & equus, aut aliud quodcunque possibile non esset possibile, non daretur essentia diuina, nec daretur cognitio comprehensiuâ essentiae diuinæ; ergo eo in casu Verbum non procederet, præsertim cum per se ipsum sit Verbum, quo Pater dicit esse possible omnia, quæ de facto sunt possible. Addo, quod si supponatur cum Vasquez 1. par. disp. 50. cap. 4. & disp. 104. cap. 4. 5. & 6. cognitionem, qua Deus cognoscit possibilitatem omnium possibilem, compleri per ipsam possibilitatem obiectiuam possibilem distinctam à Deo, Verbum per se procedit à cognitione possibilem secundum id, quod talis cognitio dicit in recto, non autem secundum id, quod dicit in obliquo. Cognitio enim diuina iuxta hanc sententiam includit in obliquo ipsam possibilitatem possibilem, à qua Verbum non procedit, vt magis explicabitur questione sequenti.

QVAESTIO CIV.

Virum Verbum procedat ex cognitione veritatum contingentium?

1. Videtur Verbum non procedere ex cognitione veritatum contingentium, primo, quia nullum necessarium procedit

ex

ex aliquo contingenti, & quod potuit non esse: sed hæc determinata scientia visionis, & media, qua Deus videt mundum existere, & quod si dedisset Iudæ aliam vocationem, non peccasset, est contingens, & potuit non esse in Deo; Verbum autem est necessarium, ac non potuit non esse; ergo.

2. Secundò ad producendum Verbum sufficit scientia, qua Deus comprehendat se ipsum; sed scientia visionis, & media, non requiritur ad hoc, vt Deus comprehendat se ipsum; ergo &c.

3. Tertiò in Deo actus liberi sunt posteriores actibus necessarijs; sed generatio Verbi est actus necessarius; ergo generatio Verbi est prior actibus liberis, ac proinde Verbum cum supponatur productum ante scientiam visionis, non potest procedere ex scientia visionis.

4. Respondeo duas esse sententias. Prima Valentia 1. par. quæst. 7. de Trinitate, puncto 2. docet Verbum procedere etiam ex scientia visionis, & media veritatum contingentium. Secunda communior Caietani 1. par. quæst. 34. art. 3. Bannez, Zumel, & Molina ibidem, Suarez lib. 1. de Trinitate, cap. 7. & lib. 11. cap. 2. Vasquez 1. par. disput. 143. cap. 1. & aliorum, quos refert, & ex parte sequitur Ruiz de Trinitate, disput. 63. sect. 4. docet Verbum non procedere ex scientia visionis, & media veritatum contingentium.

5. Dicendum primò: Verbum procedit ex cognitione omnium veritatum etiam contingentium. Probatur: nam Verbum procedit ex cognitione omnium, quæ Pater dicit per Verbum; sed Pater per Verbum dicit omnia, quæ scit, ac proinde omnes veritates etiam contingentes, puta mundum existere, Filium Dei esse incarnatum &c.; ergo.

6. Dicendum secundò: Verbum secundum id, quod dicit in recto, procedit ex cognitione contingentium secundum id, quod talis cognitio dicit in recto, non autem secundum id, quod talis cognitio dicit in obliquo.

7. Pro explicatione conclusionis suppono ex dictis quæst. 57. cognitionem, qua Deus cognoscit veritates contingentes, puta qua cognoscit mundum existere, importare in recto cognitionem necessariam Dei, & in obliquo applicationem aliquam contingentem, qua cognitio illa necessaria determinatur ad hoc, vt sit cognitio dicens mundum existere. Proportionaliter Verbum diuinum in quantum Pater per ipsum dicit etiã veritates contingentes, puta mundum existere, importat in recto entitatem necessariam ipsius Verbi, & in obliquo applicationem contingentem, qua ipsum Verbum necessarium determinatur ad hoc, vt per illud Pater dicat mundum existere. Hoc posito, assero Verbum secundum suam entitatem necessariam, quam importat in recto, procedere à cognitione contingentium secundum entitatem necessariam, quam dicit in re-

cto, non autem secundum illam applicationem contingentem, quam talis cognitio dicit in obliquo. Probatur: nam Verbum secundum suam entitatem necessariam non potest procedere ab aliquo contingenti; sed cognitio contingentium secundum applicationem, quam dicit in obliquo, est contingens; ergo Verbum secundum id, quod dicit in recto, & est necessarium, non potest procedere ab illo contingenti, quod cognitio contingentium, dicit in obliquo, ac proinde procedit à cognitione contingentium specificatiuè, & materialiter sumpta, non autem reduplicatiuè, & formaliter sumpta.

8. Dicendum tertiò: Verbum diuinum, secundum illam applicationem contingentem, quam importat in obliquo, procedit à cognitione diuina etiam secundum applicationem contingentem, qua determinatur ad cognoscendas determinatè veritates contingentes, puta mundum existere, Filium Dei esse incarnatum &c. Probatur: nam Verbum secundum applicationem contingentem, qua per illud Pater constituitur dicens veritates contingentes, procedit à Patre prout potente per Verbum dicere tales veritates, & dare illi talem applicationem: sed Pater constituitur potens dicere per Verbum veritates contingentes, per hoc, quod sciat veritates contingentes, & sit applicatus ad illas cognoscendas; puta constituitur potens dicere mundum existere, per hoc, quod sciat mundum existere, & sit applicatus ad cognoscendum mundum existere; ergo Verbum secundum illam applicationem contingentem procedit à Patre prout habente proportionalem applicationem contingentem. Confirmatur: nam Verbum omnia habet à Patre; ergo etiam applicationem contingentem ad dicendas veritates contingentes habet à Patre: sed Pater constituitur potens dare Verbo illam applicationem contingentem per hoc, quod sit proportionaliter applicatus ad cognoscendas illas veritates contingentes; ergo talem applicationem contingentem habet à Patre prout habente proportionaliter applicationem contingentem.

9. Ad 1. distingo maiorem: nullum necessarium secundum sua prædicata necessaria, procedit ab aliquo contingenti, & quod potuit non esse, concedo: nullum necessarium, secundum sua prædicata contingentia procedit ab aliquo contingenti, nego: & distingo eodem pacto minorem, & consequens. Non est absurdum, quod aliquid necessarium habens etiam aliqua prædicata contingentia, secundum talia prædicata contingentia procedat ab aliquo contingenti; sed Verbum diuinum ita est necessarium, vt habeat hoc prædicatum contingens, quod per illud dicantur etiam veritates contingentes; ergo non est absurdum, quod secundum hoc prædicatum contingens procedat à cognitione diuina, vt proportionaliter contingente.

10. Ad 2. distingo maiorem: ad Verbum pro-

producendum, in quantum per illud dicuntur totæ veritates necessariae, sufficit scientia necessaria, concedo: ad producendum Verbum, in quantum per illud dicuntur etiam veritates contingentes, sufficit scientia necessaria, nego maiorem: concedo minorem; & nego consequentiam. Ad producendum Verbum, in quantum est Verbum, quo Pater dicit omnes veritates etiam contingentes, non sufficit cognitio necessaria, sed requiritur etiam cognitio contingens, scientia nimirum visionis, & media, ut explicatum est.

11. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem: generatio Verbi secundum se est actus necessarius, concedo: generatio Verbi ut applicati ad dicendas etiam veritates contingentes, est actus necessarius, etiam secundum modificationem, quam dicit in obliquo: nego: & distinguo eodem pacto consequens. Generatio Verbi, si sumatur secundum se præcisè, est actus necessarius, & præcedit actus liberos, adeoque scientiam visionis, & mediam, & non procedit ex scientia visionis, & media. At generatio Verbi prout modificata ad hoc, ut sit generatio Verbi ut dicentis etiam veritates contingentes, est contingens quoad talem modificationem, & non est prior actibus liberis, & scientia visionis, ac media, & procedit ex scientia visionis, & media, ut explicatum est.

12. Dices. Verbum ante scientiam visionis, & mediam intelligitur adæquatè generatum; ergo generatio Verbi non potest procedere à scientia visionis, & media.

13. Respondeo, distinguo antecedens: intelligitur adæquatè generatum generatione modificata ad hoc, ut sit generatio Verbi, ut dicentis etiam veritates contingentes, nego: generatione non modificata ad hoc, concedo: & distinguo eodem pacto consequens. Generatio Verbi ut modificata ad hoc, ut sit generatio Verbi, ut dicentis omnes omnino veritates etiam contingentes, non intelligitur ante scientiam visionis, & mediam. Pater enim antequam per scientiam visionis, & mediam, sciat veritates contingentes, non intelligitur generare Verbum ut dicens veritates etiam contingentes; ergo generatio ut sic modificata, procedit etiam ex scientia visionis, & media, ut explicatum est.

14. Debet adverti, quod proportionaliter ac Verbum procedit ex cognitione tum necessaria, tum contingenti, Spiritus Sanctus procedit ex amore diuino tum necessario, tum libero.

QVAESTIO CV.

Verum actus notionales; hoc est generatio Verbi, & spiratio Spiritus Sancti sint voluntarij, ac liberi, vel potius necessarij, ac naturales?

S. Thom. q. 41. art. 2.

1. Videtur generatio Filij fuisse Patri simpliciter voluntaria, & libera, primo quia Pater à nullo potest cogi, vel necessitati ad generandum Filium; ergo voluntariè, & liberè genuit Filium, ita ut potuerit non generare, ut docuerunt Arriani, & Eunomiani.

2. Secundò ideo Pater voluntariè, & liberè condidit mundum, quia à nullo potuit cogi, vel necessitari ad mundum creandum; sed à nullo potuit cogi, vel necessitari ad generandum Filium, & producendum Spiritum Sanctum; ergo.

3. Tertiò Hilarius lib. de Synodis de Patre dicit: *Non naturali necessitate ductus genuit Filium*: Auctor etiam libri 65. questionum ad Orisium, qui habetur inter opera Augustini to. 4. videtur negare, quod Pater Filium genuerit necessitate; sed si non genuit naturali necessitate, genuit voluntariè, & liberè; ergo.

4. Quartò Filius procedit ut Verbum; sed omne Verbum procedit à dicente per voluntatem; ergo.

5. Quinto ad Coloss. 1. de Deo dicitur *Transiit in regnum Filij dilectionis suæ*; sed dilectio est voluntaria; ergo Filius procedit per dilectionem, & voluntatem. Io. 3. dicitur: *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manus eius*; ergo dilectio est ratio, quare Pater dedit Filio omnipotentiam, & omnia. Ioan. 5. dicitur: *Pater enim diligit Filium, & omnia demonstrat ei, quæ facit*; sed Pater eatenus demonstrat Filio omnia, quæ facit, quatenus creandarum rerum notitiam per generationem Filio communicat, ut explicant Chrysostomus, & Cyrillus Alexandrinus in commentario eius lo. ci, & lib. 1. Thesaur. cap. 8. ergo dilectio, ac proinde actus voluntatis est ratio, cur Pater generet Filium, & illi per generationem omnia communicet.

6. Sextò videtur, quod saltem Spiritus Sanctus cum procedat per voluntatem, procedat non naturaliter, sed voluntariè, & liberè, ut docuit Scotus in 1. dist. 10. qu. 1. & quodlib. 16. art. 2. & 3. Nihil enim est magis voluntarium, & liberum, quam amor; sed Spiritus Sanctus procedit ut amor; ergo.

7. Septimò Aristoteles 9. Metaph. cap. 5. text. 10. potentiam diuidit in rationalem, & irrationalem, ac docet has potentias per hoc differre, quod potentia irrationalis est determinata ad vnum, potentia rationalis non est determinata;

terminata ad vnum, sed est potentia plurium, & contrariorum; sed voluntas diuina est potentia rationalis; ergo non est determinata ad vnum, ac proinde non naturaliter, sed liberè spirat Spiritum Sanctum.

8. Octauo eidem potentie non possunt conuenire oppositi modi operandi, ac præsertim modus operandi naturaliter, & modus operandi liberè, qui maximè distant; sed diuine voluntati conuenit modus operandi liberè; ergo in productione Spiritus Sancti non potest illi conuenire modus operandi naturaliter.

9. Nonò libertas est maior perfectio operationis, quàm necessitas; sed productio Spiritus Sancti debet esse perfectissima operatio; ergo.

10. Decimo voluntas perfectissima circa obiectum perfectissimum, perfectissima cognitione sibi propositum, debet operari modo perfectissimo; sed perfectissimus modus operandi est liber; ergo voluntas diuina circa suum perfectissimum obiectum, hoc est circa diuinam bonitatem debet operari liberè, ac proinde Pater, & Filius debent liberè se mutuo diligere, & sic producere Spiritum Sanctum.

11. Vndecimò libertas est perfectio simpliciter simplex actus voluntatis; ergo actus voluntatis, quo producitur Spiritus Sanctus, debet esse liber.

12. Respondeo, quod non in eodem sensu Arriani, & Eunomiani dixerant processionem Filij, & Spiritus Sancti esse voluntariam, & liberam, in quo aliqui Scholastici docuerunt præsertim spirationem Spiritus Sancti esse voluntariam, & liberam. Arriani enim, & Eunomiani docuerunt productionem Filij, & Spiritus Sancti fuisse Patri voluntariam, & liberam libertate indifferentiæ, ita vt Pater cum posset non producere Filium, & Spiritum Sanctum, ex consilio, & deliberatione libera voluerit illos producere, sicut liberè condidit mundum, cum posset non condere, vt refertur Basilij lib. 2. contra Eunomium, Cyrillus lib. 7. & 4. Thesaur. & lib. 3. cap. 1. Hilarius libro 4. & 6. de Trinitate, Nazianzenus Orat. 35. quæ est 3. de Theol. Athanasius Dial. 1. de Trinitate contra Anomæum, & alij, quos refert Ruiz disp. 63. sect. 1. At plures Scholastici, licet cum omnibus Catholicis fateantur productionem Filij, & Spiritus Sancti non esse liberam libertate indifferentiæ, docuerunt non quidem generationem Filij, sed productionem Spiritus Sancti esse voluntariam, cum sit actus voluntatis, & esse liberam libertate à coactione, & ab omni necessitate extrinseca; siquidem Pater non coactus, sed volens, & nulla necessitate extrinseca necessitatus, sed ex perfectissima, & infinita inclinatione producit Spiritum Sanctum. In hoc sensu S. Thomas de Potentia quæst. 10. art. 2. ad 5. dicit: *Liberè Spiritus procedit, non tamen possibiliter*, hoc est ita, vt possit non procedere, sed ex necessitate. Hunc tamen modum dicendi S. Thomas videtur correxisse 1. parte, quæst. 41. art. 2. in-

corpore, & ad 3. vbi distinguens modum producendi naturalem à modo producendi voluntario per hoc, quod natura agit cum determinatione ad vnum, voluntas autem cum indifferentia ad vtrumlibet, concludit Spiritum Sanctum procedere naturaliter, quia procedit ita, vt non possit non procedere, ac proinde excludit, quod procedat liberè. In eodem sensu S. Bonaventura in 1. dist. 6. part. 1. quæst. 1. docet Filium procedere necessitate immutabilitatis, & addit: *hec autem necessitas non repugnat libertati, sed solum vertibilitati, qualis in Deo non est*. Demum in eodem sensu loquitur Scotus in 1. dist. 10. quæst. 1. & quodlib. 16. art. 2. & 3. vbi cum dixisset processionem Spiritus Sancti esse necessariam etiam ex parte principij, ita vt impossibile fuerit Spiritum Sanctum non procedere, tamen addit eandem processionem non esse naturalem, sed liberam. Videri potest Ruiz disp. 92. sect. 1. vbi refert etiam Alexandrum, Argentinam, & quosdam alios Scholasticos.

13. Vt resoluitur quæstio, primò probandum est contra Arrianos, & Eunomianos productionem Verbi, & Spiritus Sancti non esse voluntariam, & liberam libertate indifferentiæ, sed esse naturalem, & necessariam. Secundò examinandum est, vtrum, & quo pacto generatio Verbi sit naturalis, vel voluntaria. Tertiò examinandum est, vtrum, & quo pacto spiratio Spiritus Sancti sit naturalis, vel voluntaria, & libera.

14. Dicendum primò: vterque actus notionalis, nimirum generatio Verbi, & spiratio Spiritus Sancti, est actus simpliciter necessarius, ita vt non potuerit non dari, ac proinde neuter est liber libertate indifferentiæ. Conclusio est de fide contra Arrianos, & Eunomianos. Probatur autem primo. Nam Filius, & Spiritus Sanctus sunt essentialiter Deus; sed de ratione Dei est, vt sit ens simpliciter necessarius; ergo Filius, & Spiritus Sanctus sunt ens simpliciter necessarius; sed de ratione entis necessarii est, vt non potuerit non existere; ergo Filius, & Spiritus Sanctus non potuerunt non existere; sed Filius non aliter potuit existere, quam per generationem, Spiritus Sanctus non aliter potuit existere, quam per spirationem: ergo tum generatio, tum spiratio est essentialiter necessaria, ita vt non potuerit non existere, ac proinde non sunt actus liberi libertate indifferentiæ.

15. Probatur secundò: nam sicut Deus non potest non comprehendere se ipsum, sic non potest non producere Verbum adæquatum sui; & sicut non potest non amare se ipsum infinito amore, sic non potest non producere amorem sui, hoc est Spiritum Sanctum.

16. Infertur primò Patrem non deliberare, neque consultare de Filio generando, & Patrem, & Filium non deliberare, neque consultare de Spiritu Sancto spirando, vt docuerunt Arriani, & Eunomiani. Ratio est, quia deli-

R r

beras

beratio; & consultatio datur solum de ijs, quæ possumus facere, vel non facere. Ideo Athanasius orat. 4. contra Arrianos dicit: *Verbum ex natura gignens non prædeliberat*; & non multo post: *Filius autem proprium germen substantie Patris non aliunde est, sed à Patre, idcirco de illo non deliberatur, ne & de se ipso deliberare videatur*. Quia nimirum cum Pater non possit esse sine Filio, eo ipso, quod Pater deliberaret de generando Filio, deliberaret de se ipso, vtrum nimirum deberet esse Pater.

17. Inferitur secundò cum Richardo de Sancto Victore lib. 7. de Trinit. cap. 1. in Deo non dari gratuitam donationem, qua Persona producat donet aliquid Personæ productæ. Ratio est, quia de ratione gratuitæ donationis est, vt donans donet aliquid, quod posset non donare; sed Persona producat quicquid dat Personæ productæ ita dat, vt non possit non dare; ergo &c. Verba Richardi sunt: *In diuina natura nihil est, vel esse potest ex operante gratia. Quod enim est ex sola operante gratia pro auctoris arbitrio potest esse, & non esse*. Idem insinuat Basilus lib. 4. contra Eunomium dicens, *Pater natura, non concessione*.

18. Dicendum secundò: vterque actus notionalis, nimirum tum generatio Verbi, tum spiratio Spiritus Sancti est naturalis.

19. Probatur primò ex Patribus. De generatione igitur Verbi Alexander Episcopus Alexandrinus in Epist. ad Alexandrum Episcopum Constantinopolitanum dicit: *Illud ex vtero ante Luciferum genui te, perspicue ostendit naturalem, quæ in Filio est, paternæ generationis proprietatem*. Athanasius Tract. 2. contra Arrianos dicit: *Filius esse ex Patre naturale genimen, & naturalem scutum, & partum*. Basilus lib. 2. contra Eunomium dicit: *Generationem esse Patri connaturalem*; & lib. 5. *Patrem natura, & essentialiter genuisse*. Epiphanius in Ancorato dicit: *Genuit natura supra voluntatem*. Cyrillus Alexandrinus lib. 1. Thesauri propè finem: *Generatio Patris sicut actiua est, sic naturalis*. Vide alios Patres apud Ruiz disp. 92. sect. 3.

20. De spiratione Spiritus Sancti Cyrillus Alexandrinus lib. 13. Thesauri cap. 2. dicit: *Spiritus Sanctus naturaliter ex Patre in Filio est*; & infra dicit: *Spiritum Sanctum ex ipsa essentia naturaliter emissum*; & Dialog. de Trinit. lib. 2. dicit: *Spiritum Sanctum naturaliter profundi à Deo Patre per Filium*.

21. Probatur secundò conclusio ratione desumpta ex S. Thoma 1. parte quæst. 41. art. 2. in corpore, & ad 3. Nam modus agendi proprius naturæ consistit in hoc, vt operatio procedat à principio intrinseco determinato ad vnum, & propterea necessariò operante; sed tum generatio Verbi, tum spiratio Spiritus Sancti procedit à principio intrinseco determinato ad vnum, & propterea necessariò operante; ergo. Confirmatur: nam si aliquid obstarat, quo minus spiratio Spiritus Sancti esset naturalis, maximè quia esset actus voluntatis; sed hoc non obstat; nam actus voluntatis diui-

di solet in naturalem, & liberum, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 1. & 2. quem sequuntur communiter Philosophi, & Theologi, qui consequenter dicunt amorem vltimi finis, hoc est boni vt sic, & beatitudinis in comuni esse naturalem; ergo &c.

22. Quæres primò, vtrum aliqua speciali ratione sit naturalis generatio Verbi, qua non est naturalis spiratio Spiritus Sancti.

23. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia generatio Verbi est actus intellectus; sed actus intellectus ex suo genere procedit à principio proximo determinato ad vnum, & sic procedit naturaliter; ergo generatio Verbi est naturalis etiam ex ratione generica actus intellectus, ac non solum ex ratione specifica talis actus. E conuerso spiratio est actus voluntatis; sed actus voluntatis ex suo genere abstrahit ab hoc, quod procedat à principio proximo determinato ad vnum, vel indifferenti, ac proinde ex suo genere non est naturalis, sed præscindit à naturali, & libero, & est solum naturalis ex ratione specifica talis actus; ergo. Quia generatio Verbi est naturalis etiam ex genere, spiratio Spiritus Sancti non est naturalis ex genere, idcirco plures Scholastici, quos refert Ruiz disp. 92. sect. 3. num. 11. distinguunt generationem à spiratione per hoc, quod generatio sit per modum naturæ, spiratio per modum voluntatis.

24. Quæres secundò, quare, & in quo sensu plures Patres, & Theologi negant Verbum generari necessariò.

Respondeo duplicem esse necessitatem, alia est necessitas perfectionis, immutabilitatis, & determinationis intrinsecæ ad bonum; alia est necessitas imperfectionis, mutabilitatis, violentiæ, & coactionis ab extrinseco etiam contra naturalem inclinationem. Patres dum negant Verbum, & Spiritum Sanctum procedere necessariò, non negant primam necessitatem perfectionis, sed secundam imperfectionis. Si verò quæratur vltius, quare plures Patres videantur absolutè negasse necessitatem diuinarum productionum, cum illam potuerint in vero sensu concedere; respondeo illam negasse ex duplici ratione. Prima est, quia necessitas vt plurimum in sacris litteris, & apud profanos auctores sumitur prout dicit imperfectionem. Secunda est, quia cum Arriani, & Eunomiani, contra quos Patres disputabant, necessitatem sumerent in malam partem, & prout importat imperfectionem violentiæ, & coactionis contra inclinationem, & voluntatem patientis, Patres respondentes hæreticis sumebant necessitatem in sensu hæreticorum pro necessitate imperfectionis: necessitatem autem perfectionis appellabant nomine non ambiguo naturalitatis, ac processiones diuinas dicebant naturales. Cum igitur hæretici arguebant: vel Pater genuit Filium ex voluntate, vel ex necessitate: si ex voluntate; ergo potuit non generare, & antequam generaret, deliberauit, an-

gene-

generaret: si ex necessitate, quis eum coegit, & quomodo genuit inuitus? Patres respondabant, Patrem neque genuisse Filium ex voluntate, libera nimirum, neque ex necessitate, coactionis videlicet, de qua loquebantur hæretici, sed modo altiori, & perfectiori, hoc est naturaliter, & ex natura: & retorquebant argumentum, quærentes, vtrum Pater sit Deus, sit bonus, & misericors ex voluntate, libera nimirum, vel ex necessitate? Sicut ergo Pater est Deus non ex libera voluntate, neque ex necessitate coactionis, sed modo superiori, hoc est ex natura, & naturaliter, sic genuit Filium, non ex libera voluntate, neque ex necessitate coactionis, sed modo quodam altiori, hoc est ex natura, & naturaliter. Sic respondet retorquendo allatum argumentum Athanasius Orat. 4. contra Arrianos, dicens. *Dicant nobis, quod bonus est, & misericors Deus, ex voluntate ne illi accidit, an non? &c.* Consonat Athanasio Cyrillus Alexandrinus lib. 1. Thesauri cap. 8. dicens. *Quid prohibet nos quoque ipsos interrogare, vtrum bonus, misericors, sanctus, volens Pater sit, an præter voluntatem?* Eadem retorsione vtitur Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 20. Ideo Concilium Syrmiense Can. 25. & 26. & in eorum expositione Hilarius lib. de Synodis post medium, decernunt nec voluntate Patris, nec necessitate naturali, cum nollet generare, genitum esse Filium: & Concilium Toletanum vndecimum in Confessione Fidei, dicit: *Deus Pater nec voluntate, nec necessitate genuisse credendus est, quia nec necessitas in Deum cadit, nec voluntas sapientiam præuenit.* Videri potest Ruiz disp. 92. sect. 4. ex quo hæc testimonia desumpta sunt.

25. Dicendum tertio cum Magistro in 1. dist. 6. S. Thoma eadem dist. & 1. p. quæst. 41. art. 2. Alberto, Alexandro, S. Bonaventura, & alijs communiter, quos refert Ruiz disp. 93. sect. 1. num. 6. Generatio Filij non est voluntaria voluntate præcedente, tanquam principio generandi *ut quod*, sed est voluntaria voluntate concomitante. Probatur prima pars: nam vel loquimur de voluntate essentiali, vel de voluntate notionali: neutra est principium *ut quod* generandi Filium; ergo. Probatur minor: nam voluntas essentialis identificatur cum Filio, adeoque non est principium *ut quod* Filij, eiusque generationis passiva. Principium enim *ut quod* realiter distinguitur ab eo, cuius est principium. Voluntas etiam notionalis non est principium *ut quod* Filij; nam Filius personaliter est actus intellectus; sed principium *ut quod* actus intellectus non est voluntas notionalis, sed intellectus notionalis, qui supra naturam addit aliquid, quod est in linea intellectus, non autem in linea voluntatis; ergo &c. Probatur iam secunda pars: nam, sicut Pater ita est Deus, ut velit esse Deus, sic ita generat Filium, ut velit Filium generare; ergo generat volens voluntate comitante. Dixi voluntatem non esse principium *quod* Filij, eiusque generationis: nam iuxta doctrinam

nam traditam quæst. 100. essentia est potentia generatiua, ac principium *quo* Filij, eiusque generationis passiva; sed voluntas essentialis est omnino idem cum diuina essentia; ergo in sensu reali voluntas, seu volitio essentialis est principium *quo* ipsius Filij, eiusque generationis passiva.

26. Inferitur, quo pacto conciliandi sint Patres, qui aliquando negant generationem Filij esse voluntariam, aliquando id concedunt. Dicendum, quod negant generationem Filij esse voluntariam in eo sensu, in quo Arriani, & Eunomiani asseriebant illam esse voluntariam; sed Arriani, & Eunomiani asseriebant generationem Filij fuisse voluntariam voluntate antecedenti etiam tempore, deliberata, & libera, ita ut Pater potuerit non generare, sicut potuit mundum, & creaturas non condere; ergo Patres negant generationem Filij esse voluntariam voluntate antecedenti tempore, deliberata, & libera. In hoc sensu loquuntur plures Patres, & apud Hilarium de Synodis Concilium Syrmiense contra Photinum definit: *Si quis voluntate Dei tanquam vnum aliquid ex creaturis Filium factum esse dicat, anathema sit.* Aliquando etiam Patres negant Filium generari voluntarie in eo sensu, in quo Spiritus Sanctus spiratur voluntarie, ita ut sit personaliter actus voluntatis, & eius principium *quod* sit voluntas notionalis, ut dicitur numero 27. & 28. Idem Patres dum dicunt Filium voluntarie, & volente Patre, genitum, significant, illum fuisse genitum voluntate concomitante, quæ non esset principium *quod* generationis. In hoc sensu Cyrillus Alexandrinus Dial. de Trinit. lib. 2. loquens de generatione Verbi dicit: *Est enim non absque voluntate, quæ est naturaliter, cum voluntas cum natura eius simul currat, ut sit quæ est.* Et paulo post: *Fuerit autem simul Pater Deus, & volens, ut esset Pater:* Iustinus Dial. cum Triphone dicit, *Filium volente Patre procreatum.* Adde aliquos Patres insinuare voluntatem esse principium *quo* generationis Verbi. Hilarius enim lib. 3. de Trinit. dicit. *Vnigenitum procreauit omne, quod Deus est, per charitatem, atque virtutem natiuitati eius impartitus;* ergo significat totum Patrem genuisse Filium per charitatem, seu amorem, tanquam per principium *quo*.

27. Dicendum quarto: spiratio Spiritus Sancti est voluntaria, voluntate non solum concomitante, sed etiam aliquo pacto antecedenti, quæ nimirum voluntas sit principium *quod* Spiritus Sancti, & spirationis passiva; non tamen est voluntaria sicut creatio mundi, & productio creaturarum est voluntaria.

28. Probatur prima pars: nam cum Spiritus Sanctus ex sua proprietate personali sit amor, & sit in linea voluntatis, eius principium *ut quod* est in linea voluntatis, & est voluntas notionalis; ergo. Probatur iam secunda pars: nam creatio mundi, & productio creaturarum est ita voluntaria, ut voluntas sit principium potens mundum creare, & non

create, ac liberè se determinans ad creandum; sed voluntas notionalis ita est principium Spiritus Sancti, vt non possit non spirare Spiritum Sanctum; ergo spiratio non est ita voluntaria, sicut creatio, & productio creaturæ.

29. Dicendum quintò: licet spiratio Spiritus Sancti sit voluntaria, tamen non est simpliciter, & propriè libera. Probat: nam ad actum simpliciter, & propriè liberum non sufficit, vt sit voluntarius, sed requiritur, vt procedat à principio indifferenti, & non determinato ad talem actum producendum; sed Spiritus Sanctus licet procedat voluntariè, tamen procedit à principio determinato ad ipsum producendum; ergo. Quia tamen Spiritus Sanctus procedit vt actus voluntatis, & vt liber ab omni necessitate violentiæ, & coactionis, & ab omni necessitate extrinsecæ, ideo Scotus, & quidam alij relati num. 12. dixerunt Spiritum Sanctum procedere liberè, non quidem libertate indifferentiæ, sed libertate actus voluntarij procedentis sine vlla necessitate extrinsecæ. Sed hic modus loquendi communiter rejicitur.

30. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Inter actum necessarium, necessitate imperfectionis, & coactionis, & actum voluntarium, & liberum libertate indifferentiæ datur medium, hoc est actus naturalis, & necessarius necessitate perfectionis, immutabilitatis, & determinationis ad vnum; ergo ex eo, quod Filius non procedat necessario necessitate coactionis, & imperfectionis, non sequitur, quod procedat liberè libertate indifferentiæ, & contingentiæ, sed dicendum cum Sanctis Patribus, quod procedit naturaliter, & necessario necessitate perfectionis, & determinationis ad vnum, vt explicatum est num. 24.

31. Ad 2. distinguo maiorem; ideo Pater voluntariè, & liberè condidit mundum, quia à nullo extrinsecò potuit cogi, vel necessitari ad mundum creandum, neque ex sua natura fuit intrinsecè determinatus ad mundum condendum, concedo; quia præcisè à nullo extrinsecò potuit cogi, vel necessitari ad mundum condendum, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ideo Pater liberè condidit mundum, quia non solum ab extrinsecò non potuit cogi, & necessitari ad mundum condendum, sed neque ex sua natura fuit determinatus ad mundum condendum; sed Pater ex sua natura determinatur ad se communicandum communicatione perfecta per intellectum, & voluntatem, per generationem Verbi, & spirationem Spiritus Sancti; ergo Filium, & Spiritum Sanctum producit naturaliter, & necessario, non autem voluntariè, & liberè.

32. Ad 3. Hilarius, & alij Patres, dum dicunt Filium non esse genitum naturali necessitate, loquuntur de necessitate imperfectionis, puta qua corpora animalium natu-

rali necessitate generant vermes: at non negant Filium fuisse genitum naturali necessitate perfectionis, & immutabilitatis, vt explicatum est num. 24.

33. Ad 4. nego minorem. Verbum productum ab Angelo e. g. comprehendente se ipsum, producitur ab Angelo, non per voluntatem præsertim liberam, sed purè per intellectum, & naturali necessitate; ergo non est mirum, quod Pater producat Verbum, quo dicit adequatè se ipsum, non per voluntatem præsertim liberam, sed naturali necessitate per intellectum notionalem, vt explicatum est num. 25.

34. Ad 5. Verbum vocatur Filius dilectionis, non quia dilectio sit principium vt quod generatiuum Verbi, sed quia generatur ita, vt sit summè dilectum concomitanter, & etiam ita vt dilectio essentialis sit principium vt quo generandi Verbum. In eodem sensu intelligenda sunt loca Scripturæ. Videri potest Ruiz disp. 93. sect. 3.

35. Ad 6. distinguo maiorem: nihil est magis voluntarium, & liberum libertate indifferentiæ, quam amor, quo quis amat se ipsum, & suum vltimum finem, nego; quo quis amat cætera, transeat; & distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Amor, quo quis amat se ipsum, & suum vltimum finem, est naturalis, & non liber libertate indifferentiæ; ergo non est mirum, quod Spiritus Sanctus, cum procedat vt amor, quo Deus amat se ipsum vt obiectum formale, procedat necessario, & non liberè libertate indifferentiæ. Quo pacto procedat naturaliter simul, & voluntariè, explicatum est n. 27.

28. & 29.

36. Ad 7. distinguo maiorem: Aristoteles potentiam rationalem distinguit ab irrationali per hoc, quod potentia irrationalis est determinata ad vnum, potentia rationalis circa aliqua sua obiecta non est determinata ad vnum, concedo; circa omnia sua obiecta non est determinata ad vnum, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Non requiritur ad potentiam rationalem, vt circa nulla obiecta sit determinata ad vnum, sed sufficit, vt circa aliqua obiecta non sit determinata ad vnum; e. g. licet voluntas sit potentia rationalis, tamen circa vltimum finem est determinata ad vnum, ac non potest illum non amare; ergo non est mirum, quod voluntas diuina sit determinata ad amandam bonitatem infinitam, & sic ad producendum Spiritum Sanctum, licet non sit determinata ad amandas efficaciter creaturas, & sic possit illas liberè creare, vel non creare.

37. Ad 8. distinguo maiorem; eidem potentia circa idem obiectum non possunt conuenire oppositi modi operandi, concedo; circa diuersa, & opposita obiecta, nego; distinguo eodem pacto minorem, & consequens. Eidem potentia circa obiecta diuersa possunt conuenire oppositi modi operandi, eo pacto, quo

quo intellectui circa aliqua obiecta conuenit modus assentiendi certus, circa alia modus assentiendi dubitatus; ergo non est mirum, quod voluntati diuinæ circa obiecta creata conueniat modus volendi liber, & sine determinatione ad vnum, at circa Spiritum Sanctum, qui est obiectum diuinum, conueniat modus volendi naturalis, ac necessarius, & cum determinatione ad vnum.

38. Ad 9. distinguo maiorem; libertas circa bona contingentia finita, & imperfecta est maior perfectio operationis, quam necessitas, concedo; circa bonum infinitum, & necessarium, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut est maior perfectio operationis, vt circa bona contingentia, & finita, sit libera potius, quam necessaria, sic est maior perfectio eiusdem, vt circa bonum infinitum, & circa infinitam communicationem, sit necessaria potius, quam libera; sed productio Spiritus Sancti est bonum infinitum, & infinita communicatio: ergo voluntas, & operatio spirandi debet esse necessaria, & non libera libertate indifferentiæ, de qua loquimur.

39. Ad 10. concedo maiorem, & distinguo minorem; perfectissimus modus operandi circa obiecta, & bona finita, & contingentia est liber; concedo; circa bonum infinitum, nego; & nego consequentiam. Perfectissimus modus operandi circa bona finita est liber: at perfectissimus modus operandi circa bonum infinitum, & infinitam communicationem, est necessarius; ergo vt Pater circa infinitam communicationem, qua se communicat Filio, & Spiritui Sancto, habeat perfectissimum modum operandi, debet Filium, & Spiritum Sanctum producere necessario, & non liberè.

40. Ad 11. distinguo antecedens; libertas circa obiectum, & bonum finitum est perfectio simpliciter simplex actus voluntatis, concedo; circa bonum infinitum, & infinitam communicationem, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Est perfectio simpliciter simplex, vt actus voluntatis sit liber circa bona creata, & finita, & sit necessarius circa infinitum bonum, & infinitam communicationem; ergo actus diuinæ voluntatis debet esse liber circa bona creata, & finita, ac debet esse necessarius circa productionem Spiritus Sancti, quæ est infinitum bonum, & infinita communicatio diuinæ bonitatis.

QVÆSTIO CVI.

Verum Spiritus Sanctus procedat non solum à Patre, sed etiam à Filio?

S. Th. 9. 36. a. 2.

1. **V**idetur procedere solum à Patre, non autem à Filio: primo quia Ioan. 13. dicit Christus; *Cum venerit Paracletus, quem ego*

mittam vobis à Patre Spiritum veritatis, qui à Patre procedit; ergo cum Christus dixerit Spiritum Sanctum procedere à Patre, & non dixerit procedere à Filio, significauit, quod procedit solum à Patre.

2. Secundò Patres præsertim Græci sapè dicunt Spiritum Sanctum procedere à Patre, ac non faciunt mentionem Filij; ergo existimant procedere à solo Patre.

3. Terriò Concilium Ephesinum, cum lectum fuisset quoddam Symbolum Nestorianorum, in quo dicebatur Spiritum Sanctum non procedere à Filio, quoad hoc non contradixit; ergo quoad hoc tacitè approbavit doctrinam illius Symboli.

4. Quartò Dionysius lib. de diuinis nominibus, cap. 2. dicit: *Solus fons consubstantialis diuinitatis est Pater*; ergo negat Filium esse fontem, seu principium vllius Personæ diuinæ.

5. Quintò Nazianzenus orat. 24. ad Episcopos, qui venerant ex Ægypto, post medium dicit: *Si quidquid Pater habet, idem, excepta causa, Filius est, quidquid etiam Filius habet, idem quoque Spiritus Sancti est, si filiationem exceperis*; ergo Filius non habet à Patre, vt sit causa, seu principium Spiritus Sancti.

6. Sextò Athanasius in quæstionibus de natura Dei dicit: *solum Patrem esse causam duobus*; ergo negat Filium esse causam, seu principium Spiritus Sancti.

7. Septimò Basilus Epist. 45. ad Gregorium Nyssenum circa medium ait: *Nullam secundum propriam notionem communionem Filius habet cum Patre*; Et Gregorius Nyssenus lib. de differentia essentia, & Hypostaseos ante medium dicit: *Nullam, quantum attinet ad propriam notam, & peculiare insigne, communionem habet, vel cum Patre, vel cum Spiritu Sancto*; sed si Filius spiraret Spiritum Sanctum, conueniret cum Patre in nota siue notione spiratoris; ergo.

8. Octauò Damascenus lib. 1. de fide cap. 11. dicit: *Spiritum per Filium esse dicimus, sed ex Filio Spiritum Sanctum non dicimus*; ergo &c.

9. Nonò Maximus in Epistola ad Marinum dicit: *Latinos Patres non concedere Filium esse causam, hoc est principium Spiritus Sancti*; ergo &c.

10. Decimò in Symbolo Constantinopolitano, cum agitur de Spiritu Sancto, dicitur, *Qui à Patre procedit*, & non fit mentio Filij; & Leo tertius, vt testatur Magister in 1. distinct. 11. cap. 2. posuit in tabula argentea post altare Sancti Pauli Symbolum Constantinopolitanum sine illo additamento *Filioque*; ergo &c.

11. Vndecimò, si Filius esset principium Spiritus Sancti, esset similior Patri Filius, quam Spiritus Sanctus: nam Filius esset similis Patri non solum in natura, sed etiam in spiratione actiua; Spiritus Sanctus esset similis Patri solum in natura.

12. Duo-

318 De processione Spiritus Sancti à Filio.

12. Duodecimò, vt obijcit Theophilactus in cap. 3. Ioannis, Pater est sufficiens principium Spiritus Sancti; ergo ad producendum Spiritum Sanctum non indiget auxilio Filij.

13. Decimotertiò, vt idem obijcit, vnum debet procedere ab vno tantum principio, non à duobus; sed Spiritus Sanctus vnus est; ergo.

14. Respondeo, quod circa processionem Spiritus Sancti duo fuerunt errores contrarij. Aliqui enim dixerunt Spiritum Sanctum procedere à solo Filio, non autem à Patre: alij existimauerunt illum procedere à solo Patre, non autem à Filio. Eunomius ergo dicens Spiritum Sanctum non esse Deum, sed creaturam, docuit Spiritum Sanctum non à Patre, sed à Filio solo procedere, & esse facturam solius Filij, vt refert Basilius lib. 1. contra Eunomium propè finem, ac fortasse eundem errorem docuit Macedonius, ideoque contra Macedonium, & Eunomium Concilium Constantinopolitanum primum definiuit, Spiritum Sanctum esse verum Deum, & à Patre procedere, & Symbolo Nicæno, quod de Spiritu Sancto nihil aliud dixerat, quam *Credo & in Spiritum Sanctum*, addidit *Dominum, & viuificantem ex Patre procedentem &c.* S. Thomas 1. parte quæst. 36. art. 2. ad 3. ex eoque Ruiz disp. 67. art. 1. num. 3. existimat primos, qui cum confiterentur diuinitatem Spiritus Sancti, negarint eum procedere à Filio, fuisse Nestorianos, qui circa annum 430. in quodam Symbolo, seu Confessione fidei oblata Concilio Ephesino, quæ extat in eius actis Tom. 2. cap. 37. vel 31. postquam dixerunt Spiritum Sanctum ex Deo procedere, subiunxerunt: *Filium tamen non nominamus, neque per Filium substantiam suam sortitum esse dicimus.* Eundem errorem circa eadè tempora fecutus est Theodoretus, qui scribens pro Nestorianis contra Anathematismos Cyrilli, in responsione ad 9. Anathematismum dicit: *Proprium Spiritum Filij siquidem vt eiusdem natura, & à Patre procedentem dixit Cyrillus, simul & nos confitemur, & vt piam vocem amplectamur: si verò tanquam ex Filio, vel per Filium suam habere essentiam dicit, vt blasphemiam hanc, & sicut impium abijcimus.* Cum autem hic error inter Græcos serperet circa annum 760. Pipinus Concilium provinciale conuocari curauit in Gallia in villam Gentiliacensem, vt quæstionem de Trinitatè inter Græcos, & Latinos componeret, vt refert Amonius, siue Annonius lib. 4. de Gestis Francorum cap. 67. & Ado Viennensis, qui dicit hanc quæstionem fuisse de processione Spiritus Sancti à Filio, & Abbas Vspersensis in Chronico. Iterum cum eadem quæstio fuisset excitata à quodam Ioanne monacho anno circiter 808. missis Romam legatis, coactum fuisse Concilium à Carolo Magno refert Annonius lib. 4. cap. 95. Circà annum deinde 860. Photius Patriarcha Constantinopolitanus, Synodo in Græcia celebrata, & li-

bro edito, defendit Spiritum Sanctum à solo Patre, non autem à Filio procedere, vt refert Hugo Aetherianus lib. 2. de Hæresibus, quas Græci deuoluunt in Latinos, qui liber extat Tom. 9. Bibliothecæ Patrum. Quadraginta, post Photium annis anno circiter 900. Theophilactus in cap. 3. Ioannis eundem errorem docuit: ac circa idem tempus Dialogos S. Gregorij in linguam Græcam translato fuisse, omiſsa illa particula, *Filioque*, refert Paulus Diaconus lib. 4. vitæ S. Gregorij, cap. 75. Denique anno 1050. Michael Patriarcha Constantinopolitanus fretus patrocinio Imperatoris Græci, Pontificem Romanum cum suis excommunicatum esse proclamare cepit, eo quod in Symbolo addidissent illud *Filioque procedu*, vt refert Leo IX. in Epist. ad Constantinum Monomachum, Anselmus Epistola de processione Spiritus Sancti, & Sigibertus anno 1054. ab eoque tempore Græci à Latinis aperto Schismate defecerunt, ac Armeni, & Rhuteni eundem errorem secuti sunt, vt constat ex Præfatio lib. 1. cap. 67. n. 10. & lib. 16. cap. 4.

15. Contra hunc errorem de fide est Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio. Probatum primo ex Scripturis. Primo Christus Io. 16. loquens de Spiritu Sancto dixit, *De meo accipiet, & annuntiabit vobis*, & vt colligitur ex contextu, & vt explicant Augustinus, Chrysostomus, Cyrillus, Theophilactus, & Eutymius in eum locum, sensus est, *accipiet scientiam*; ergo Spiritus Sanctus accipit à Filio scientiam; sed non potest accipere à Filio scientiam, nisi procedat à Filio; ergo &c. Secundò eodem capite Christus dicit: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis.* Ex hoc loco sic arguitur. Omnis missio aut est per imperium, vt cum mittitur seruus à domino; aut per consilium, vt cum ægiotus mittitur à medico sapientiore ad sumendum aliquod remedium; aut per naturalem productionem, eo pacto, quo arbores mittunt radices; sed Spiritus Sanctus non mittitur à Filio per imperium, vel consilium; ergo mittitur per naturalem productionem. Confirmatur, nam Pater, quia non procedit, non dicitur mitti; ergo si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non mitteretur à Filio. Tertiò ad Rom. 8. & ad Galat. 4. Spiritus Sanctus vocatur Spiritus Christi, & Spiritus Filij; sed non esset Spiritus Filij, nisi spiraretur à Filio; ergo &c. Confirmatur: nam Christus Ioan. 20. *insufflauit, ac dixit: accipite Spiritum Sanctum*; sed vt explicant Augustinus lib. 3. contra Maximinū c. 14. hac ceremonia significauit Spiritum Sanctum à se procedere, proportionaliter, ac Spiritus seu status hominis procedit ab ore hominis; ergo &c.

16. Secundò probatur ex Concilijs, & Patribus. Cyrillus Alexandrinus in Epistola, quam nomine Synodi Alexandrinæ scripsit ad Nestorium, dicit. *Spiritus appellatus est veritas, & veritas Christus est; unde & ab ipso simili-*
ter

ter sicut ex Patre procedit; sed hæc epistola habetur in Concilio Ephesino tomo 1. cap. 14. & approbata fuit tum ab ipso Ephesino, tum à quarta Synodo, actione quinta, tum à quinta Synodo, actione vltima, tum à sexta Synodo, actione 17. tum à septima Synodo, actione septima, vbi Symbolum Nicænum legitur cum illa additione, *qui à Patre, Filioque procedit*, vt videre est apud Ruiz, disp. 67. sect. 6. num. 5. & apud Baronium anno 787; ergo hæc veritas approbata fuit à quinque Concilijs Generalibus Græcorum; & deinde definita fuit in pluribus Concilijs occidentalibus, nimirum in Lateranensi sub Innocentio III. in Lugdunensi sub Gregorio X. & in Florentino sub Eugenio IV. consentientibus simul Græcis, & Latinis, in quo à doctissimis Græcorum ostensum est, omnes Patres Græcos, qui floruerunt ante Schisma, vnanimiter cum omnibus Latinis docuisse, Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio. Testimonia Patrum, & alia, plura ad hanc materiam spectantia videri possunt apud Bellarm. Tom. 1. contr. 1. 2. de Christo cap. 24. & 25. apud Ruiz disp. 67. sect. 6. 7. & 8. & apud Bessarionem in Oratione pro vniõne, quæ habetur post vltimam sessionem Concilij Florentini, cap. 5. 6. 7. & 8. vbi etiam ostendit Patres Græcos non solum dixisse Spiritum Sanctum procedere à Patre per Filium, sed etiam à Patre, & Filio, & quod per particulam *per*, & ex significarunt idem, nimirum quod procedit à Patre, qui est principium sine principio, per Filium, qui est principium de principio, sicut est Deus de Deo.

17. Tertiõ probatur rationibus fundatis in Scriptura. Prima ratio, qua vtitur Athanasius, & Cyrillus, & ex Latinis Anselmus, quorum testimonia refert S. Thomas opusc. 1. est: omnia, quæ habet Pater, habet Filius, exceptis iis, in quibus relatiuè opponuntur, qualia sunt esse Patrem, & esse Filium, iuxta illud Christi Ioan. 16. *Omnia, quæ habet Pater, mea sunt*; & Ioan. 17. *Omnia tua mea sunt*; sed Pater habet hoc, vt spiret Spiritum Sanctum, & in hoc non opponitur relatiuè Filio; ergo etiam Filius habet hoc, vt spiret Spiritum Sanctum.

18. Secunda ratio est, quia ex dictis quæstione 88. num. 6. Spiritus Sanctus, cum sit amor, debet procedere à Verbo.

19. Tertia est, quia ordo diuinarum personarum postulat, vt sicut secunda persona procedit à prima, sic tertia procedat à prima, & secunda, alioquin non tam esset tertia, quam essent duæ secundæ Personæ.

20. Quarta, & præcipua ratio, qua vtitur S. Thomas 1. parte quæst. 36. art. 4. est: si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur à Filio, quod est hæreticum, & destruit Trinitatem Personarum diuinarum, &c. Hæc ratio magis explicabitur infra quæst. 108. in qua examinabimus quæstionem ortam ex occasione huius rationis, an scilicet si Spiritus Sanctus non procederet à Filio,

distingueretur ab ipso.

21. Quæres, quo tempore, & ex qua causa Symbolo Nicæno, vel potius Constantinopolitano fuerit addita particula *Filioque*?

22. Respondeo, quod Gasia Loaisa in notis ad Concilium Toletanum tertij Verbo *Item fides sancta*, existimauit particulam illam positam fuisse in Symbolo ab ipso Concilio Constantinopolitano. Stanislaus autem Socoluius in annotationibus ad cap. 1. censuræ Orientalis Ecclesiæ factæ ab Ieremia Patriarcha Constantinopolitano, docuit particulam illam additam à Damaso Papa in Concilio Romano, in quo confirmauit Concilium Constantinopolitanum.

23. Reijcitur vtraque opinio; nam si particula illa posita fuisset in ipso Concilio Constantinopolitano, vel fuisset addita à Damaso confirmante Concilium Constantinopolitanum, esset moraliter impossibile, vt in nullo ex innumeris exemplaribus Symboli Constantinopolitani, quæ habentur tum in ipso Concilio Constantinopolitano, tum in pluribus alijs Concilijs, legeretur ea particula; & vt Theodoretus, alijque antiqui Historici propinqui illorum temporum, nullam fecissent mentionem huius additionis.

24. Ruiz disp. 67. sect. 5. num. 6. existimat additionem illam factam fuisse post sextam Synodum, & ante septimam, quæ est secundum Concilium Nicænum, licet non constet de certo, ac determinato anno. Reijcitur: nam vt ipsemet Ruiz refert, in Concilio Toletano 8. quod celebratum fuit anno 653. recitatum fuit Symbolum cum illa additione; sed sexta Synodus celebrata fuit circa annum 680. triginta propè annis post Toletanum 8; ergo additio illa facta fuit non post tempus sextæ Synodi, sed ante. Addi potest illam additionem haberi etiam in Concilio Toletano 3. celebrato anno 589.

25. Andreas Episcopus Colossensis nomine Latinorum in Concilio Florentino sess. 7. post medium dicit. *Maximo in Gallia, & Hispanijs schismate imminente, cum iam, ex filioque, passim celebraretur, Romano Pontifici fuit necesse, in multorum Occidentalium ample dignitatis, magnoque Concilij Patrum conuentu, addito ex filioque, Symbolum magis illustrare: sed non explicat, quo tempore hoc euenerit.*

26. Baronius anno 447. refert iussu Sancti Leonis primi anno 447. processionem Spiritus Sancti à Filio assumptam fuisse in Symbolum fidei ab Ecclesijs Hispaniæ, & Galliæ, Concilio in Hispania celebrato, licet Romana Ecclesia antiquitatis, tenacissima diutissimè cunctata sit eam in Symbolum inferre, donec tandem sub Benedicto 7. qui creatus est anno 975, ad instantiam Imperatoris Henrici, vt tradit Beruo Abbas Augiensis, admissa fuit, ne Romana Ecclesia ea respiceret, quæ alijs tradidisset. Idem Baronius anno 633. addit, eandem processionem à Patre, Filioque, in Symbolo

320 De processione Spiritus Sancti à Filio.

bolum assumptam à Concilio Toletano 4. & anno 679. in Anglicano contra Monotelitas celebrato, & in Gentiliaco 766. Hinc colligi videtur additionem illam in Eclesijs Occidentalibus paulatim introductam, ac demum vniuersaliter admissam circa annum Domini 600. licet ignoretur, quo anno, & in quo Concilio fuerit decreta. Hinc patet additionem illam non fuisse factam à Nicolao I. circa annū 860. vt refert S. Antoninus 3. p. Hist. cap. 13. sed esse multo antiquiorem.

27. Opponunt Græci additionem illam, fuisse factam contra decretum Concilij Ephesini, in quo damnat eos, qui fuerint ausi aliam fidem componere, aut scribere, aut exponere, aut corrigere, aut proferre.

28. Respondeo primò, quod Concilium damnat solum eos, qui ausi essent componere aliam fidem contrariam Symbolo Nicæno, non autem qui composuissent fidem explicatiuam, & virtualiter contentam in Nicæno, eo pacto quo Paulus ad Gal. 1. anathematizans eos, qui docuerint præter id, quod ipse docuit, non comprehendit eos, qui docuerint alia dogmata consentanea ijs, quæ Paulus docuerat. Secundò responderetur prohibitionē illam non cadere supra sequentia Concilia generalia, & supra Romanum Pontificem, supra quem sciebat nullā sibi esse præcipiendi potestatem, sed solū cadere in Episcopos inferiores.

29. Græci etiam conquesti sunt in Concilio Florentino, quod non fuerint vocati, cum facta fuit illa additio. Sed respondit nomine Latinorum Andreas Episcopus Colossensis sect. 7. primo incertum nobis esse, an fuerint vocati. Secundò responderetur, quod sicut in Concilijs Orientalibus multa decreta sunt, non præsentibus Latinis, sic illa additio potuit auctoritate Romani Pontificis statui in aliquo Concilio Occidentali, non præsentibus Græcis. Potest enim Pontifex celebrare aliquod Concilium Occidentale, non aduocatis Episcopis Orientalibus.

30. Ad 1. respondeo primò, quod Christus dicens: *Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis &c.* implicite significauit Spiritum Sanctum paraclitum procedere ab ipso Filio. Non enim vna Persona mittit aliam, nisi ab ea procedat, vt dictum est num. 15. ergo cum addit *qui à Patre procedit*, non significauit, quod procedat à solo Patre; sed à Patre simul, & Filio. Respondeo secundo, quod prædicata, quæ sunt communia pluribus Personis, in Scriptura tribuuntur Patri, quia Patri conueniunt vt primo principio, à quo illa habent aliæ Personæ: e. g. Christus Matth. 16. Petrus dixit: *Caro, & sanguis non reuelauit tibi, sed Pater meus*, & tamen etiam Filius, & Spiritus Sanctus reuelauerant: Ioan. 6. *Nisi Pater, qui misit me, traxerit eum, & tamen etiam Filius, & Spiritus Sanctus trahunt homines per gratiam*; ergo licet dixerit de Spiritu Sancto, *qui à Patre procedit*, non negauit, quod procedat etiam à Filio, sed ita, vt Filius habeat à Patre

virtutem spirandi Spiritum Sanctum. Hanc solutionem tradit Augustinus tract. 99. in Ioan. & lib. 15. de Trinitate cap. 17. dicens. *Non frustra in hac Trinitate non dicitur de quo procedat principaliter Spiritus Sanctus, nisi Deus Pater. Ideo autem addidi principaliter, quia & de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur; sed hoc quoque illi Pater dedit. Idem docet cap. 27. & lib. 3. contra Maximinum cap. 143. idque confirmat ex verbis Christi Ioan. 7. Mea doctrina non est mea.*

31. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Patres, dum dicunt Spiritum Sanctum procedere à Patre, & non faciunt mentionem Filij, non negant illum procedere à Filio, præsertim cum id alijs locis disertè affirmant. Confirmatur: nam dum in Symbolo dicimus: *Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem celi, & terre*, non negamus etiam Filium, & Spiritum Sanctum esse creatorem celi, & terre; ergo à pari.

32. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Concilium Ephesinum, cum lectum fuisset in Symbolo Nestorianorum, Spiritum Sanctum non procedere à Filio, ideo non contraxit, quia controuersia non erat de hoc puncto; ergo non sequitur, quod id tacitè approbauerit; præsertim cum posituè approbauerit epistolam Cyrilli, in qua dicebat Spiritum Sanctum procedere etiam à Filio, vt dictum est num. 26.

33. Ad 4. Nomen *fontis* strictè sumptum, significat principium primum, quod non ab alio profluit. In hoc sensu Dionysius, & alij Patres dicunt solum Patrem esse fontem Spiritus Sancti, quia solus est principium non ab alio profluens, Filiū dicunt esse veluti flumen, Spiritum Sanctum esse veluti stagnum, quia, Filius profluit ex Patre, sicut flumen ex fonte; Spiritus Sanctus profluit à Filio, sicut stagnum à fluuio profluente ex fonte, ex quo stagno aliud non profluit. Non desunt tamen Patres, qui minus strictè sumentes nomen fontis, dicunt Filium esse fontem Spiritus Sancti. In hoc sensu Epiphanius Heresi 96. Filium appellat fontem ex fonte: & Cyrillus Alexandrinus in expositione Symboli Niceni relatus à S. Thom. opusc. 1. cap. 32. docet Spiritum Sanctum profluere ex Filio, tanquam ex fonte.

34. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Sensus Nazianzeni est, quod filius habet omnia, quæ habet Pater, excepto hoc, quod est *esse Patrem*, hoc est esse causam, seu principium Filij, sicut Spiritus Sanctus habet omnia, quæ habet Filius, excepta filiatione, hoc est excepto hoc, quod est *esse Filium*; ergo non negat, sed potius affirmat, filium habere hoc, quod est *esse Spiratorem*, hoc est, principium Spiritus Sancti, cum esse spiratorem non sit formaliter esse Patrem.

35. Ad 6. concedo antecedens, & nego consequentiam. Athanasius dicit solum Patrem esse causam, seu principium duobus, quia filius non est causa, seu principium duobus, sed

vin

vni tantum; ergo non sequitur, quod neget Filium esse principium Spiritus Sancti. Adde, quod dicit solum Patrem esse causam duobus, hoc est principium sine principio; at non negat filium esse principium de principio. In hoc sensu etiam Ioannes Theologus nomine Latinorum in Concilio Florentino sess. 25. dicit: *Tametsi professi fuerimus Patrem unicam Filij, & Spiritus Sancti causam esse.*

36. Ad 7. concedo maiorem, & distingo minorem: si Filius spiraret Spiritum Sanctum, conueniret cum Patre in propria notione Patris, nego: in notione communi spiratoris, concedo; & nego consequentiam. Basilij, & Gregorius non negant Filium conuenire cum Patre in aliqua notione communi, sed solum in propria, quales sunt notio patris, & notio ingenti. Notio autem Spiratoris non est propria Patris.

37. Ad 8. Respondeo primò cum Sancto Thoma 1. parte quæst. 36. artic. 2. Damascenum quoad hoc secutum esse errorem Græcorum, antequam contrarium definiretur. Secundò responderi potest cum Bessarione Orat. pro vnione, quæ habetur in fine Concilij Florentini, Damascenum in re non dissentire à Catholicis, sed solum in modo loquendi. Existimauit enim propositionem ex significare processionem ab aliquo, tanquam à principio primo, & sine principio; propositionem per significare processionem ab aliquo, tanquam à principio de principio; sed Spiritus Sanctus procedit à Patre, tanquam à principio sine principio, procedit à filio tanquam à principio de principio; ergo non est mirum, quod dixerit, Spiritum esse per filium, sed non esse à filio. Hæc expositio placuit etiam Gennadio, aliisque doctissimis Græcorum, & assertur à Ruiz disp. 47. sect. 9. num. 14. & 15.

38. Ad 9. Maximus dicit Latinos patres non concedere filium esse causam, hoc est principium Spiritus Sancti, nomine principij sumendo principium sine principio: in quo sensu solus Pater est principij Spiritus Sancti. At proculdubio Patres Latini concesserunt filium esse principium de principio Spiritus Sancti.

39. Ad 10. Concilium Constantinopolitanum primum fuit congregatum contra Eunomium, & Macedonium, qui vt dictum est num. 14. dicebant Spiritum Sanctum esse creaturam, & facturam solius Filij, non autem Patris, ideoque in Symbolo solum addidit Spiritum Sanctum esse dominum, & procedere à Patre, ac non declarauit illum procedere etià à filio, quia adhuc non fuerat ortus error id negans. Postquam autem ortus fuit hic error, Summus Pontifex in Concilio Occidentali iussit addi illam particulam *Filioque*. Leo tertius iussit in tabula argentea asseruari Symbolum Constantinopolitanum sine illa particula *Filioque*, quia voluit illud conseruari, prout editum fuerat in Concilio Constantinopolitano, ne eius memoria periret, non autem quia illam additionem improbaueat.

40. Ad 11. distingo maiorem: Filius esset similior Patri in natura, quam Spiritus Sanctus, nego: esset similior Patri in notione spiratoris, concedo. Est absurdum, quod filius sit similior Patri in natura, quam Spiritus Sanctus: at non est absurdum, quod sit similior Patri in notione spiratoris, quam Spiritus Sanctus.

41. Ad 12. & 13. Respondeo primo simili argumento probari posse solum Patrem esse creatorem mundi, Filium, & Spiritum Sanctum non esse creatorem mundi. Pater enim est sufficiens ad mundum creandum; ergo ad mundum creandum non indiget auxilio Filij, & Spiritus Sancti. Rursus mundus est vnus effectus; ergo debet procedere ab vno principio, non à duobus, multo minus à tribus.

42. Respondeo secundò directè, concedo totum. Non enim dicimus Filium ita esse principium Spiritus Sancti, vt Patrem adiunget alia spiratione partiali, sed vt à Patre habeat esse idem principium sufficiens, quod est Pater, eo pacto, quo Filius ita creat mundum, vt non adiunget Patrem ad mundum creandum, sed vt à Patre habeat esse idem principium sufficiens creans mundum. Ad 13. similiter respondeo concedo totum. Dicimus enim, quod sicut mundus, quia est vnus, procedit ab vno principio, sed à tribus Personis, quæ sunt vnum principium, & vnus creator, sic Spiritus Sanctus, qui est vnus, procedit ab vno principio, & ab vno Spiratore, sed à duabus Personis, quæ sunt vnum principium, & vnus spirator, sicut sunt vnus creator, & vnus Deus, vt magis explicabitur quæst. sequenti.

QVÆSTIO CVII.

Vtrum Pater, & Filius sint vnus Spirator, & vnum principium Spiritus Sancti?

1. **V**idetur vera sententia Durandi in 1. distinct. 29. quæst. 2. & 3. Gregorij Ariminensis in 1. distinct. 12. quæst. 1. et quorundam aliorum, qui docuerunt, quod licet Pater, & Filius spirent per vnam, & eandem virtutem spiratiuam, & spirationem actiuam, tamen ex rigore, & proprietate sermonis sint dicendi duo principia Spiritus Sancti, & non vnum principium: primo quia vt docet S. Thomas 1. parte quæst. 39. art. 3. nomina adiectiua dicuntur pluraliter, cum subiectum significatum est multiplex, licet forma significata sit vna; sed nomen principij Spiritus Sancti est nomen adiectiuum, cum significet proprietatem; ergo cum sint duæ Personæ spirantes, licet sit vna spiratio, sunt duo principia Spiritus Sancti, eo pacto, quo si duo subiecta essent alba per vnam, & eandem albedinem, essent duo alba, & non vnum album.

SS

2. Sc

2. Secundò nomen principij non supponit pro natura diuina, neque pro potentia spiratiua, vel actuali spiratione, aut relatione spiratoris; ergo supponit pro supposito spirante; sed sunt duo supposita, & duæ Personæ spirantes; ergo sunt duo principia Spiritus Sancti. Probatur antecedens: essentia enim cum non distinguatur à Spiritu Sancto, non est principium quod Spiritus Sancti, ac proinde nomen principij non supponit pro essentia. Rursus Pater, & Filius sunt principium Spiritus Sancti; sed Pater, & Filius propriè loquendo non sunt virtus spiratiua, neque actualis spiratio, neque relatio spiratoris; ergo principium non supponit pro his.

3. Tertiò si Pater, & Filius sunt vnum principium Spiritus Sancti, aut sunt vnum principium, quod est Pater, aut sunt vnum principium, quod non est Pater; neutrum dici potest; ergo &c. Probatur minori: si enim Filius est illud vnum principium, quod est Pater, Filius est Pater; si verò Pater est vnum principium, quod non est Pater, Pater non est Pater.

4. Quartò si Pater, & Filius essent vnum principium Spiritus Sancti, essent idem principium; consequens est falsum, & negatur ab Alexandro 1. parte quæst. 70. memb. 3. artic. 4. Sancto Bonauentura in 1. dist. 29. art. 2. quæst. 4. & ab alijs; ergo &c.

5. Quintò si Pater, & Filius essent vnum principium, essent vnus Spirator, & vnus auctor Spiritus Sancti; consequens est falsum, siquidem Hilarius lib. 2. de Trinitate, post medium dicit: *Spiritus Sanctus de Patre, & Filio auctoribus confitendus est*, ideoque Alexander, & S. Bonauentura locis citatis in 3. argumento, nec non S. Thomas in 1. dist. 29. quæst. vnica art. 4. ad 2. concedunt Patrem, & Filium esse duos spiratores, & duos auctores Spiritus Sancti; ergo &c.

6. Sextò si Pater, & Filius essent vnum principium, maximè quia sunt vna virtus spirandi, & vna spiratio; sed Pater est duæ virtutes productiua, paternitas nimirum, & spiratio actiua; ergo Pater esset duo principia; ac saltem Pater prout est principium Filij, & Filius prout est principium Spiritus Sancti sunt duo principia.

7. Septimò, si Pater, & Filius essent vnum numero principium Spiritus Sancti per vnâ numero proprietatem spirandi, essent etiam vnum numero suppositum: consequens est falsum; ergo &c.

8. Respondeo Græcos ex ea potissimum ratione noluisse concedere Spiritum Sanctum à Filio procedere, quia putabant inferri Patrem, & Filium, sicut sunt duæ Personæ, sic esse duo principia Spiritus Sancti, & existimabant latinos in hoc errore versari, vt constat ex Concilio Florentino præsertim sess. 25. in literis Latinorum ad Græcos, & in literis vniõis Eugenij Papæ. Verum tantum abest, vt Latini existimauerint Patrem, & Filium

esse duo principia, vt in Concilio Lugdunensi sub Gregorio 10. & in Florentino sub Eugenio IV. definierint Spiritum Sanctum à Patre, & Filio, non tanquam à duobus principijs, & duabus spirationibus, sed tanquam ab vno principio, & vnica spiratione procedere. Concilium igitur Lugdunense, vt habetur capit. vnico de summa Trinitate in 6. dicit: *Damnamus omnes, qui negare præsumpserint æternaliter Spiritum Sanctum ex Patre, & Filio procedere, siue etiam ausu temerario asserere, quod Spiritus Sanctus ex Patre, & Filio, tanquam ex duobus principijs, & non tanquam ex vno procedat*. Prius autem dixerat: *Non duabus spirationibus, sed vnica spiratione procedit*. Concilium autem Florentinum in literis vniõis post vltimam sessionem dicit: *Hoc sacro vniuersali approbante Concilio definimus, vt hæc fidei veritas ab omnibus Christianis credatur, & suscipiatur, scilicet omnes profiteantur, quia Spiritus Sanctus à Patre, & Filio æternaliter est, & essentiam suam, suumque esse subsistens habet à Patre simul, & Filio, & ex vtroque æternaliter, tanquam ex vno principio, & vnica spiratione procedit*.

9. Hæc veritas duas habet partes. Prima est, quod Spiritus Sanctus procedat à Patre, & Filio, non per duas virtutes spirandi, & per duas spirationes, sed per vnicam virtutem spirandi, & per vnicam spirationem actiuam. Secunda, quod procedat non tanquam à duobus principijs, sed tanquam ab vno principio; & vtrique pars est probanda.

10. Prima ergo pars probatur. Nam omnia, quæ habet Pater, eadem numero habet Filius, exceptis ijs, in quibus relatiuè opponuntur, qualia sunt *esse Patrem*, & *esse Filium*, ideoque Ioann. 16. Christus dicit: *Omnia, quæ habet Pater, mea sunt*; & Ioann. 17. *Omnia tua mea sunt*: sed Pater habet virtutem spirandi Spiritum Sanctum, & habet spirationem actiuam, qua illum spirat, & relationem spiratoris, qua ad Spiritum Sanctum refertur, & in his non opponitur relatiuè Filio; ergo.

11. Confirmatur: nam sicut Pater, Filius, & Spiritus Sanctus habent eandem numero omnipotentiam, & virtutem creatiuam, & operantur ad extra per eandem numero actionem, sic Pater, & Filius habent eandem numero virtutem spirandi, & agendi ad intra, & spirant Spiritum Sanctum per eandem numero spirationem actiuam.

12. Probatur iam secunda pars. Vt enim docet S. Thomas 1. parte quæst. 39. art. 3. nomina substantiua, cum forma significata est vna tantum, dicuntur solum singulariter; cum forma significata est multiplex, dicuntur pluraliter: sed forma significata per hoc nomen principium Spiritus Sancti est virtus spirandi, ac spiratio actiua, & relatio spiratoris, quæ est vna tantum numero, vt dictum est num. 11; ergo dicitur tantum singulariter, ac non pluraliter, ac proinde Pater, & Filius licet sint duæ Personæ spirantes, sunt vnum

principium;

principium, & non duo principia Spiritus Sancti. Addo, quod sicut ex dictis quæst. 93. num. 13. Pater, Filius, & Spiritus Sanctus ita sunt vnus Deus, vt sint vna deitas, sic Pater, & Filius ita sunt vnum principium Spiritus Sancti, vt sint vna virtus spirandi, & vna spiratio actiua.

13. Confirmatur hæc veritas ex Patribus, quos refert Ruiz disput. 70. sect. 1. Gregorius Nyssenus orat. 1. in illud Genes. 1. *Faciamus hominem* dicit: *Vna in vtroque forma, & principium à Patre in Filio idem est.* Athanasius orat. 5. contra Arianos dicit vnum esse principium deitatis, non duo. Dum dicit vnum esse principium deitatis, docet esse vnum principium etiam ad intrā, ac respectu Spiritus Sancti. Idem Orat. contra gregales Sabellij prope medium dicit: *Qui duo principia inducit, is duo numina prædicat.* Similia docent Cyrillus Alexandrinus lib. 12. Thesaur. cap. 1. Hilarius lib. 6. de Trinit. qui loquuntur de principio ad intrā, & tamen negant duo principia, Augustinus lib. 5. de Trinit. cap. 14. *Fatendum est Patrem, & Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia: sed sicut Pater, & Filius vnus Deus, & ad creaturam relatiue vnus creator, & vnus dominus, sic relatiue ad Spiritum Sanctum vnum principium.* Idem docet Anselmus Episcopus de process. Spiritus Sancti cap. 11. & 16. idque probat, quia sunt principium per eandem virtutem spiratiuam.

14. Quæri potest, vtrum Spiritus Sanctus ita procedat à Patre, & Filio, tanquam ab vno principio, vt per se procedat à Patre, & Filio tanquam à duabus Personis propter distinctionem suppositorum.

15. Respondeo affirmatiue cum Sancto Thoma 1. parte quæst. 36. ad primum. Ratio est, quia procedit à Patre, & Filio vt amor vniuersus ipsorum, quatenus duæ Personæ sunt. Ideo Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 5. dicit. *Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris, & Filij, quicquid illud est.* Hinc sequitur, quod licet admittamus cum S. Thoma eodem artic. ad 7. creaturas non procedere à tribus Personis, vt tres Personæ distinctæ sunt, sed vt vnum sunt in essentia, tamen ex speciali ratione, Spiritus Sanctus procedit à duabus Personis, non solum vt vnum principium sunt, sed etiam vt duæ Personæ sunt. Videri potest Ruiz disput. 70. vbi ex professio hanc quæstionem examinat, & doctrinam allatam probat testimonijs Patrum.

16. Inferitur primò, quod sicut tres Personæ sunt quidem tres creatores mundum, sed non sunt tres creatores, sed vnus tantum creator, sic Pater, & Filius sunt quidem duo spirantes, sed non sunt duo spiratores, sed vnus spirator. Ratio est, quia vt nomina adiectiua dicantur pluraliter, non requiritur, vt multiplicentur formæ, sed sufficit, vt multiplicentur subiecta, seu supposita; sed nomina creatis, & spirantis sunt adiectiua;

ergo licet non multiplicentur formæ, hoc est creationes, & spirationes, tamen quia multiplicantur supposita, dicuntur pluraliter tres creatores, & duo spirantes. At nomina substantiua vt dicantur pluraliter, non sufficit, vt multiplicentur supposita, sed requiritur, vt multiplicentur formæ; sed nomina creatoris, & Spiratoris sunt substantiua, & significant vt formam virtutem creandi, & creationem, virtutem spirandi, & spirationem actiuam, vna autem est virtus creandi, & creatio, vna virtus spirandi, & spiratio; ergo licet sint tria supposita creatantia, non sunt tres creatores, sed vnus creator; & licet sint duo supposita spirantia, tamen non sunt duo spiratores, sed vnus spirator.

17. Inferitur secundò, quid dicendum sit de sententia Durandi, & Gregorij, qui, vt relatum est in primo argumento, dixerunt, quod Pater, & Filius in rigore sermonis dicendi potius sunt duo principia Spiritus Sancti, quam vnicum principium spirans. Dicendum cum Canariensi 1. parte quæst. 36. art. 2. quem sequitur Ruiz disput. 70. sect. 1. num. 13. prædictum modum loquendi esse temerarium, & periculosum, cum repugnet Concilio Lugdunensi celebrato ante citatos auctores, & Concilio Florentino celebrato post. Et confirmatur, nam posset dici Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum esse tres Deos propter pluralitatem suppositorum, licet per vnā, & eandem deitatem.

18. Ad auctoritatem Concilij Lugdunensis Durandus, & Gregorius respondent, Concilium non dixisse Spiritum Sanctum procedere ab vno principio, sed tanquam ab vno principio, ad significandum, quod Pater, & Filius non sunt vnum principium, sed tanquam vnum principium propter vnitatem spirationis, & virtutis spiratiuæ.

19. Sed reijcitur primò: nam sæpè particula tanquam, quasi &c. non significant similitudinem, sed proprietatem, vt cum ad Heb. 3. dicitur: *Moses tanquam famulus, Christus verò tanquam filius in domo sua*, significatur Moysen fuisse propriè famulum, Christum fuisse propriè filium; & cum Ioan. 1. dicitur: *Gloriam eius quasi vnigeniti à Patre* significatur Christum propriè esse vnigenitum; ergo ex eo, quod Concilium addiderit particulam tanquam, non sequitur, quod non significarit propriè esse vnum principium.

20. Reijcitur secundò, nam Concilium Florentinum magis explicans definitionem Lugdunensium, absolute definit Patrem, & Filium esse vnum principium Spiritus Sancti. Sessione enim 25. fidei professio Græcis à Latinis data sic habet. *Quoniam Græci suspicantur, nos duo principia, duasque causas in Trinitate profiteri, idcirco hanc habentes sententiam anathemate damnamus; quandoquidem ipsi tradimus Patris, & Filij operationem, potestatemque mittendi vnicam Spiritus Sancti causam esse, ita vt Filius non sit diuersum à Patre principium; ergo absolute dam-*

nantur duo principia, ac proinde saltem post Florentinum non licet uti illo subterfugio Durandi, & Gregorij.

21. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. Nomen enim principij non est adiectiuum, sed substantiuum, cum significet ad modum per se stantis. Nec obstat, quod significet virtutem spirandi, quæ est proprietas Patris, & Filij; primò quia nomen etiam significans formam, & proprietatem accidentalem, puta nomen *albedo*, si significet illam ad modum per se stantis, est substantiuum; secundo quia virtus spirandi, & spiratio actiua, quæ est forma significata per nomen *principium Spiritus Sancti*, licet formaliter non sit substantia absoluta, neque Persona, tamen est veluti forma substantialis infinitè distans ab accidente; ergo nomen *principium Spiritus Sancti*, & ex modo significandi, & ex re significata est substantiuum, non autem adiectiuum; ac proinde ut diceretur pluraliter, deberet multiplicari forma, hoc est virtus spirandi, & spiratio actiua, quæ non multiplicatur, sed est vna tantum.

22. Ad 2. respondeo primo indirectè, quod simili argumento probari posset Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum esse tres Deos, & non vnum Deum. Nomen enim *Deus* non supponit pro suo formali significato, hoc est pro deitate, sed pro suo materiali significato, hoc est pro supposito deitatis: sed sunt tria supposita deitatis; ergo sunt tres Dij, & non vnus tantum Deus.

23. Respondeo secundo, quod sicut nomen *Deus* supponit formaliter pro suo formali significato, hoc est pro deitate, & supponit materialiter tantum, & indeterminatè pro suo materiali significato, hoc est pro supposito deitatis, seu pro ratione communi suppositi deitatis; sic nomen *principium Spiritus Sancti* supponit formaliter pro suo formali significato, hoc est pro virtute spiratiua, & pro ipsa actuali spiratione, & relatione spiratoris, & materialiter, ac indeterminatè pro supposito virtutis spiratiuæ, & actualis spirationis, ac relationis spiratoris; ergo sicut quia est vna tantum deitas, pro qua nomen *Deus* supponit formaliter, nomen *Dei* non dicitur pluraliter, ac proinde tres Personæ non sunt tres Dij, sed vnus tantum Deus; ita quia est vna tantum virtus spiratiua, vna spiratio, & relatio spiratoris, pro qua nomen *principium Spiritus Sancti* supponit formaliter, duæ Personæ sunt vnum tantum principium Spiritus Sancti, & non duo principia. Regula enim vniuersalis est, quod ut nomen substantiuum dicatur pluraliter debet multiplicari forma, pro qua supponit formaliter, & non sufficit, ut multiplicetur suppositum, pro quo supponit solum materialiter, & indeterminatè.

24. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem; ac dico, quod Pater, & Filius sunt vnum principium, quod est realiter Pater cum aliqua distinctione virtuali à Patre, ac propter talem distinctionem virtualem non valet, Fi-

lius est illud. vnum principium Spiritus Sancti, quod est Pater; ergo Filius est Pater: sicut propter distinctionem virtualem non valet, Filius est ille vnus Deus, qui est Pater; ergo Filius est Pater. Vide dicta q. 100. in qua egimus de distinctione virtuali.

25. Ad 4. concedo sequelam, ac dico, quod sicut tres Personæ non solum sunt vnus Deus, sed idem Deus, sic Pater, & Filius non solum sunt vnum principium Spiritus Sancti, sed sunt idem principium Spiritus Sancti, ut concedit Sanctus Thomas 1. parte questione 39. art. 4. ad 6.

26. Ad 5. nego minorem, ac dico cum S. Thoma 1. parte quest. 35. artic. 2. ad 7. Patrem, & Filium esse vnum spiratorem, & auctorem Spiritus Sancti, licet id negetur ab Alexandro, & S. Bonaventura, & negatum fuerit à S. Thoma loco citato in argumento. Ad auctoritatem Hilarij responderet S. Thomas, Hilarium dum dixit Spiritum Sanctum processisse à Patre, & Filio auctoribus, locutum minus propriè, ac sumpsisse substantiuum pro adiectiuo.

27. Ad 6. Respondeo primò concedo maiorem, & nego minorem. Pater enim licet sit paternitas, & spiratio actiua, non est duæ virtutes productiuæ realiter distinctæ, cum paternitas, & spiratio actiua non distinguantur realiter, sed solum virtualiter. Respondeo secundo, quod licet paternitas, & spiratio actiua essent duæ virtutes productiuæ, tamen Pater non esset duo principia. Ratio est, quia ut nomen substantiuum dicatur pluraliter, requiritur quidem, ut multiplicetur forma, pro qua supponit formaliter, sed hoc non sufficit, sed requiritur etiam, ut multiplicetur suppositum, pro quo supponit materialiter, ideoque si vnum suppositum haberet duas humanitates, non esset duo homines, sed vnus homo; sed Pater est vnum suppositum; ergo etiam si haberet duas virtutes productiuas, non esset duo principia, sed vnum tantum principium. Videri potest S. Thom. 1. parte qu. 36. art. 2. ad 2. ex quo desumpta est hæc solutio.

28. Ad 7. nego sequelam. Licet Pater, & Filius sint vnum principium Spiritus Sancti, & vnus spirator, non sunt vnum suppositum, quia principium Spiritus Sancti, & spirator, cum sit prædicabile de duobus, non habet rationem suppositi, ut dictum est questione 99. nu. 18. in responsione ad 3. & 4. Videri potest Ruiz disput. 170. sect. 3. vbi de hoc puncto agit ex professo.

Q V Æ S T I O CVIII.

Utrum si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab ipso?

S. Th. q. 36. art. 2.

1. **V**idetur, quod distingueretur, ut docuerunt Henricus Quodlib. 5. qu. 9. Sco-

Scotus in 1. dist. 11. quæst. 2. Gregorius ibidem dist. 11. quæst. 1. art. 2. Baconius in 1. dist. 13. quæst. 1. & alij, primo, quia diuersi, & incompossibiles modi productionis passiuæ sufficient ad inferendam distinctionem terminorum productorum: e. gr. quia frigefactio, & illuminatio sunt diuersi modi productionis, postulant, vt termini producti, nimirum frigus, & lumen distinguantur, etiam si neque frigus procedat à lumine, neque lumen procedat à frigore: sed generatio passiuæ Verbi, hoc est natiuitas, seu productio per intellectum, & spiratio passiuæ, hoc est productio per voluntatem, sunt diuersi, & incompossibiles modi productionis passiuæ, non minus quam frigefactio, & illuminatio; ergo inferrent distinctionem terminorum productorum, hoc est Filij, & Spiritus Sancti, etiam si neque Filius procederet à Spiritu Sancto, neque Spiritus Sanctus à Filio.

2. Secundò idem non potest bis produci duabus productionibus connaturalibus, & adequatis; sed generatio est productio connaturalis, & adequata Filij, spiratio est productio connaturalis, & adequata Spiritus Sancti; ergo Filius, & Spiritus Sanctus, etiam si neuter ab altero procederet, non possent esse idem, sed deberent distinguì, alioquin idem produceretur duabus productionibus connaturalibus, & adequatis.

3. Tertiò Athanasius Dialogo 1. de S. Trinitate contrà Anomæum post medium dicit: *inter Filium, & Spiritum Sanctum differentiam esse, non habita ratione, quod sint hypostasi, sed quod vnus quidem ex vtero sit, hoc est ex intellectu, alter ex ore, hoc est ex voluntate, ad modum halitus*: Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 4. assignat differentiam inter Spiritum Sanctum, & Filium, quod Spiritus Sanctus exijt, non quomodo natus, sed quomodo datus: Damasc. lib. 1. de fide, cap. 7. 10. 11. & 17. Spiritum Sanctum distinguit à Filio, quia est à Patre prodiens non filialiter, sed processionaliter: sed etiam si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, hæc verificarentur; ergo.

4. Quartò Anselmus in Epistola de processione Spiritus Sancti, cap. 4. dicit. *Idem non habet hic vnitas illa vim consequentia, quia pluralitas obuiat, quæ ex natiuitate oritur, & ex processione*. Nam & si per aliud non essent plures Filij, & Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diuersi; ergo expressè concedit Filium, & Spiritum Sanctum posse distinguì sufficienter per hoc, quod Filius nascitur, Spiritus Sanctus procedit, etiam si aliud discrimen non adesset.

5. Quintò amor creatus, licet non procedat à Verbo, distinguitur ab illo; ergo etiam Spiritus Sanctus, qui est amor increatus, licet non procederet à Verbo, distingueretur à Verbo.

6. Sextò manentibus vltimis constitutiuis aliquorum suppositorum, manet eorum distinctio; siquidem vltimum constitutiuum rei distinguit illam à qualibet alia re; sed licet Spi-

ritus Sanctus non procederet à Filio, maneret filiatio, quæ est vltimum constitutiuum Filij, & spiratio passiuæ, quæ est vltimum constitutiuum Spiritus Sancti; ergo.

7. Respondeo Gottfredum quodlib. 7. q. 4. relatum à Scoto in 1. distinct. 11. quæst. 2. existimasse quæstionem propositam esse nullam, & solutionis incapacem, quia ex suppositione impossibili, qualis est hæc, quod Spiritus Sanctus non procedat à Filio, sequitur quodlibet, ac proinde sequitur Spiritum Sanctum distinguì, & non distinguì à Filio. Torres etiam de Trinitate quæst. 36. art. 2. docuit hanc quæstionem ad Theologum parum spectare.

8. Contrà hos auctores certum videtur quæstionem legitimè propositam esse grauissimam, & ad Theologum spectare. Ratio est, quia est quæstio grauissima, & ad Theologum maximè spectans, in qua quæritur, vtrum aliquis error contra fidem possit legitimè impugnari, & confutari ratione non solum ostensiuæ, sed etiam ducente ad impossibile; sed in hac quæstione quæritur, vtrum error Græcorum dicentium Spiritum Sanctum non procedere à Filio, possit legitimè confutari ratione ducente ad impossibile, qua contra illum vsi sunt de facto S. Thomas 1. part. q. 36. art. 2. Ioannes Theologus in Concilio Florentino, sess. 18. post medium, & Bessarion, orat. pro vnione, quæ habetur post sess. 25. & vltimam Concilij Florentini, cui totum Concilium videtur tacite consensisse; quæ ratio est: Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab ipso; consequens est impossibile, cum euertat Trinitatem, & loco Trinitatis ponat solum dualitatem Personarum; ergo falsum, & impossibile est, quod Spiritus Sanctus non procedat à Filio; ergo hæc quæstio est grauissima, & ad Theologum maximè spectat, cum in ea examinetur maior illa allata rationis, *si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab ipso, & quæretur, vtrum sit vera, & possit contra Græcos efficaciter probari*. Nec obstat, quod ex suppositione impossibili, quod Spiritus Sanctus non procederet à Filio, sequatur vtraque pars contradictionis, quod nimirum distingueretur, & non distingueretur à Filio. Nam non obstat efficaciam rationis ducentis ad impossibile, quod ex aliquo sequatur vtraque pars contradictionis, immò per hoc ipsum ratio redditur efficacior, cum ducat ad duplex impossibile: e. g. in casu nostro ratio allata, contra Græcos ducit ad duo impossibilia, alterum est, quod Spiritus Sanctus non distinguatur à Filio, alterum quod simul etiam distinguatur, adeoque distinguatur simul, & non distinguatur.

9. Hinc patet sensus, & vtilitas quæstionis propositæ. Quæritur enim, vtrum possit contra Græcos efficaciter probari, quod si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab ipso, esto sequatur etiam, quod simul distinguatur, adeoque vtrum error

Græ-

326 De processione Spiritus Sancti à Filio.

Græcorum possit efficaciter impugnari ratione hac ducente ad impossibile. Debet autem aduerti, quod ut argumentum concludat contra Græcos, non debet supponi impossibile esse, ut Spiritus Sanctus non procedat à Filio, sed debet abstrahi ab hoc, utrum sit possibile, vel impossibile. Ratio est, quia non debet supponi id, de quo est controuersia, & quod est probandum; sed controuersia cum Græcis est, utrum Spiritus Sanctus procedat à Filio, & utrum sit possibile, quod non procedat; ergo non debet supponi impossibile esse, quod Spiritus Sanctus non procedat à Filio, sed abstrahendo ab hoc, debet probari, quod si non procederet, non distingueretur à Filio, ac proinde impossibile est, quod non procedat.

10. His positis, dicendum cum S. Thoma 1. parte quæst. 36. art. 2. & lib. 4. contra gentes, cap. 24. & opusc. 1. cap. 32. Alexandro, Alberto, S. Bonauentura in 1. dist. 11. art. 1. q. 1. Durando eadem dist. quæst. 2. Caietano, Molina, Valentia, Vasquez 1. part. disput. 147. cap. 4. Bellarmino tom. 1. lib. 2. de Christo cap. 26. Suarez lib. 10. de Trinit. cap. 2. & alijs, quos refert, & sequitur Ruiz disp. 68. cap. 4. si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab ipso, & hoc efficaciter probatur contra Græcos, ac proinde error eorum bene impugnatur hac ratione ducente ad impossibile.

11. Probatur primò: nam Ioannes Theologus, & Bessarion in Concilio Florentino, tacite approbante Concilio, assumpserunt hanc propositionem, quod si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab ipso; ergo hæc propositio non est neganda: immò docet Ruiz disp. 68. sect. 5. non esse probabile, neque tutum in fide illam negare.

12. Probatur secundò conclusio ratione allata à S. Thoma 1. parte, quæst. 36. artic. 2. Nam Personæ diuinæ non possunt realiter distinguui, nisi opponantur relatiuè, ita ut altera producat, altera producat, ideoque est axioma receptum, & approbatum in Concilio Florentino ab Eugenio IV. & positum in decreto pro Iacobinis *in diuinis omnia sunt idem, ubi non obuiat relationis oppositio*; sed si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, Filius, & Spiritus Sanctus non opponerentur relatiuè; siquidem, neque Filius produceret Spiritum Sanctum, neque Spiritus Sanctus produceret Filium; ergo non distinguerentur.

13. Dices primò: Græci possunt negare hoc principium, quod Personæ diuinæ non possint distinguui, nisi opponantur relatiuè.

14. Sed contra, nam hoc principium non solum ponitur à Patribus Latinis, sed etiam à Græcis, ut ostendit Bessarion in oratione pro vnione cap. 6. ubi affert expressum testimonium Gregorij Nysseni in lib. ad Ablauiu, ubi dicit: *Eam, quæ circa causam, & causatum consideratur, differentiam, non negamus, per quod solum discerni alterum ab altero deprehendimus, nimirum eo, quod credimus aliud quidem causam esse, aliud uerò ex causa, & ex eo, quod causa est*. Ideo

Ioannes Theologus in Concilio Florentino sess. 18. post medium dicit: *Sola relatio apud omnes Græcos, & Latinos diuina processione Personas multiplicat, ita ut non alia ratione, quam vi relationis una persona ab alia differat*. Videri possunt alia testimonia Conciliorum, & Patrum, apud Ruiz disp. 68. sect. 4. n. 3. & disp. 7. sect. 5. n. 7. & sequentibus.

15. Dices secundò: Græci possunt asserere Filium, & Spiritum Sanctum sufficienter distinguui eo, quod habeant relationes, & origines disparatas, per quarum vnā Filius generatur, & procedit per intellectum, per alteram Spiritus Sanctus spiratur, & procedit per voluntatem.

16. Sed contra, quia præter quam quod hoc est contra Patres, si in Deo relationes disparatæ sufficiunt ad distinguendas Personas, sequitur, quod in Deo sint quatuor Personæ, quod est hæreticum. Probatur sequela. Si ex eo, quod Filius procedit per intellectum, Spiritus Sanctus per voluntatem, licet neuter producat ab altero, sunt duæ Personæ realiter distinctæ, ex eo, quod Pater generet Filium per intellectum, Spirator producat Spiritum Sanctum per voluntatem, Pater, & spirator erunt duæ Personæ realiter distinctæ, adeoque dabuntur quatuor Personæ: Pater generans; Spirator spirans; Filius genitus; Spiritus Sanctus spiratus; sed Pater generans, & Spirator spirans, quia non opponuntur relatiuè, non sunt duæ Personæ, sed sunt vnica Persona habens duas relationes, & origines actiuas, alteram per intellectum, alteram per voluntatem; ergo Filius genitus, & Spiritus Sanctus spiratus, si non opponuntur relatiuè, non erunt duæ Personæ, sed vna Persona habens duas relationes, & origines passiuas, alteram per intellectum, alteram per voluntatem.

17. Dices tertio ex Henrico, & Scoto. Repugnat, quod vna Persona procedat per duas origines: at non repugnat, quod vna Persona producat per duas actiones: vnum enim suppositum potest habere plures actiones; ergo non valet paritas.

18. Sed contra, quia sicut aduersarij dicunt, quod Pater, & Spirator licet generet, & spiret, tamen, quia generatio, & spiratio actiua non opponuntur relatiuè, non sunt duæ origines actiue realiter, sed sola ratione distinctæ, ideoque constituunt solum vnā Personam, quæ simul est Pater, & Spirator, sic debent dicere, quod Filius, & Spiritus Sanctus licet generetur, & spiretur, tamen quia generatio, & spiratio passiuæ non opponuntur relatiuè, non sunt duæ origines passiuæ realiter, sed sola ratione distinctæ, ideoque constituunt vnā Personam, quæ simul sit Filius, & Spiritus Sanctus.

19. Dices quartò: paternitas, & filiatio non opponuntur relatiuè spirationi passiuæ, & tamen ab illa distinguuntur realiter; ergo ad hoc, ut relationes distinguantur realiter, non requiritur, ut opponantur relatiuè inter se.

20. Respondeo, distinguo antecedens; paternitas, & filiatio neque opponuntur relativiue spirationi passivæ, neque ultimo constituntur supposita habentia oppositionem relativam, nego; & constituunt talia supposita, concedo; & distinguo eodem pacto consequens. Paternitas, & filiatio constituunt ultimo Patrem, & Filium, qui cum producant Spiritum Sanctum, opponuntur relativiue Spiritui Sancto, & à Spiritu Sancto realiter distinguuntur, siquidem supposita relativiue opposita, realiter distinguuntur; sed relationes licet relativiue non opponantur inter se, si tamen, ultimo constituant supposita relativiue opposita, adeoque realiter distincta, debent realiter distinguui; siquidem non possunt realiter distinguui supposita, quorum ultima constitutiva realiter non distinguuntur; ergo &c. E converso iuxta errorem negantium Spiritum Sanctum procedere à Filio, filiatio, & spiratio passiva neque opponuntur relativiue, neque constituunt supposita relativiue opposita; ergo distinguui nequeunt.

21. Urgebis: posset dici, quod sicut spiratio activa, quia non opponitur relativiue Filio, est communis Patri, & Filio sic paternitas, quia non opponitur relativiue Spiritui Sancto, est communis Patri, & Spiritui Sancto, ideoque Pater habet duas relationes, paternitatis, nimirum, per quam convenit cum Spiritu Sancto, distinguuitur à Filio, & spirationis activæ, per quam convenit cum Filio, distinguuitur à Spiritu Sancto; per complexum autem utriusque ultimo constituitur, & differt ab omni alia Persona. Similiter potest dici, quod Filius habet duas relationes, spirationem nimirum activam, per quam convenit cum Patre, & distinguuitur à Spiritu Sancto, & Filiationem, per quam convenit cum Spiritu Sancto, & distinguuitur à Patre, per complexum autem utriusque ultimo constituitur, & distinguuitur ab omni alia Persona.

22. Sed contra, nam de ratione Personæ est, ut habeat suam proprietatem, & personalitatem propriam incommunicabilem alteri, & ut non solum habeat formalitates communes, ac sit complexum ex pluribus formalitatibus communibus; sed Pater, & Filius non haberent ullam proprietatem, vel personalitatem propriam, sed solum essent complexum ex tribus formalitatibus communibus; ergo. Probatur minori: nam Pater esset complexum ex essentia divina communi tribus Personis, ex spiratione activa communi Filio, & ex paternitate communi Spiritui Sancto: Filius esset complexum ex essentia divina communi tribus Personis, ex spiratione activa communi Patri, & ex Filiatione communi Spiritui Sancto: solus Spiritus Sanctus haberet spirationem passivam propriam illius, ac nulli alteri Personæ communem. Quod autem Personæ divinæ nullam habeant personalitatem propriam, & non communem alijs Personis, est contra omnes Sanctos Patres, qui dicunt,

in singulis Personis ultra communia dari personalitatem propriam.

23. Dices quintò, & ultimo: si Spiritus Sanctus procederet à solo Filio, distingueretur à Patre; ergo si procederet à solo Patre, distingueretur à Filio.

24. Respondeo negando consequentiam. Disparitas est, quia si Spiritus Sanctus immediate procederet à solo Filio, qui procedit à Patre, Spiritus Sanctus mediatè procederet à Patre; hoc autem sufficeret ad hoc, ut distingueretur à Patre; alioquin Spiritus Sanctus esset Pater, & sic Pater, & Filius à se mutuo procederent. At si Spiritus Sanctus procederet à solo Patre, neque mediatè procederet à Filio, & sic non distingueretur ab ipso.

25. Concluditur argumentum hoc dilemmate. Negantes Spiritum Sanctum procedere à Filio, vel concedunt Personas divinas non posse distinguui, nisi opponantur relativiue, & sequitur Filium non distinguui à Spiritu Sancto, adeoque Personas divinas esse solum duas: vel id negant, & asserunt ad distinctionem Personarum sufficere, ut habeant relationes disparatas, alteram per intellectum, alteram per voluntatem, & sequitur, quod Pater distinguatur realiter a spiratore, adeoque Personæ sint quatuor.

26. Queritur, utrum ex hac hypothese impossibili, quod Spiritus Sanctus non procederet à Filio, sequeretur ytraque pars contradictionis, quod nimirum distingueretur, & non distingueretur à Filio.

27. Respondeo affirmatiue. Probatur, & explicatur. Hypothesis est, *Si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, sed à solo Patre*: prædicatum hypothesis est, quod procederet à solo Patre, non à Filio; subiectum hypothesis est, quod esset Spiritus Sanctus. Hoc posito, ex prædicato hypothesis, quod nimirum procederet à solo Patre, sequitur, quod non distingueretur à Filio; siquidè nulla Persona procedens à solo Patre, distinguui potest à Filio; ex subiecto hypothesis, quod nimirum esset Spiritus Sanctus, sequitur, quod distingueretur, quia Spiritus Sanctus non potest non distinguui à Filio; ex integra hypothesis, quod esset Spiritus Sanctus procedens à solo Patre, sequitur, quod distingueretur, & non distingueretur. Proportionaliter si homo esset equus, ex prædicato hypothesis, quod esset equus, sequitur, quod non esset rationalis, quia nullus equus potest esse rationalis; ex subiecto hypothesis, quod esset homo, sequitur, quod esset rationalis, quia omnis homo est rationalis; ex integra hypothesis sequitur, quod esset, & non esset rationalis. Quia verò quod sequitur ex prædicato hypothesis, dici solet sequi per locum intrinsecum, quod sequitur ex subiecto, dici solet sequi per locum extrinsecum, ideo dici potest, quod ex illa hypothesis impossibili per locum intrinsecum sequitur, quod Spiritus Sanctus non distingueretur à Filio, ac solum per locum extrinsecum sequitur, quod distingueretur, 28. Ad

28. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. In creatis ingessatio, & illuminatio non solum passiva, sed etiam activa, sunt ita diversa propter suam limitationem, ut non possint realiter identificari: at in divinis generatio activa, & spiratio activa, cum sint illimitata, nisi opponantur relativi, vel constituentur supposita relativi opposita, possunt, ac debent identificari, ac non possunt realiter distingui, ac de facto identificantur in Patre, qui est simul generans, & spirans; ergo etiam generatio passiva, hoc est filiatio, & spiratio passiva, si non opponerentur relativi, neque constituerent supposita relativi opposita, identificarentur, ac non possent realiter distingui, ac sic eadem Persona esset genita, & spirata. Ad omnia, ergo similia argumenta desumpta ex creatis, disparitas est, quia in creatis actiones, & passiones etiam si relativi non opponantur, possunt opponi, & distingui propter suam limitationem: in Deo autem cum sint illimitata, non possunt distingui nisi propter oppositionem relativam, ut dictum est etiam supra quaestione 101. num. 7.

29. Ad 2. concedo maiorem, & distingo minorem: generatio est productio adæquata Filij, qui opponatur relativi Spiritui Sancto, ac proinde non debeat simul esse Spiritus Sanctus, concedo; qui non opponatur relativi Spiritui Sancto, nego; & nego consequentiam. Generatio est productio adæquata Filij, qui relativi opponatur Spiritui Sancto, ac proinde ab illo distinguatur: si verò supponamus Filium non relativi opponi Spiritui Sancto, eo ipso Filius debet etiam esse Spiritus Sanctus, ac proinde productio adæquata Filij non erit sola generatio, quæ non sit simul spiratio, sed erit generatio, quæ sit simul spiratio activa. Nec sequitur, quod Filius, & Spiritus Sanctus producerentur per duas actiones adæquatas. Sicut enim Filius esset simul Spiritus Sanctus, sic productio adæquata Filij esset generatio, quæ esset simul spiratio. Generatio verò abstrahendo ab hoc, quod esset simul spiratio, esset productio solum inadæquata Filij.

30. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, procederet non solum ex voluntate, seu ore, sed etiam ex intellectu, non solum ut datus, sed ut natus, non solum processionaliter, sed filialiter: siquidem tales modi producendi, cum sint illimitati, distinguuntur non ratione limitationis, sed solum oppositionis relativi; ergo deficiente oppositione relativa, non distinguerentur, ac proinde Spiritus Sanctus procederet omnibus his modis, & sic non distingueretur à Filio, ut explicatum est.

31. Ad 4. Suarius lib. 10. de Trinitate cap. 2. num. 3. & Vasquez 1. par. disp. 147. cap. 4. & quidam alij ingenuè fatentur, Anselmum fuisse in opposita sententia, quam deinde secuti sunt Henricus, & Scotus, ac docuisse Spiritum Sanctum distingui à Filio, secus etiam oppositio-

ne relativa producentis, & producti. Ruiz disput. 68. sect. 6. num. 11. respondet cum S. Thoma de verit. quest. 10. art. 5. ad 2. prædicta verba ab Anselmo fuisse induta magis ut disputationem, & inquisitionem, quam ut veritatis definitionem, idque Ruiz confirmat, quia principium illud: *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, traditur ab Anselmo in Epist. de processione Spiritus Sancti.

32. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ideo amor creatus etiam si non procederet à Verbo, distingueretur à Verbo, quia amor creatus, & Verbum creatum distinguuntur ratione suæ limitationis; sed Spiritus Sanctus, & Verbum divinum, cum sint illimitati, non possunt distingui ratione suæ limitationis; ergo solum possunt distingui ratione oppositionis relativi, adeoque si non opponerentur relativi, non possent distingui.

33. Ad 6. concedo maiorem, & distingo minorem: licet Spiritus Sanctus non procederet à Filio, maneret hæc filiatio dans Filio spirationem activam, quæ filiatio est ultimum constitutum huius Filij, nego; maneret alia filiatio, non dans Filio spirationem activam, quæ filiatio non esset ultimum constitutum huius Filij, concedo; & nego consequentiam. Hic Filius ultimo constituitur, & distinguitur à Spiritu Sancto per filiationem dantem Filio spirationem activam, per quam constituatur hic Filius relativi oppositus Spiritui Sancto; sed si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ut dicunt Græci, Filius non haberet filiationem dantem illi omnia, quæ habet Pater, etiam spirationem activam; ergo non daretur filiatio, quæ est ultimum constitutum Filij in ratione talis Filij distincti à Spiritu Sancto, sed daretur alia filiatio non dans spirationem activam, ac non ultimo constitutiva talis Filij relativi oppositi Spiritui Sancto, sed constitutiva alterius Filij non relativi oppositi Spiritui Sancto, ac proinde indistincti à Spiritu Sancto.

34. Dices: ergo si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, sed remaneret hæc filiatio dans Filio spirationem activam, Filius distingueretur à Spiritu Sancto.

35. Respondeo, concedo consequentiam; sed dico, quod hæc non est suppositio Græcorum. Græci enim dicunt, quod filiatio non dat Filio spirationem activam; ergo si supponamus, quod filiatio det Filio spirationem activam, non ponimus hypothesein Græcorum, de qua solum procedit quaestio.

QUESTIO CIX.

Verum divina Personalitates, & relationes ratione sui præcisè sint perfectiones?

1. **V**identur non esse, primò, quia relatio divina secundum se præcisè non est ens reale, nec est aliquid, sed purè est ad aliquid; sed ut relatio divina secundum se præcisè esset perfectio,

fectio, & bonitas, deberet esse aliquid, & ens reales ergo. Probatum maior auctoritate Sancti Thomæ, Boetij, & Cyrilli Alexandrini. Sanctus Thomas de potentia, quæst. 2. art. 5. dicit. *Relatio secundum rationem sui generis in quantum est relatio, non habet, quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid: quod verò sit aliquid secundum rem, habet ex illa parte, qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in diuinis, vel habens causam in subiecto, sicut in creaturis.* Et in 1. dist. 20. quæst. 1. art. 1. ad 3. & dist. 26. quæst. 2. ad 3. *Quamuis relationi ex hoc, quod ad alterum dicitur, non debeat, quod sit res quædam, est tamen res aliqua, secundum quod habet fundamentum in eo, quod refertur, & ex hoc ulterius habet in quantum est diuina, quod sit hypostasis.* Et 1. par. quæst. 28. art. 2. in corpore dicit: *Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id, quod relationes sunt, sic inueniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ.* Boetius lib. de Trinitate post medium dicit *Prædicationem relationem nihil rei addere, vel minuire, vel mutare, quæ tota non in eo, quod est esse, consistit, sed in eo, quod est in comparatione aliquo modo se habere.* Idem insinuat alijs locis, quæ videri possunt apud Ruiz disput. 9. sect. 1. num. 13. & 14. Cyrillus Alexandrinus lib. 12. Thesauri, cap. 3. ante medium dicit *Differentiam Personarum, quæ secundum relationem est, quasi extrinsecus intellectam esse; ergo relationes diuinæ sicut secundum se præcisè non sunt ens, & non sunt aliquid, sic non sunt perfectiones.*

2. Secundò si relationes diuinæ secundum se præcisè essent perfectiones, darentur in Deo tres perfectiones, tres bonitates, & tres dignitates realiter distinctæ; consequens est absurdum, & contra S. Thomam, qui quæst. 2. art. 4. num. 14. dicit: *Sicut Paternitas, & Filiatio sunt una essentia, ita sunt una dignitas, & una bonitas;* & 1. par. quæst. 30. art. 2. ad 4. dicit, quod Spiritus Sanctus non habet bonitatem numero aliam à bonitate Patris, sed vnam, & eandem; ergo &c.

3. Tertiò sequeretur Patrem habere perfectionem paternitatis, quæ Filio desit; Filium habere perfectionem filiationis, quæ desit Patri; idemque dic proportionaliter de Spiritu Sancto. Hinc ulterius sequitur, nullam Personam diuinam seorsim sumptam esse infinitam in genere entis, siquidem non haberet omnem perfectionem possibilem.

4. Quartò perfectiones relatiuæ non sunt finitæ in genere entis; ergo sunt infinitæ; ergo dantur tres perfectiones infinitæ realiter distinctæ; ergo posset dici, quod non repugnent plures perfectiones absolutæ infinitæ in genere entis realiter distinctæ, adeoque quod possunt dari plures Dij.

5. Quintò sequeretur vnam Personam seorsim acceptam, ex.gr. Patrem, esse minus perfectam, quam totam Trinitatem, cum tota Trinitas ultra perfectionem paternitatis includat etiam perfectionem filiationis, & spirationis passiuæ; sed includens est perfectius inclusio; ergo &c.

6. Sextò relationes sunt quasi diuersæ species, & rationis; sed perfectiones diuersæ species sunt inæquales, siquidem species sunt inæquales, & sicut numeri, ut cum Aristotele 8. Metaph. text. 10. docet communis sententia; ergo diuinæ relationes essent inæquales in perfectione, adeoque vna Persona esset perfectior alia, quod est absurdum. Confirmatur, nam producere est perfectius, quam produci; ergo Pater esset perfectior Filio, Filius esset perfectior Spiritu Sancto.

7. Septimò si in Deo essent tres bonitates, & perfectiones, deberent etiam esse tres vnitates, tres veritates, tres æternitates &c. sed hæc sunt absurda; ergo &c.

8. Octauò, vel relationes essent perfectiones simpliciter simplices, vel simplices; neutrum dici potest; ergo &c. Probatum minor: nam nulla pura perfectio opponitur alteri perfectioni, ideoque omnes puræ perfectiones possunt inuicem identificari, ac solum perfectiones mixtæ non possunt identificari ratione imperfectionis, quam includunt: sed relationes diuinæ opponuntur, ac non possunt identificari; ergo.

9. Respondeo Paludanum, Capreolum, Caietanum 1. par. qu. 28. art. 1. par. 2. & 3. p. quæst. 3. art. 1. Ferrariensem 2. contra gentes cap. 9. & 4. contra gentes cap. 14. & alios, quos refert Ruiz disp. 9. sect. 1. num. 7. & 8. & disput. 29. sect. 1. num. 5. docuisse, relationem in quantum consistit in *esse ad*, nihil reale ponere, sed solum ponere aliquid reale in quantum addit *esse in*: & quia relationes diuinæ sunt in Deo non per inhærentiam, sed per identitatem cum diuina essentia, & cum *esse* absoluto Deo, ideo dixerunt relationes diuinæ esse reales per essentiam, & esse absolutum Dei, sed non esse reales, nec esse ens sub præcisâ ratione formali relationis. Consequenter dixerunt relationes diuinæ secundum formalem, & præcisam rationem relationis nec esse perfectiones, nec imperfectiones, nec finitas, nec infinitas, sed totam perfectionem, & infinitatem diuinis relationibus conuenire ratione essentia. Plures etiam ex auctoribus, qui dixerunt relationes diuinæ etiam secundum se præcisè includere realem entitatem, nihilominus dixerunt illas secundum se præcisè nec esse perfectiones, nec imperfectiones, nec finitas, nec infinitas, nimirum Scotus in 1. dist. 2. quæst. 5. & dist. 26. quæst. vnica, & dist. 19. quæst. 1. Durandus in 1. dist. 13. quæst. 2. & alibi, Marsilius in 1. quæst. 6. art. 1. Richardus in 1. dist. 19. art. 1. quæst. 3. & alij; & ex nostris Molina 1. par. quæst. 28. art. 2. disput. vltima, & quæst. 42. art. 6. disp. 6. & Bellarminus tom. 1. lib. 2. de Christo, cap. 12. in fine.

10. Secunda sententia docet relationes diuinæ secundum vltimam, & præcisam rationem talis relationis, & secundum *esse ad* præcisè includere communem rationem bonitatis, & perfectionis transcendentalis. Sequuntur hanc sententiam Ocham, Aureolus, Clichtonæus

uæus in Damasc. lib. 1. cap. 11. Valentia in controuersijs de Trinitate, lib. 2. cap. 12. Suarez lib. 3. de Trinit. cap. 9. & 10. & 3. par. tom. 1. disp. 11. sect. 5. Henricus quodlib. 1. quæst. 1. Carthusianus in 1. dist. 24. quæst. 7. Vasquez 1. part. disput. 122. c. 6. & alij.

11. Dicendum cum secunda sententia, quam præter alios sequitur Ruiz disput. 9. sect. 5. & 6. & disput. 29. sect. 2. & sequentibus: relationes diuinæ secundum suam ultimam rationem includunt entitatem, bonitatem, & perfectionem transcendentalem distinctam virtualiter intrinsecè à perfectione absoluta diuinæ essentia.

12. Probatur primò conclusio auctoritate S. Thomæ, & S. Bonaventuræ, & quorundam aliorum Scholasticorum. S. Thomas 1. parte quæst. 29. art. 3. dicit: *Vnde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conueniens est, ut hoc nomen Persona de Deo dicatur;* ergo existimat Personam secundum formalem rationem Personæ, hoc est secundum Personalitatem, esse perfectionem, ideoque attribuendam Deo. Opusculo primò contra errores Græcorum, cap. 2. docet, testimonium Basilij de dignitate Patris exponendum esse non de dignitate naturali, sed de Personali, sicut & secundum nos dicitur, quod Persona est *Hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente;* ergo existimat paternitatem esse dignitatem, & perfectionem Patris, per quam distinguatur à Filio. Sanctus etiam Bonaventura in 1. dist. 23. art. 3. quæst. 1. dicit. *In Deo est reperire suppositum distinctum proprietate nobilissima;* ergo existimat paternitatem, qua Pater distinguitur à Filio, spectare ad perfectionem, & nobilitatem. Antiqui etiam Theologi Personam definiebant, dicendo: *Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente, & hanc definitionem admittunt, & explicant* Albertus 1. par. quæst. 44. membro 2. Alexander quæst. 56. membro 3. & S. Thomas 1. par. quæst. 29. art. 3. ad 2.; ergo existimant proprietates personales, quibus distinguuntur diuinæ Personæ, ad dignitatem, & perfectionem pertinere.

13. Probatur secundò conclusio ex Patribus. Patres non solum dicunt Personas esse perfectas, sed etiam asserunt Personas esse perfectas secundum ipsam rationem Personæ, & personalitates in abstracto ad perfectionem spectare; ergo existimant personalitates secundum se esse perfectiones. Probatur antecedens, afferendo testimonia Patrum. Alexander Alexandrinus in Epist. 5. ad Alexandrum Constantinopolitanum, quæ Epistola habetur ante Concilium Nicænum, dicit: *Dignitas ingenitas est ingeniti propria, & honor debitus Filio tribuendus est, assignandaque illi generatio initio carens.* Cyrillus Alexandrinus lib. 1. Thesauri cap. 6. dicit: *Perfectus est non solum quia Deus, sed etiam quia Pater est;* & paulò post: *Notio ergo perfectionis sacunditas est.* Nazianzenus Orat. 13.

quæ est secunda de pace, circa medium dicit. *Quanto Deus rebus creatis excellentior est, tanto utique prima causa magnificentiæ est diuinitatis, quam rerum creaturarum principium esse.* Et inferius: *Deo quidnam maius, & præstabilibus erit, quam Filij Patrem esse, quod quidem gloria est accessio, non decessio, quemadmodum, & Spiritus productorem esse;* & post medium: *Ea, quæ à principio, videlicet à Patre manant, non minus ob relationem, quam inter se habent, laudanda, quam unumquodque per se acceptum, & intellectum;* sed ex Aristotele 1. Rhetor cap. 6. & 1. Ethic. cap. 12. nihil est laudabile, nisi propter perfectionem, & bonitatem; ergo non solum prædicata absoluta, sed etiam mutua relatio diuinarum Personarum spectant ad earum perfectionem, & bonitatem. Plura alia testimonia videri possunt apud Ruiz disp. 29. sect. 2. & seqq.

14. Adde Patres, quos affert Ruiz disp. 29. sect. 4. & 5. docere, Deum, & ipsam essentiam diuinam fore imperfectam, si decissent ipsi relationes; sed imperfectio consistit in carentia perfectionis, non aliter ac cecitas consistit in carentia visus, tenebræ in carentia lucis; ergo supponunt relationes esse perfectiones.

15. Probatur tertio conclusio rationibus. Prima ratio est: Trinitas est omnino perfecta; sed ad perfectionem omnimodam rei spectat, ut nulla desit illi perfectio, & ut nihil rei adsit, quod ad eius perfectionem non pertineat, alioquin adesset illi aliquid superfluum; ergo ad perfectionem Trinitatis spectat, ut omnes relationes, & personalitates sint perfectiones. Hoc argumento probat Hilarius Patrem nunquam fuisse sine generatione Filij. Vel enim generatio spectat ad perfectionem Patris, vel non: si spectat ad perfectionem Patris, Pater aliquando caruisset aliqua perfectione, & fuisset imperfectus; si generatio non spectat ad perfectionem Patris, Pater cum cepit generare, incepisset habere aliquid superfluum, ut potè quod nulla esset perfectio. Continetur hoc dilemma Verbis Hilarij lib. 12. de Trinitate, prope finem, quibus sic Patrem æternum alloquitur: *Nec sine tuo Filio fuisse constituendus aliquando es, ne aut imperfectus sine generatione, aut superfluous post generationem arguaris.*

16. Secunda ratio est. Omne id, quod etiam ratione sui melius est esse, quam non esse, proculdubio est perfectio; perfectio siquidem definiri potest, quam ratione sui melius est esse, quam non esse; sed relationes diuinas etiam ratione sui melius est esse, quam non esse; ergo &c. Probatur minor: nam Trinitatem secundum omnia, quæ includit, ratione sui melius est esse, quam non esse: Sed Trinitas includit non solum deitatem, sed omnes relationes, & personalitates; ergo. Confirmatur, nam quis audeat negare Patri non solum ratione essentia, sed etiam ratione paternitatis, melius esse, ut sit, quam ut non sit, idemque dic proportionaliter de Filio, ac Spiritu Sancto.

17. Tertia ratio est. Omnes rationes com-

communis Deo, & creaturis, quæ prout sunt in creaturis ratione sui sunt perfectiones, à fortiori ratione sui sunt perfectiones, prout sunt in Deo: e. g. quia sapientia est communis Deo, & creaturis, & prout est in creaturis est perfectio, à fortiori est perfectio prout est in Deo: sed personalitas, paternitas, filio et c. sunt rationes communes Deo, & creaturis, & prout sunt in creaturis ratione sui sunt perfectiones; ergo à fortiori prout sunt in Deo sunt perfectiones. Adde, quod rationes istæ secundum se præcisè, abstrahendo à Deo, & creaturis, dicunt perfectionem, ut videtur ex se manifestum. Quis enim dubitet, utrum sicut sapientia ratione sui præcisè est perfectio, sic personalitas ratione sui præcisè sit perfectio? Et quis audeat dicere personalitatem ratione sui præcisè abstrahere ab hoc, quod sit perfectio, vel non sit perfectio, & prout contrahitur ad hoc, ut sit personalitas creatura, esse perfectionem, prout contrahitur ad hoc, ut sit personalitas Dei, non esse perfectionem?

18. Quarta ratio est. Ipsa capacitas, & exigentia perfectionis ratione sui præcisè perfectio quadam est; e. g. eo ipso, quod sapientia est perfectio, capacitas, & exigentia sapientia est quadam perfectio, ideoque in homine non solum est perfectio hoc, quod est *esse sapientem*, sed etiam hoc, quod est *esse capax sapientia*: sed diuinæ relationes per se ipsas præcisè sunt capaces identitatis realis cum deitate, per quam infinite perficiuntur, ac proinde sunt capaces infinite perfectionis; ergo per se ipsas præcisè sunt perfectiones. Confirmatur primo: nam capacitas maioris perfectionis est maior perfectio: e. g. quia intelligere est maior perfectio, quam audire, capacitas intelligendi, quæ conuenit homini, est maior perfectio, quam capacitas audiendi, quæ conuenit cani. Rursus capacitas, quæ non potest coniungi cum priuatione alicuius perfectionis, est maior perfectio, quam capacitas, quæ potest cum eius priuatione coniungi: e. g. si aliqua natura sit ita capax sapientia, ut non possit carere sapientia, nec possit esse insipiens, perfectior est, quam si ita sit capax sapientia, ut possit carere sapientia, & possit esse insipiens; sed relationes diuinæ sunt capaces infinite perfectionis perfectissimo modo habendæ, hoc est per identitatem, & ita, ut illa carere non possint; ergo proculdubio secundum se præcisè sunt perfectiones. Confirmatur vltius: nam perfectio est, quam secundum se præcisè melius est habere, quam non habere; sed relationibus diuinis melius est habere hanc capacitatem habendi omnes perfectiones, quam illam non habere; ergo.

19. Dices primo: capacitas omnis perfectionis propter hoc ipsum, quod est capacitas omnis perfectionis, nulla est perfectio: nam eo ipso, quod esset aliqua perfectio, non esset capacitas illius perfectionis; sed relationes diuinæ per se ipsas sunt capacitas omnis perfectionis ut habendæ per essentiam; ergo per

se ipsas nulla sunt perfectio.

20. Respondeo, distinguo minorem: relationes diuinæ sunt capacitas habendi omnes perfectiones simpliciter simplices formaliter solum per essentiam, concedo; simplices, nego. Relationes diuinæ etiam per aduersarios, non omnia prædicata habent formaliter per essentiam, sed sola prædicata dicentia perfectionem habent formaliter per essentiam, prædicata non dicentia perfectionem habent formaliter se ipsis; ergo nos possumus dicere, quod relationes non omnes perfectiones habent formaliter per essentiam, sed perfectiones simpliciter simplices habent formaliter per essentiam, aliquas perfectiones simplices inclusas in ipso conceptu relationum habent formaliter se ipsis, ut magis explicabitur infra num.

39. Porro sicut repugnat, ut relationes omnia prædicata habeant formaliter per essentiam, virtualiter ab ipsis distinctam, siquidem prædicatum relationis debent habere per se ipsas: sic repugnat, ut omnes perfectiones simplices habeant per essentiam virtualiter distinctam ab ipsis, siquidem perfectiones imbibitas in prædicato relationis, ac præsertim perfectionem capacitatis identificandi sibi omnes perfectiones essentia, debent habere per se ipsas. Adde, quod hanc ipsam perfectionem capacitatis relationes habent ab essentia, non quidem, tanquam à causa, vel quasi causa formali, sed tanquam à radice virtuali: siquidem essentia est ratio, & radix virtualis omnium relationum, ut dictum est supra quæst. 22.

21. Pro maiori explicatione conclusionis quæri potest primo, utrum perfectio relationum secundum se præcisè sit finita, vel infinita?

22. Respondeo, quod vel loquimur de infinitate simpliciter, & in omni genere, vel de infinitate secundum quid, & in aliquo tantum genere. Si loquamur de infinitate simpliciter, & in omni genere, dico, quod perfectio cuiuslibet relationis diuinæ secundum se præcisè considerata est infinita negatiue, sed non est infinita positiue. Probat, & explicatur. Nam infinitas positiua consistit in hoc, quod aliqua perfectio includat formaliter, vel eminenter, aut æquivalenter omnes omnino perfectiones, præsertim simpliciter simplices: sed perfectio relationum e. g. paternitatis cum virtualiter distinguatur à perfectionibus simpliciter simplicibus, & absolutis sapientia, immensitatis &c. proculdubio non includit illas formaliter, nec includit eminenter, vel æquivalenter, quia ut dictum est supra quæst. 22. num. 17. perfectio relatiua non est ratio, & radix essentia, & perfectionum, absolutarum, sed è conuerso resultat ex essentia, tanquam ex adæquata radice; ergo perfectio relationum secundum se præcisè non est simpliciter infinita positiue. Ex opposita ratione perfectio essentia diuinæ est infinita simpliciter positiue in omni genere, quia includit formaliter, vel æquivalenter omnes perfe-

ationes possibiles, cum includat formaliter omnes perfectiones simpliciter simplices, seclusis imperfectionibus, & includat æquivalenter etiam perfectiones relativas, cum sit adæquata ratio, & radix illarum, sicut includit eminenter omnes perfectiones creatas. Probatur iam, quod perfectio relationum sit infinita negativè. Infinitas enim negativa consistit in hoc, ut res non excludat à se ullam perfectionem simpliciter simplicem, neque identitatem realem cum vlla perfectione; sed quilibet perfectio relativa non solum non excludit à se ullam perfectionem, sed exigit identitatem realem cum divina essentia, adeoque cum omnibus perfectionibus simpliciter simplicibus; ergo qualibet perfectio relativa est infinita negativè.

23. Dices: eo ipso, quod aliqua perfectio excludat à se identitatem realem cum divina essentia, quæ includit omnes perfectiones simpliciter simplices, non est infinita negativè; ergo eo ipso, quod excludat identitatem virtualem cum divina essentia, non est infinita negativè.

24. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia eo ipso, quod perfectio aliqua excludat identitatem realem cum divina essentia, non potest esse infinitè perfecta; ergo est positivè limitata in perfectione; sed infinitas negativa consistit in hoc, quod perfectio non habeat limitationem suam perfectionis; ergo eo ipso non est infinita negativè. At si perfectio excludat à se solum identitatem virtualem cum essentia divina, sed non excludat identitatem realem, est infinitè perfecta per identitatem realem cum essentia divina; ergo secundum se non est finita, & limitata positivè, ac proinde est infinita negativè.

25. Si loquamur de infinitate secundum quid, & in aliquo genere, dico, quod singulæ relationes divinæ sunt etiam positivè infinitè perfectæ in suo genere: puta paternitas est infinitè perfecta in genere paternitatis, filio in genere filiationis &c. Probatur, & explicatur. Nam productio actiua præsertim adæquata eo est perfectior in genere productionis actiue, quo per illam produciens producit terminum perfectiorem; sed Pater per generationem actiuam producit Filium, Pater, & Filius per spirationem actiuam produciunt Spiritum Sanctum, qui sunt infinitè perfecti; ergo generatio actiua Verbi, & spiratio actiua Spiritus Sancti sunt infinitè perfectæ in ratione generationis actiue, & spirationis actiue. Ex eadem ratione generatio passiva Verbi, & spiratio passiva Spiritus Sancti sunt infinitè perfectæ in suo genere, quia per illas produciuntur Filius, & Spiritus Sanctus infinitè perfecti. Ex proportionali ratione relationes identificatæ cum originibus sunt infinitæ perfectæ. Valet enim eadem ratio. Paternitas enim eo est perfectior, quo per illam quis est Pater Filij perfectioris, & fundatur in genera-

tionem perfectiori: idemque dic de filiatione, &c. Addo relationes divinas ita esse infinitè perfectas in suo genere, ut sint capacitas, & exigentia identificationis cum essentia, quæ est infinitè perfecta in omni genere, ac proinde includunt capacitatem, & exigentiam infinitè perfectam in genere capacitatis, & exigentiae.

26. Ex eo, quod perfectio relationum secundum se præcisè sit infinita in suo genere, & sit infinita negativè, ut explicatum est, infertur perfectionem relationum in nullo sensu esse finitam. Ut enim esset finita, deberet finiri, & limitari per negationem, & exclusionem ulterius perfectionis; sed ut dictum est, perfectio relationum nullam aliam perfectionem excludit, ac non habet negationem identitatis cum vlla perfectione simpliciter simplici; ergo non est finita. Videri potest Ruiz disp. 28. sect. 1. & 2.

27. Queritur secundò, utrum tres relationes sint tres perfectiones, & bonitates, vel potius sint vna tantum bonitas, & perfectio?

28. Respondeo duas esse sententias. Prima Ochami, Aureoli, Gabrielis, Valentiae in controuersijs de Trin. lib. 2. cap. 12. Suarez lib. 3. de Trin. cap. 9. num. 14. & cap. 10. & 3. partom. 1. disp. 11. sect. 4. & aliorum docet, tres relationes esse tres perfectiones, & bonitates transcendentales, & relativas. Fauere videtur huic opinioni S. Thomas de Potentia, quæst. 9. art. 9. ad 7. dicens: *Vtraque perfectio non differt secundum quantitatem &c.* Dum dicit *utraque perfectio*, significat perfectiones esse duas, adeoque multiplicari.

29. Secunda sententia docet, tres relationes simpliciter, & absolute loquendo non esse tres perfectiones, sed vnam tantum, quamvis quodammodo, & cum addito possint dici tres. Hanc sententiam sequuntur etiam multi ex ijs, qui concedunt relationes esse perfectiones, & inter alios Vasquez 1. p. disp. 122. cap. 6. & Ruiz disp. 30. sect. 3. & alij, quos vide apud Ruiz loco citato.

30. Dicendum, quod tres relationes sunt vna solum perfectio, & bonitas absoluta, ac sunt tres perfectiones, & bonitates relatiue: simpliciter tamen, & absolute loquendo, sunt vna tantum perfectio, & bonitas, ac non sunt tres perfectiones, & bonitates.

31. Probatur: nam perfectio, & bonitas absoluta est divina essentia: sed tres relationes sunt vna tantum divina essentia, & non sunt tres essentiae; ergo sunt vna tantum perfectio, & bonitas absoluta. At perfectio, & bonitas relatiua sunt ipsæ relationes, ac proinde cum relationes sint tres, sunt tres perfectiones, & bonitates relatiue. Quia tamen perfectio absolute dicta sumitur pro perfectione absoluta, quæ in Deo est vna tantum, ideo simpliciter, & absolute tres relationes sunt vna perfectio, ac bonitas, ac solum cum addito aliquo restringente tres relationes sunt tres perfectiones relatiue.

32. Si verò quæatur, vtrum tres relationes sint vna, vel tres perfectiones transcendentales, dico, quod non sunt vna perfectio transcendentalis, nec tres, sed sunt perfectio transcendentalis, abstrahendo ab hoc, quod sint vna, vel tres. Ratio est, quia perfectio transcendentalis est, quæ abstrahit ab absoluta, & relatiua, & sic vtramque transcendit; ergo abstrahit ab hoc, quod sit vna, vel tres; ergo tres relationes sunt perfectio transcendentalis, abstrahendo ab hoc, quod sit vna, vel tres, ac potest dici, quod sunt perfectio transcendentalis vna vnitatem præcisionis.

33. Inferitur, quid dicendum sit ad similes quæstiones de multiplicatione prædicatorum transcendentium, cuiusmodi sunt *res*, *entitas*, *veritas*, *vnitas*, *bonitas* &c. Dicendum, quod tres relationes sunt vna tantum *res*, *entitas*, *veritas*, & *bonitas* absoluta, ac sunt tres *res*, *entitates*, *veritates*, *bonitates*, & *vnitates* relatiuæ: & quod absolute sunt vna tantum *res*, *entitas*, *vnitas*, *bonitas*, ac solum cum addito *relatiui* aequaliter restringente sunt tres *res* relatiuæ, tres *entitates* relatiuæ, tres *vnitates* relatiuæ, ac tres *veritates* relatiuæ. Eadem enim est ratio. Videri potest Ruiz disp. 26. 27. & 30. vbi de his fusissimè tractat. Neque enim libet immorari, cum spectent ad modum loquendi, siquidem de re ipsa constat.

34. Quæritur tertio, vtrum tres perfectiones relatiuæ præcisè consideratæ, in quantum abstrahunt à perfectione absoluta essentie, sint æquales, vel inæquales?

35. Respondeo, quod Clichtouæus in Commentarijs Damasceni lib. 1. cap. 11. docuit perfectiones personales, & relationes esse inæquales, cum omnimoda tamen æqualitate in natura.

36. Dicendum cum communi sententia, Sanctorum Patrum, & Scholasticorum: perfectiones personales, & relatiuæ diuinarum. Personarum sunt omnino æquales. Probatur primò, nam Patres à diuinis Personis quamlibet omnino inæqualitatem excludunt: Scholastici etiam asserunt omnimodam æqualitatem non solum in essentialibus, sed etiam in notionalibus. Ideò Ruiz disp. 30. sect. 1. sententiam Clichtouæi graui censura notat.

37. Probatur secundò ratione. Nam capacitates, & exigentiæ identificandi sibi diuinam essentiam, per quam constituantur infinite perfectæ in omni genere, sunt æquæ perfectæ: sed omnes perfectiones personales, & relatiuæ diuinarum Personarum sunt capacitates, & exigentiæ identificandi sibi diuinam essentiam, à qua infinite perficiantur in omni genere, vt dictum est num. 18. ergo.

28. Opponunt Damascenum lib. 5. cap. 9. & quosdam alios Patres, qui dicunt, & Patrem esse maiorem Filio, propter ordinem originis, & de hac maiestate exponunt illud Ioan. 14. *Pater maior me est*. Sed Patres illi explicandi sunt de maiestate quadam ratione nostra. Quia enim in creaturis paternitas per-

fectior est filiatione concipimus Patrem æternum vt maiorem Filio, licet verè paternitas in diuinis non sit perfectior filiatione, quia, vtraque per se ipsam exigit identificare sibi essentiam diuinam, per quam infinite perficiatur in omni genere.

39. Quæritur quartò, vtrum relationes diuinæ secundum se præcisè sint perfectiones simpliciter simplices, vel solum perfectiones simplices?

40. Respondeo duas esse sententias. Prima Gregorij, Maioris, Gabrielis, Ochami, Valentia in Controu. lib. 2. de Trin. cap. 12. Vasquez disput. 122. cap. 4. num. 10. & cap. 6. & 7. & aliorum, quos refert, & sequitur Ruiz disput. 30. sect. 9. num. 5. docet relationes secundum se præcisè esse perfectiones simpliciter simplices.

41. Dicendum cum secunda sententia, Suarij, & aliorum, quos refert Ruiz loco citato. Relationes diuinæ secundum se præcisè sunt solum perfectiones simplices, hoc est nullam dicentes imperfectionem, sed non sunt perfectiones simpliciter simplices.

42. Probatur primò ex definitione perfectionis simpliciter simplicis. Perfectio enim simpliciter simplex definitur communiter ex Anselmo in Monologio cap. 14 & in Prologo cap. 5. *Quam in vnoquoque melius est esse, quam non esse, vel quæ melior est ipsa, quam non ipsa*. Sensus definitionis est: perfectio simpliciter simplex est, quæ talis est, vt quodlibet ipsam habens ita, vt de ipso prædicetur, sit melius quolibet ipsam non habente, & de quo non prædicatur. In hoc sensu esse substantiam, esse viuens, esse cognoscituum, esse intellectuum, esse sapientem, esse volituum &c. sunt perfectiones simpliciter simplices; nam sunt tales, vt quodlibet ipsas habens sit melius quolibet ipsis carente. Omnis enim substantia est perfectior quolibet, quod non sit substantia: quodlibet sapiens est perfectior quolibet carente sapientia &c. E conuerso esse sensituum non est perfectio simpliciter simplex. Nam non quodlibet sensituum est melius quolibet non sensitiuo. Deus enim, & Angeli licet non sint sensitui, sunt perfectiores, & meliores bratis, quæ sunt sensitui; sed relationes diuinæ non sunt tales, vt quodlibet, de quo prædicantur, sit melius quolibet, de quo non prædicantur: nam esse Patrem non prædicatur de Filio, & Spiritu Sancto, & tamen Pater non est perfectior Filio, & Spiritu Sancto; similiter esse Filium non prædicatur de Patre, & tamen Filius non est perfectior Patre.

43. Confirmatur ex alia descriptione perfectionis simpliciter simplicis. Est enim *Quæ in quolibet est necessaria, ne sit imperfectum*, eo pacto, quo sapientia, bonitas &c. de quolibet debet prædicari, ne sit imperfectum: quodlibet enim eo ipso, quod non sit sapiens, est imperfectum, & defectuosum; sed relationes diuinæ non in quolibet sunt necessariae, ne sit imperfectum: Filius enim non est Pater, & tamen

tamen non est imperfectus: Pater non est Filius, & tamen non est imperfectus; ergo &c. Vide dicta quæst. 22. n. 17.

44. Probatur secundò conclusio ex proprietate quadam perfectionis simpliciter simplicis. Perfectio enim simpliciter simplex habet hanc proprietatem, ut quod non habet illam formaliter, non possit habere eminenter, & æquivalenter, ita ut sit radix adæquata realis, vel virtualis illius, ut explicatum est n. 17; sed essentia diuina licet formaliter per se ipsam non sit vlla perfectio relatiua, tamen est adæquata ratio, & radix virtualis omnium perfectionum relatiuarum, paternitatis nimirum, filiationis &c; ergo relationes diuinæ non sunt perfectiones simpliciter simplices.

45. Probatur tertio: nam in Deo dantur duo genera perfectionum, absolutæ, & relatiuæ, & utraque sunt simplices, cum non includant vllam imperfectionem. Perfectiones absolutæ sunt necessariae cuiuslibet, ne sit imperfectum, & quodlibet ipsas habens est melius quolibet non habente, & non continentur in vlla radice reali, vel virtuali antecedenti. Propter hæc prædicata vocantur perfectiones simpliciter simplices. Perfectiones relatiuæ habent opposita prædicata, propter quæ dicuntur perfectiones solum simplices; ergo cum constet de hoc discrimine reali, solum superest quæstio de nomine, de qua non multum curamus.

46. Infertur, quid sit perfectio solum simplex. Dicendum, quod est illa, quæ ita caret omni defectu etiam contingentia, ut licet ratione sui melius sit ipsam esse, quam non esse, tamen non in quolibet sit necessaria, ita ut de ipso debeat prædicari, ne sit imperfectum, & defectuosum.

47. Dices: paternitas est necessaria omnibus Personis, & personalitatibus diuinis, ne sint defectuosæ: nam nisi haberent paternitatem per circuminseccionem, essent defectuosæ; ergo paternitas est perfectio simpliciter simplex.

48. Respondeo ex dictis, quod non sufficit ad perfectionem simpliciter simplicem, ut quomodocumque sit necessaria cuiuslibet, ne sit imperfectum, sed requiritur, ut ita sit necessaria, ut debeat de ipso prædicari; sed paternitas non potest prædicari de Filio, & Spiritu Sancto, neque de filiatione, & spiratione passiuæ; ergo non est perfectio simpliciter simplex. Confirmatur, nam perfectiones absolutæ debent prædicari de quolibet, ne sit imperfectum: perfectiones relatiuæ non debent prædicari de quolibet, ne sit imperfectum; ergo cum constet de hoc discrimine, perfectiones absolutæ sapientiæ, bonitatis &c. vocamus perfectiones simpliciter simplices; perfectiones relatiuæ paternitatis, filiationis &c. vocamus perfectiones solum simplices.

49. Ad 1. nego maiorem, ac dico relationes diuinæ, in quantum tales relationes sunt,

paternitas nimirum &c. præseindendo etiam ab essentia, esse ens reale, esse aliquid, & esse perfectiones relatiuas. Ad auctoritatem S. Thomæ, Boetii, & Cyrilli Alexandrini dico filios non negare, quod nos asserimus. S. Thomas tribus locis allatis in argumento, docet relationes secundum rationem communem, & supertranscendentalem relationis, secundum quam abstrahunt ab hoc, quod sint reales, vel rationis, non esse ens reale, nec esse aliquid, nec esse intrinsecus affixas, sed tantum esse ad aliquid, quod vltro nos concedimus: sed non negat, immò concedit relationem realem, in quantum realis est, & ut talis exigit inesse subiecto, sicut in creaturis, vel exigit identificari cum eo, de quo dicitur, ut in Deo, esse ens reale, & esse aliquid; sed relationes diuinæ paternitatis, filiationis &c. prout distinguuntur virtualiter ab essentia, exigit identificari cum essentia; ergo iuxta doctrinam S. Thomæ sunt ens reale, sunt aliquid, & sunt perfectiones relatiuæ. Boetius etiam, dum dicit prædicationem relatiuam nihil rei addere, vel minuere, vel immutare, quæ rota non in eo, quod est esse, consistit, sed in eo, quod est in comparatione aliquo modo se habere, loquitur de prædicatione relatiua secundum rationem supertranscendentalem, & communem relationi reali, vel rationis, extrinsecè, vel intrinsecè denominantis: at non negat aliquas prædicationes relatiuas secundum vltimam rationem talis prædicationis relatiuæ aliquid rei addere, vel minuere, & consistere in esse, nec negat tales prædicationes relatiuas esse, quibus Pater dicitur Pater, & Filius dicitur Filius. In eodem sensu dicit Cyrillus Alexandrinus differentiam Personarum secundum relationem quasi extrinsecus intellectam esse, quia relatio ex sua ratione communissima abstrahit ab hoc, quod sit extrinseca, vel intrinseca: at non negat differentiam Personarum secundum tales relationes paternitatis, filiationis &c. esse intrinsecam ipsi Personis, quæ per relationes constituuntur, & subsistunt. Quo pacto enim constituerentur, & subsisterent per aliquid extrinsecum? Videri potest Ruiz disput. 9. sect. 7.

54. Dices: quare dicitur, quod relatio ex suo conceptu communi abstrahit ab hoc, quod sit realis, & rationis, qualitas, quantitas, & cætera prædicamenta non dicuntur ex suo conceptu communi abstrahere ab hoc, quod sint aliquid reale, vel rationis.

55. Respondeo rationem esse, quia relatio consistit in hoc, quod subiectum referatur ad alterum: & quia subiectum potest verè referri ad alterum, etiam per actum rationis, ideo dicitur relatio abstrahere ab hoc, quod sit rationis. E conuerso qualitas consistit in hoc, quod subiectum reddat quale, puta album, aut nigrum &c. quantitas consistit in hoc, quod reddat subiectum quantum, puta palmare, vel bipalmare; sed non potest aliquid verè esse quale, quantum &c. per actum rationis;

tionis; ergo non debemus dicere, quod quantitas, qualitas &c. abstrahat ab hoc, quod sit realis, vel rationis; saltem non debemus hoc dicere cum eo fundamento, cum quo dicimus de relatione.

56. Ad 2. distinguo maiorem: darentur in Deo tres perfectiones, tres bonitates, & tres dignitates absolutæ, & sine addito, nego; tres bonitates relatiuæ, & cum addito aliquatiter distrahente, concedo; distinguo eodem pacto maiorem; & nego consequentiam. Sicut in Deo datur vna essentia, sic datur vna tantum bonitas, vna dignitas, & vna perfectio absolutè loquendo, & in hoc sensu loquitur S. Thomas. Sicut dantur tres relationes, sic dantur tres bonitates, dignitates, & perfectiones relatiuæ cum hoc addito relatiuæ, quod aliquatiter restringit: nec hoc negatur à S. Thomas, qui loquitur de perfectionibus, vt de pluribus, vt cum de Potentia quæst. 9. art. 9. ad 7. dicit: *Vtraque perfectio non differt secundum quantitatem.*

57. Ad 3. nego sequelam. Nullam perfectionem habet Pater, quæ Filio desit, siquidem Filius habet etiam perfectionem paternitatis, non quidem constitutiue, & prædicatiue, ita vt per illam constituatur, & vt de Filio prædicetur, sed per circuminfectionem. Hinc sequitur singulas Personas diuinas seorsim acceptas in genere entis esse infinitè perfectas, cum habeant omnes perfectiones diuinas tum absolutas, tum relatiuas, & omnibus perficiantur, vt explicatum est.

58. Dices: Patres asserunt vnam Personam non habere proprietates personales alterius; sed iuxta doctrinam allatam sequeretur, quod vna Persona haberet proprietates personales alterius; ergo. Probat maior, asserendo testimonia Patrum. Athanasius quæstionibus de natura Dei quæst. 5. dicit: *Omnia aqualiter habet Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, præter proprietates suas. Proprium enim Patris est esse ingentum, Filij esse genitum, ac Spiritus Sancti procedere.* Cyrillus in anathematismo contra Nestorium Anathematismo 9. *Vnigenitum Dei Verbum omnia præter paternitatem aqualia, & communia habens:* & lib. 2. Thesauri, cap. 1. ante medium: *Nihil proprium vni est, quod alteri non insit, excepta solummodo Patris, & Filij appellatione, ac re:* & lib. 3. Thesauri, cap. 1. *Nihil habet alter, quod alteri non sit, nisi quod hic Pater, ille Filius est.* Eugenius in Concilio Florentino in literis vnionis post vltimam sessionem dicit: *Omnia, quæ Patris sunt, ipse Pater vnigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem.*

59. Respondeo, quod Patres dicunt vnam Personam non habere proprietates personales alterius constitutiue, & prædicatiue: sed asserunt, quod habent per circuminfectionem, vt patet ex testimonijs allatis quæst. 94.

60. Hinc conciliantur testimonia Scripturarum, & Patrum, quibus sine vlla limitatione dicitur, quod omnia, quæ habet Pater, habet Filius, & omnia quæ habet vna Persona,

habet alia, cum testimonijs, quibus excipiunt proprietates personales. Nam per prima dicunt, quod omnia, quæ habet Pater, habet etiam Filius vel constitutiue, & prædicatiue, vel per circuminfectionem, sine vlla exceptione: per secunda asserunt, quod omnia, quæ Pater habet constitutiue, & prædicatiue, habet etiam Filius constitutiue, & prædicatiue, exceptis proprietatibus personalibus. Testimonia Scripturarum, & Patrum, quibus sine exceptione dicitur, quod omnia, quæ habet Pater, habet Filius, passim occurrunt. Matth. 11. *Omnia mihi tradita sunt à Patre meo.* Ioan. 17. *Omnia mea tua sunt, & omnia tua mea sunt.* Ambrosius lib. 1. de Fide ad Gratianum cap. 6. *Omnia à Patre iure generationis accepit.* Hilarius lib. 3. de Trinitate post medium: *Quid distrahis Filium à Patre? Vnum sunt scilicet is, qui est, nihil habens, quod non sit etiam in eo, à quo est.* Isidorus lib. 1. sententiarum de summo bono cap. 15. *Nihil habet Pater, quod non habeat Filius.* Lactantius lib. 4. Diu. Institut. cap. 19. *Quid quid est in Patre ad Filium transfluens.* Ideo S. Thomas in cap. 16. Ioan. lect. 3. post medium, dicit: *Simpliciter concedimus, quidquid habet Pater, habet Filius.*

61. Ad 4. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo perfectiones relatiuæ secundum se præcisè sunt infinitæ negatiue in genere entis, concedo: sunt infinitæ positiue in genere entis, nego: distinguo eodem pacto secundum consequens; & nego secundam consequentiam. Ex dictis num. 24. perfectiones relatiuæ sunt infinitæ solum negatiue in genere entis, at non sunt infinitæ positiue, adeoque non dantur tres perfectiones positiue infinitæ in genere entis; ergo non sequitur posse dari plures perfectiones positiue infinitas in genere entis immò sequitur oppositum. Est enim possibilis vna tantum perfectio positiue infinita in genere paternitatis, hoc est vna tantum paternitas; est possibilis vna tantum perfectio positiue infinita in genere filiationis, hoc est vna tantum filiatio &c; ergo est possibilis vna tantum perfectio infinita positiue in genere entis, & in omni genere, hoc est vna tantum essentia diuina.

62. Ad 5. nego sequelam. Quælibet Persona includit essentiam, quæ identificatur cum tota Trinitate, adeoque quælibet Persona seorsim sumpta includit per circuminfectionem totam Trinitatem, & omnes alias Personas, & personalitates, ac proinde est æquè perfecta, ac tota Trinitas, cum sit perfecta perfectione totius Trinitatis. Differentia inter totam Trinitatem, & vnam Personam seorsim sumptam est, quod tota Trinitas includit tres Personas constitutiue; vna autem Persona includit ceteras Personas non constitutiue, sed solum per circuminfectionem, vt explicatum est num. 60. Quod autem quælibet Persona, seorsim sumpta sit æquè perfecta, ac tota Trinitas, docent Patres, ac præsertim Augustinus. Augustinus igitur lib. 7. de Trinitate, cap. 6. dicit,

dicat. *Tres simul illa substantia, siue Persona, sit ita dicenda sunt, aequales sunt singulis.* Idem docet lib. 8. in Proœmio, & cap. 1. lib. 5. de Trinitate, cap. 3. lib. 3. contra Maximinum, cap. 10. Serm. 38. de tempore propè medium, Epist. 66. ad Maximin. ante medium, & alibi sæpè. Debet autem aduerti, quod Augustinus hanc æqualitatem docet vt certum dogma, eiusque doctrinæ de Trinitate maximam auctoritatem conciliat consensus aliorum Patrum, & Scholasticorum, & approbatio Ioannis 2. Papæ in Epistola 2. ad Senatores, quæ solet vocari liber de duabus naturis contra Eutychianos, in quo vt statuat dogmata de Trinit. & Incarnatione, præmittit: *Augustini doctrinam secundum Prædecessorum meorum instituta Romana sequitur, & seruat Ecclesia.* Consonat Augustinus Fulgentius lib. 3. ad Monimum, cap. 7. dicens: *Tantum est ipsum Verbum, quanta est simul mens ipse cum Verbo:* Concilium Toletanum 6. in professione fidei, dicens: *Nec minoratur in singulis, nec augetur in tribus, quia nec minus aliquid habet, cum unaquaque Persona Deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totæ tres Personæ vnus Deus enunciantur:* Bernardus Epist. 190. ad Innocentium dicens: *Totum est Pater, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus: totum Filius, quod ipse, & Pater, & Spiritus Sanctus; totum Spiritus Sanctus, quod ipse, & Pater, & Filius: & totum vnus est totum, nec superabundans in tribus, nec imminutum in singulis.* Vide alia testimonia apud Ruiz disput. 30. sect. 2.

63. Dices: essentia considerata secundum se præcisè prout virtualiter distincta à personalitatibus, non includit perfectiones relationas personalitatum; ergo est minus perfecta, quam tota Trinitas.

64. Respondeo, distinguo antecedens; essentia secundum se præcisè non includit personalitates formaliter, concedo: non includit eminenter, nego; & distinguo consequens; ergo est minus perfecta intensiue, nego; extensiue, concedo. Deus scorsim non est minus perfectus intensiue, quam aggregatum, ex Deo, & mundo, quia Deus solus licet non contineat formaliter perfectionem mundi, continet illam eminenter. At Deus scorsim est extensiue minus perfectus, quam Deus simul, & mundus, quia aggregatum ex Deo, & mundo supra perfectionem Dei, addit formalem perfectionem mundi. Proportionaliter deitas præcisè considerata non est intensiue minus perfecta, quam tota Trinitas, quia deitas continet eminenter omnes perfectiones relationas; at deitas scorsim, & præcisè est extensiue minus perfecta, quam tota Trinitas, quia tota Trinitas ultra perfectionem diuinæ essentiae addit formaliter perfectionem relationum, per quas perfectio deitatis quodammodo se extendit.

65. Dices secundò: paternitas præcisè considerata prout non includit perfectionem essentiae, & aliarum relationum, est minus perfecta, quam essentia, & quam tota Trinitas.

66. Respondeo distinguo: paternitas præcisè considerata præcisione, qua præscinditur ab ipsa sua perfectione, est minus perfecta, præcisè, quam essentia, & tota Trinitas, concedo; est minus perfecta negatiue, nego. Non est absurdum, quod paternitas præcisè considerata præcisione, qua præscinditur à sua præcipua perfectione, sit minus perfecta præcisè, quam essentia, cum verè, & realiter sit æquè perfecta, ac essentia, & tota Trinitas. Confirmatur solutio: nam aduersarij dicunt paternitatem præcisè consideratam nullam, esse perfectionem; ergo possumus nos concedere paternitatem præcisè consideratam esse quidem perfectionem, sed præcisè minorem perfectione essentiae.

67. Ad 7. distinguo maiorem: relationes diuinæ sunt quasi diuersæ speciei quo ad essentiam, nego: quoad se ipsas præcisè, concedo: ac distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Propriè differunt speciei, quæ sunt dissimilia in essentia, & quæ sic differunt specie, sunt inæqualia, & sicut numeri: quæ autem non differunt in essentia, propriè non differunt specie, & possunt esse omnino æqualia; sed relationes diuinæ non solum non sunt dissimiles in essentia, sed sunt vna, numero essentia infinita in genere entis, & in omni genere; ergo licet secundum se ipsas præcisè sint dissimiles, tamen propter identitatem essentiae sunt omnino æquales in perfectione, cum sint capacitas, & exigentia identitatis cum essentia diuina, à qua perficiuntur infinite in omni genere. Ad confirmationem, distinguo antecedens: producere est perfectius, quam produci, si sint eiusdem essentiae, nego: si non sint eiusdem essentiae, concedo; & nego consequentiam. In Deo producere, & produci sunt vna, & eadem essentia diuina, & exigunt identificari cum eadem essentia, à qua summe, & sic æqualiter perficiantur, ideoque propter exigentiam identificationis cum eadem summa essentia, habent omnimodam æqualitatem in perfectione.

68. Ad 7. Sicut in Deo sunt tres bonitates, & perfectiones relationis cum addito aliquo, qualiter restringente, sic sunt tres vnitates, & tres veritates relationis, vt explicatum est n. 35. At nullo pacto in Deo sunt tres æternitates, tres immensitates, tres sapientiæ &c. Ratio est, quia hæc prædicata non sunt transcendentia, ideoque relationes per se ipsas non sunt æternæ, immensæ &c. sed solum sunt æternæ per æternitatem, & immensitatem essentiae; non sunt etiam tres existentiae, quia existunt per essentiam. Videri potest Ruiz disp. 26.

69. Ad 8. Iam dictum est num. 49. relationes diuinas esse perfectiones simplices, sed non esse perfectiones simpliciter simplices. Perfectiones simpliciter simplices non opponuntur ita, vt non possint inuicem identificari. Ratio est, quia perfectio simpliciter simplex non potest in quolibet esse connexa cum imperfectione: nam eo ipso non esset perfectio

fectio simplex, sed mixta cum imperfectione: sed si opponeretur alteri perfectioni simplici, ac non posset cum illa identificari, in quolibet esset connexa cum exclusionem alterius perfectionis simpliciter simplicis, & sic cum imperfectione: nam perfectio simpliciter simplex in quolibet est necessaria, ne sit imperfectum; ergo perfectio simpliciter simplex non potest opponi alteri perfectioni simpliciter simplici. At perfectio solum simplex, cum non sit in quolibet necessaria, ne sit imperfectum, potest opponi alteri perfectioni simplici. Nam ex eo, quod illam excludat, non sequitur, quod subiectum reddatur imperfectum, eo pacto, quo ex eo, quod Pater non sit Filius, non sequitur, quod sit imperfectus.

Q V A E S T I O CX.

Verum in Deo præter tres subsistentias relativas detur una subsistentia absoluta communis tribus Personis?

1. **V**idetur dari, primò, quia deitas per se ipsam, & præcendendo etiam à relationibus, habet omnes perfectiones simpliciter simplices: sed subsistere est perfectio simpliciter simplex; ergo.

1. Secundò, ut arguit Caietanus, natura diuina non mendicat subsistentiam à suppositis; ergo subsistit per se ipsam.

3. Tertiò deitas per se ipsam est vltimò completa, & perfecta in ratione substantiæ; sed substantia constituitur vltimò completa, in ratione substantiæ per hoc, quod subsistat, siue per se existat; ergo deitas se ipsa per se existit, & subsistit subsistentia absoluta.

4. Quartò subsistere nihil aliud est, quam substantiam existere independentem à quocunque alio, cui inexistat, & à quo sustentetur; sed deitas per se ipsam, & præcendendo à relationibus, sic existit; ergo deitas per se ipsam, & præcendendo à relationibus subsistit.

5. Quintò deitas per se ipsam, & præcendendo à relationibus est Deus; sed Deus in concreto est substantia subsistens, & sic includit subsistentiam; ergo deitas per se ipsam, & præcendendo à relationibus subsistit. Probatur maior: nam Concilium Rhemense in confessione fidei contra Gilbertum Porretanum dicit: *Credimus simpliciter naturam deitatis esse Deum, nec aliquo sensu Catholico posse negari, quin diuinitas sit Deus, & Deus diuinitas.*

6. Sextò actiones sunt subsistentium; sed deitas per se ipsam intelligit, vult, creat, & gubernat mundum, & est principium omnium actionum ad extra; ergo deitas per se ipsam subsistit.

7. Septimò si deitas non haberet tres subsistentias relativas, adhuc perfectissimè subsisteret per se ipsam; sed de facto non existit mi-

nus perfectè, quam tunc existeret; ergo de facto subsistit per se ipsam.

8. Octauò Agatho Papa in quadam Epistola dicit: *Confitemur Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, non tres Deos, sed unum Deum, non trium nominum subsistentiam, sed trium subsistentiarum, seu Personarum unam subsistentiam.* Idem docent plures alij Patres, quos refert Ruiz disp. 34. sect. 8. & 9. & colligitur ex Sancto Thoma pluribus locis ab eodem allatis; ergo præter tres subsistentias relativas concedenda est in Deo aliqua subsistentia absoluta communis tribus Personis.

9. Respondeo tres esse præcipuas sententias. Prima Durandi in 1. dist. 20. quæst. 1. num. 6. & dist. 33. q. 1. num. 37. & in 3. dist. 1. q. 2. num. 7. docet in Deo dari unam tantum subsistentiam, eamque absolutam, & communem tribus Personis, tres autem relationes non esse tres subsistentias relativas, sed solum tres modos incommunicabilitatis. Eandem sententiam Ruiz disp. 34. sect. 1. num. 5. & 6. tribuit Scoto, Alberto, Argentina, Marfilio, Capreolo, Ferrariensi 4. contra gentes cap. 26. Heruzo, Egidio, & alijs, & addit eadem opinioni fauere Bellarminum, dum Tomo 1. controuert. 2. lib. 2. de Christo cap. 15. dicit essentiam à relationibus præcisam subsistere, relationes autem subsistere ratione essentiae, quam includunt.

10. Secunda sententia docet in Deo dari subsistentiam absolutam communem tribus Personis, & præter illam dari tres subsistentias relativas. Hanc opinionem sequi videtur Paludanus in 3. dist. 1. q. 2. & expressè docuit Caietanus 1. par. q. 30. art. 4. & 3. p. quæst. 2. art. 2. & quæst. 3. art. 2. & 3. Caietanum sequuntur Miranda in summa Conciliorum in Annotat. onibus ad sextam Synodum, art. 11. Suarez de Deo lib. 4. de Trinit. cap. 11. & 14. & 3. par. tom. 1. disp. 11. sect. 3. 4. & 5. & disp. 12. & 13. & plures alij recentiores, qui tribuunt illam auctoribus, qui dicunt, naturam creatam posse assumi à Deo secundum rationem, aliquam existentiam communem tribus Personis, ita ut non personalitas relatiua, sed hoc commune terminaret immediatè naturam assumptam. Sunt autem tales auctores Richardus in 3. dist. 1. q. 3. Ockham in 3. dist. 1. q. 1. art. 3. Gabriel eadem dist. qu. 1. art. 3. dub. 4. & alij, quos refert Ruiz disput. 34. sect. 1. num. 10. qui tamen addit illos obscurè locutos, ac fortasse non admittere subsistentiam hanc absolutam.

11. Tertia sententia negat dari in Deo subsistentiam absolutam communem tribus Personis, ac asserit solum dari tres subsistentias relativas. Docent hanc sententiam Alexander 1. p. q. 57. membro 3. & 3. p. q. 2. membro 3. S. Bonaventura in 1. dist. 23. art. 2. qu. 1. & 2. & in 3. dist. 1. art. 1. q. 3. Richardus in 1. dist. 26. art. 1. qu. 1. & alij ex antiquis, & ex recentioribus Vasquez 1. par. qu. 125. cap. 3. Molina 1. p. q. 29. art. 2. disp. 3. conclus. 2. Valentia tom. 1.

tom. 1. q. 13. puncto 3. & in controuer. lib. 3. de Trinit. cap. 6. & Ruiz disp. 34. sect. 1. & sequentibus, apud quem videri possunt alij auctores.

12. Dicendum primò cum tertia sententia: dantur in Deo tres substantiæ relatiuæ, in quibus Deus subsistit.

13. Probatur primò auctoritate Conciliorum, & Pontificum. Concilium Nicænum primum lib. 2. post medium dicit: *Vna diuinitas Sanctæ Trinitatis in tribus subsistentiis perfectis equaliter consideratur.* Concilium Constantinopolitanum primum in Epist. ad Damascum circa medium: *In tribus perfectissimis subsistentiis, scilicet in tribus perfectis Personis, ut neque Sabellij languor locum habeat confusione substantiarum, aut peremptioe proprietatum.* Concilium Chalcedonense Act. 16. in resp. ad Marcianum Imperatorem in professione fidei commemorat trium substantiarum Patres intulisse doctrinam, non extra Scripturam sacram hanc inuentionem sibi fingentes; Concilium Constantinopolitanum 2. quod est Generale quintum collatione 8. anathematismo 2. dicit: *Si quis non confitetur vnam deitatem in tribus subsistentiis, seu Personis adorandam, anathema sit.* Agatho Papa Epist. 2. quæ est instructio legatorum, dicit: *Trinitatem substantiarum sue Personarum.* Recipitur autem hæc Epistola in Concilio Constantinopolitano 3. quod est sextum generale. Concilium Nicænum 2. quod est generale 7. in confess. Fidei Tarasij approbatæ, à Concilio dicit: *Proferentes vnam deitatem in tribus subsistentiis indiuisim discretam, & distinctam unitam.* Concilium Lateranense sub Martino 1. Papa Consult. 5. Can. 1. dicit: *Si quis non confiteatur secundum Sanctos Patres propriè, & vere Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum Trinitatem in unitate, & unitatem in Trinitate, hoc est vnum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus, anathema sit.*

14. Probatur secundò auctoritate Patrum. Iustinus in expositione fidei de Sancta Trinitate dicit: *Se maluisse vnius Trinitatis in tribus perfectis subsistentiis notitiam exponere.* Athanasius tom. 2. in Quæstionibus quæst. 7. dicit: *Tres Personas conficor, tres substantias, tria propria, tria individua, tres characteres;* & Sermon in Euangelium in Sanctissimam Deiparam dicit: *Vnum Deum in tribus subsistentiis predicantes, in quibus vna sit substantia;* Gregorius Nyssenus in Epist. de imagine. & similitudine contra Apollinarem dicit: *Inuenies substantiarum, seu Personarum Trinitatem, & unitatem naturæ.* Cyrillus Alexandrinus Dialog. de Trinit. lib. 2. pluries repetit: *Tres substantias proprias;* & lib. 3. dicit: *Omnis fidei nostræ sermo huc tendit, & vnam quidem videmus Deitatis naturam, quæ in tribus subsistentiis propriis &c.* Dialogorum lib. 7. Deitatis naturam ut in tribus subsistentiis explanari à Sacra Scriptura. Damascenus lib. 1. de Fide cap. 9. dixit: *Tres hypostases, & tres substantia, & Personæ;* & inferius dicit: *Filius propriam substantiam habet, præter eam, quæ Patris est.* Am-

brosius in Symbolum Apostolorum, cap. 2. dicit: *Vt & vnum Deum secundam unitatem substantia fateamur; & Patrem, Filium, & Spiritum Sanctum in sua quemque substantia sentiamus.*

15. Probatur tertio discursu desumpto ex S. Thoma 1. p. qu. 29. art. 2. in corp. & ad 2. & quæst. 40. art. 2. in corpore, & ad 1. & 3. p. qu. 2. art. 3. in corp. Nam apud Græcos Patres idem est hypostasis, ac apud Latinos substantia: sed in Deo sunt tres hypostases, ut pluribus testimonijs Patrum Græcorum, & Latinorum probat Ruiz disp. 31. sect. 4. & 5. ergo in Deo sunt tres substantiæ. Maior probatur testimonijs Patrum, quæ affert Ruiz disp. 34. sect. 3.

16. Respondent aliqui nomen substantiæ apud antiquos Patres sumi, prout est concretum, ac significat totum substantiale per se subsistens, non autem prout est abstractum, & significat formam, seu rationem formalem, per quam totum substantiale per se subsistit; ergo ex eo, quod Patres dicant dari in Deo tres substantias, sequitur quidem dari tria, tota substantia per se substantia, & tria supposita, Patrem nimirum, Filium, & Spiritum Sanctum, sed non sequitur dari tres substantias, hoc est tres rationes formales subsistendi: ac proinde non sequitur tres relationes esse tres substantias in abstracto.

17. Sed contra, nam nomina concreta substantia non multiplicatur, nisi multiplicetur forma, eo pacto, quo non sunt tres Dii, quia non sunt tres deitates; sed nomen substantiæ est concretum substantium, & iuxta Patres multiplicatur, ac dicuntur in Deo esse tres substantiæ; ergo sunt in Deo tres substantiæ in abstracto, seu tres rationes formales subsistendi, eo pacto, quo quia sunt in Deo tres Personæ, & tria supposita, sunt in Deo tres personalitates, & tres suppositalitates realiter distinctæ. Hinc rejicitur doctrina eorum, qui dicunt, tres relationes non esse tres substantias in abstracto, sed tres incommunicabiles vnius substantiæ absolutæ. Nam cum substantia in concreto significet ut rationem formalem substantiam in abstracto, si vna tantum esset substantia in abstracto, non essent tres substantiæ in concreto, sicut si vna tantum esset personalitas in abstracto, non essent tres Personæ in concreto.

18. Probatur quartò conclusio: nam substantia in concreto est ens substantiale præsertim completum per se subsistens, ita ut non sit ulterius communicabile, & prædicabile de pluribus: substantia in abstracto est, per quam ens substantiale præsertim completum ita per se subsistit, ut non sit communicabile, & prædicabile de pluribus; sed tres Personæ, nimirum Pater, Filius, & Spiritus Sanctus sunt tria entia substantia completa per se substantia, ita ut non sint communicabilia, & prædicabilia de pluribus: nam Pater non dicitur de pluribus, Filius non dicitur de pluribus,

bus, Spiritus Sanctus non dicitur de pluribus; ergo tres Personæ, nimirum Pater, Filius, & Spiritus Sanctus sunt tres substantiæ in concreto. Rursus relatio paternitatis est, per quam Pater ita per se subsistit, ut non sit communicabilis, & prædicabilis de pluribus: filiatio est, per quam Filius ita per se subsistit, ut non sit communicabilis de pluribus; idemque proportionaliter dic de spiratione passiva; ergo relationes sunt tres substantiæ in abstracto.

19. Dicendum secundò: non datur in Deo substantia absoluta cõmunis tribus Personis.

20. Probatur primò: nam Concilia, & Patres dicunt, quod sicut ponere in Deo tres naturas, vel tres essentias spectat ad errorem Arrianorum, sic ponere vnam substantiam, vnam hypostasim, & vnam Personam spectat ad errorem Sabellianorum; ergo sicut nefas est ponere in Deo tres naturas, & tres essentias proprias Personarum, sic nefas est ponere vnam substantiam, vnam hypostasim, vel vnam Personam communem.

Probatur antecedens, afferendo testimonia Patrum. In 6. Synodo Sophronius Patriarcha Hierosolimitanus actione 11. in professione Fidei, quæ recipitur à Synodo actione 13. dicit: *Neque secundum, quod Trinitas vnus Deus agnoscitur, & substantia tres, & tres Personæ, Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, dicitur contræctus, vel compositus, vel confusus, & in vnam se ipsum colligens substantiam, in vnamque coercens non numerabilem Personam. Sabellianorum ista est prauitas in vnam substantiam tres confundens substantias, & in vnam Personam easdem tres conspergens Personas: ergo proficitur ad errorem Sabellianorum spectare ponere in Deo vnam Personam communem, ac ponere vnam substantiam communem: & paulo post addit: *Verumque est impium, tam singularitas circa substantiam, quam ternalitas in naturis; ergo existimat, quod sicut ponere tres naturas est error Arrianorum, sic ponere vnam substantiam est error Sabellianorum, ac proinde sicut non est dicendum, quod tres substantiæ sunt tres nature, sic non est dicendum, quod vna natura est vna substantia absoluta communis.* Iustinus quæst. 17. ad Orthodoxos: *Vnus est Deus, vnus individuo substantia, sed tres Personæ diuisione consistentiarum; ergo sicut essentia, & substantia non est diuidenda propter distinctionem substantiarum, sic substantiæ non sunt confundendæ in vnam propter vnitatem substantiæ.* Damascenus in Epistola de Trisagio dicit: *Trinitatem impossibile est dicere vnam hypostasim: sed hypostasis idem est ac substantia; ergo Trinitatem impossibile est dicere vnam substantiam communem, & absolutam; & paulo post: Particularia non communicantur, communia autem & si ab vnoquoque particularium participantur, sed vnicè, & communiter; ac paucis interpositis: Non est autem ipsorum communis hypostasis: deitas autem communis est trium hypostasum vna existens; ergo hypostasim, seu substantiam ponit inter particularia, & propria**

Personarum, quæ non sunt communia, ac proinde non est admittenda vna hypostasis, & substantia communis, sicut non sunt admittendæ tres deitates propriæ. Theodoretus in additionibus ad Breuiarium Liberati, Fragmento penultimo: *Credantur tres substantiæ, seu Personæ, non autem vna Trinitatis substantia secundum Sabellium.* Ambrosius in Symbolum Apostolorum, cap. 2. dicit: *Sabellius docuit vnam substantiam esse Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, vnamque trinominem Personam. Sed dum omnes vnam esse Personam reputat, nihil esse vnamque designat; ergo Theodoretus, & Ambrosius docet ad Sabellianum errorem spectare ponere vnam substantiam, & vnam Personam, ac pro eodem sumunt substantiam, & Personam.* Hilarius lib. de Synodis post Canon. 27. Syrmienensis Synodi dicit: *Non vnum substantem, sed vnam substantiam non differentem; ergo sicut fateatur Deum esse vnam substantiam propter vnitatem essentia, sic negat esse vnam substantiam propter distinctionem substantiarum; ergo Concilia, & Patres, sicut contra Arrianos negat in Deo tres essentias, & naturas, sic negat vnam substantiam, hypostasim, & Personam.*

21. Probatur secundo conclusio: nam Patres tum Græci, tum Latini loquentes de Trinitate, & incarnatione pro eodem sumunt substantiam, hypostasim, & Personam; ergo sicut nefas est ponere in Trinitate vnam hypostasim, & vnam Personam communem, sic nefas est ponere vnam substantiam communem: & sicut in Christo nefas est ponere duas hypostasim, ac duas Personas, sic nefas est ponere duas substantias. Probatur antecedens, afferendo testimonia Patrum. Athanasius Serm. in Euang. de Sanctissima Deipara dicit: *Hypostasis sua interpretatione designat id, quod subsistit.* Theodoretus in Breuiario Liberati in cap. ultimo additionum dicit: *Substantia, & Persona in nullo significatorum differunt, nisi nomine.* Alia testimonia vide apud Ruiz disp. 33. sect. 3.

22. Probatur tertio: nam quia Deus est trinus, & vnus, Concilia, & Patres ad vitandam confusionem, aliqua nomina adaptarunt ad significandum in Deo ea, quæ multiplicantur, & id quod non multiplicatur: & ad designanda ea, quæ multiplicantur adaptarunt nomina Personæ, hypostasis, & substantiæ; ad designandum id, quod est vnum, adaptarunt nomina naturæ, essentia, Deitatis &c. ergo sicut non debemus dicere dari in Deo tres naturas, & essentias proprias, sic non debemus dicere dari vnam hypostasim, vnam Personam, & essentiam communem. Confirmatur, nam sicut in Christo non debemus ponere vnam naturam, & vnam essentiam, sic non debemus ponere duas Personas, duas hypostasim, & duas substantias; ergo sicut in Deo non debemus ponere tres naturas, & essentias, sic non debemus ponere vnam hypostasim, vnam Personam, & vnam naturam.

23. Probatur quartò: nam Patres tum Græci, tum Latini vnanimiter docent hypostasim

statim, substantiam, & Personam per hoc differre à natura, & essentia, quod natura, & essentia significat aliquid commune, hypostasis, Persona, & substantia significat id, quod est proprium vnus tantum: ergo est contra rationem substantię, quod sit communis pluribus Personis. Probatur antecedens primo auctoritate Iustiniani Imperatoris, qui in Edicto Fidei non multo ante medium dicit: *Omnes Sancti Patres consonanter nos docent, aliud esse naturam, siue substantiam, & formam, & aliud substantiam, siue Personam: & naturam quidem, vel substantiam, & formam hoc, quod est commune, significare: substantiam autem, siue Personam hoc, quod est speciale.* Concilium Florentinum scilicet 18. paulo post medium tacite approbat id, quod Græci cum Latinis vnanimiter supponebant ex Gregorio Nazianzeno, & Basilio, substantiam à Persona differre, vt communicabile ab incommunicabili, & vt commune à proprio. Probatur secundò idem antecedens, afferendo testimonia Patrum. Basilijus Epist. 43. ad Gregorium Nyssenum dicit: *Hæc igitur est hypostasis, non indefinita illa res animi conceptio, quæ nullam nascitur fixæ cogitationis stationem per communionem significati, sed quod in re aliqua commune, & indeterminatum est, per proprietatem declarationem agnoscendum offert, & describit.* Athanasius Dialog. 1. de Sancta Trinitate contra Anomæum dicit: *Si quid essentia proprium, id quoque commune est hypostasis, quæ essentia subsunt.* Hypostasis autem præterquam quod numerum non admittit, proprietatem habet minime communem hypostasis, quæ essentia subsunt: & infra explicat hoc exemplo dicens: *Humanitas est omnium hominum communis: Hypostasis verò est vniuscuiusque proprietas.* Et Sermon in Euangelium Sanctissimæ Deiparæ: *Cum communiter à multis istiusmodi considerantur, substantia nuncupatur: cum in vnum proprie conferretur, Persona, siue substantia nominatur.* Cyrillus Alexandrinus Dialog. de Trinitate lib. 1. post medium: *Substantie declaratio videtur sicut commune, & vniuersale quiddam esse: nomina verò substantiarum singularum sub illo vniuersali prædicantur, ac dicuntur.* Theodoretus in Dial. immutabilis lib. 1. *Si Patrum doctrina spectatur, quam habet differentiam commune, & proprium, vel genus, & species, eandem habet substantia, & hypostasis.* Damasc. lib. 1. de decretis primæ institutionis, cap. 2. dicit: *Quoniam multi sunt homines, vnusquisque homo est hypostasis, id est res per se constans:* & lib. 3. de fide, cap. 4. *Hypostases diuinas appellat particulariores, Deum vniuersaliorem.* Vide alios Patres apud Ruiz disput. 3. 2. sect. 6.

24. Probatur quintò ratione desumpta ex allatis auctoritatibus. Substantia enim in concreto est ens substantiale sistens in se, ita ut non sit communicabile, & prædicabile de pluribus: substantia in abstracto est, per quam ens substantiale constituitur sistens in se, & non communicabile pluribus, & de pluribus prædicabile: sed in Deo omnia absoluta sunt

communicabilia, & prædicabilia de pluribus, hoc est de tribus Personis; ergo in Deo non datur vna substantia absoluta, neque in concreto, neque in abstracto. Confirmatur, nam ideo Spirator non est substantia absoluta in concreto, quia non sistit in se, sed communicatur pluribus, hoc est duabus Personis, Patri nimirum, & Filio: ideo spiratio actiua non est substantia in abstracto, quia constituit Spiratorem communicabilem, & prædicabilem pluribus, hoc est duabus Personis; sed omnia absoluta communicantur tribus Personis, ac de illis prædicantur; ergo nullum absolutum est substantia in abstracto, neque in concreto.

25. Probatur sextò ex absurdo. Nam si daretur in Deo vna substantia absoluta communis tribus substantiis relatiuis, daretur vnum suppositum absolutum commune tribus suppositis relatiuis; consequens est absurdum; ergo &c.

26. Respondent primo aliqui auctores, quos tacito nomine referunt, & impugnant Henricus quodlibet 5. quæst. 8. & Durandus in 1. distinct. 26. quæstione prima, concedendo dari in Deo suppositum absolutum commune tribus Personis. Carthusianus etiam in 1. distinct. 26. quæst. 7. asserit, quod qui probabiliter defenderet dari in Deo suppositum absolutum, & absolutam personalitatem, non idcirco teneretur concedere dari in Deo quatuor Personas. Persona enim absoluta non est quarta, cum non distinguatur realiter à tribus Personis relatiuis.

27. Sed contra: nam in Concilio Nicæno lib. 2. de actis ante decretorum constitutionem dicitur: *Diuinitas non est vna Persona, vt Iudæi opinantur, sed tres Personæ verè subsistentes.* Rursus explicatio fidei, quæ inscribitur Cyrillo Alexandrino, & Anastasio Theopolitano dicit: *Cum vnā essentiam, vel vnā naturam dicimus, non dicimus vnā hypostasim, ne Sabellianizemus.* Ecclesia in Præfatione Missæ de Trinitate canit, non vnius singularitate Personæ. Confirmatur ex Patribus allatis num. 13. & sequentibus, qui expresse dicunt sententiam, quæ dicit dari in Deo vnā hypostasim, vel vnā Personam communem, spectare ab Sabellianismo. Ideo Eymericus in directorio Inquisitorum, parte 2. quæst. 2. artic. 7. inter errores Raymundi Lullij ponit hunc: *In diuinis est dare commune suppositum, quod responderet secundum suam naturam rationibus diuinis in producendo bonum, & artic. 12. Deus Pater in quantum Pater est suppositum singulare, sed in quantum responderet suis rationibus ad producendum Filium, est suppositum commune.*

28. Respondet secundo Caietanus 3. parte quæst. 2. art. 2. substantiam absolutam non esse suppositum, neque Personam, quia ad suppositum, seu Personam requiritur, vt non sit communicabilis pluribus, sed esse semisuppositum, seu semipersonam. Concedit ergo Caietanus in Deo dari tria supposita, & tres Personas

sonas singulares, ac dari semisuppositum, & semipersonam communem.

29. Sed contra primò, quia ante Caietanum est prorsus nouum, & inauditum in Ecclesia, quod in Deo dentur tres Personæ singulares, & præterea semipersona, & semisuppositum commune. Secundò subsistentia, apud Patres sumitur pro eodem, ac suppositum; ergo si daretur subsistentia communis, non solum daretur semisuppositum, sed etiam integrum suppositum commune: sed hoc suppositum, cum esset suppositum naturæ rationalis, esset Persona; ergo daretur etiam Persona communis. Tertio ideo Caietanus negat dari in Deo suppositum commune, & Personam communem, quia de ratione suppositi, & Personæ est incommunicabilitas; sed etiam de ratione subsistentiæ est incommunicabilitas; ergo neque datur subsistentia absoluta, & communis, ac communicabilis pluribus.

30. Respondent alij tertio, Scholasticos nomen subsistentiæ sumere in sensu diuerso à Patribus, in quantum significat substantiam perfectè existentem independentem ab omni alio, & omnino perfectam, & sistentem in sua perfectione, ita vt non sit ulterius perfectibilis, & possit per se ipsam perfectè operari; sed hæc omnia prædicata conueniunt diuinæ essentiae, præciscendo à relationibus; ergo diuina essentia per se ipsam est subsistentia absoluta communis tribus Personis.

31. Sed contrà, nam non solum Patres, sed etiam Scholastici communiter nomine subsistentiæ intelligunt: *Ens substantiale incommunicabile, & non prædicabile de pluribus*; ergo non licuit aliquibus hoc nomen sumere in alio sensu, & ponere in Deo subsistentiam communem contra modum loquendi Patrum, sicuti non licet ponere suppositum commune, vel Personam communem. Videri potest Ruiz disput. 34. sect. 5.

32. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: subsistere formaliter est perfectio simpliciter simplex, nego: subsistere radicaliter, concedo; & distinguo eodem pacto consequens. Simili argumento posset contra aduersarios probari deitatem per se ipsam, præciscendo à personalitatibus, esse Personam. Sicut ergo aduersarij dicunt, quod esse Personam radicaliter, hoc est esse radicem adæquatam relationum, est perfectio simpliciter simplex, at esse Personam formaliter, non est perfectio simpliciter simplex, ac proinde deitas secundum se præcisè est Persona radicaliter, non formaliter; sic nos dicimus, quod subsistere radicaliter est perfectio simpliciter simplex, subsistere formaliter non est perfectio simpliciter simplex, ac proinde deitas per se ipsam subsistit solum radicaliter.

33. Ad 2. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo deitas per se ipsam subsistit radicaliter, concedo: formaliter, ne-

go. Deitas est radix adæquata trium subsistentiarum, illasque dat suppositis; ergo proculdubio illas non mendicat à supposito: nam nemo mendicat per hoc, quod det. Ex hoc autem non sequitur deitatem per se ipsam subsistere formaliter, sed solum radicaliter. Confirmatur solutio. Nam deitas non mendicat personalitatem; ergo sicut ex hoc non sequitur, quod deitas per se ipsam præcisè sit Persona formaliter, sic non sequitur, quod per se ipsam præcisè subsistat formaliter.

34. Ad 3. distinguo maiorem: deitas per se ipsam est vltimo completa, & perfecta, quoad omnes perfectiones simpliciter simplices substantiæ, concedo; quoad omnes perfectiones etiam simplices primæ substantiæ, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deitas per se ipsam est vltimo completa in ratione substantiæ secundæ, siue essentiæ, & per se ipsam est vltimo completa in ratione substantiæ primæ, ita vt habeat omnes perfectiones simpliciter simplices substantiæ primæ, sed non ita, vt habeat formaliter omnes perfectiones etiam simplices substantiæ primæ, vt explicatum est quæstione 109. num. 63. sed hoc quod est *subsistere, esse Personam, esse suppositum &c.* addit supra essentiam perfectionem solum simplicem, non autem simpliciter simplicem, vt dictum est quæst. 109. num. 63. ergo deitas sicut per se ipsam præcisè non est suppositum, neque Persona, sic per se ipsam non subsistit formaliter.

35. Ad 4. distinguo maiorem: subsistere nihil aliud est, quam substantiam existere incommunicabiliter independentem à quocunque alio, cui inexistat, & à quo sustentetur, concedo; quam existere communicabiliter, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ex dictis num. 24. subsistere est existere incommunicabiliter, & tanquam aliquid, quod non possit communicari pluribus, ac prædicari de pluribus; sed essentia diuina per se ipsam præcisè existit quidem independentem à quocunque alio, sed vt communicabilis tribus Personis, & vt de ipsis prædicabilis; ergo non subsistit per se ipsam, sed subsistit ratione trium subsistentiarum relationum.

36. Ad 5. concedo maiorem, & distinguo minorem: Deus in concreto est substantia subsistens in suis suppositis, concedo; est substantia subsistens præcisè per id, per quod est Deus communicabilis, & prædicabilis de pluribus suppositis, nego: & nego consequentiam. Homo in concreto est substantia subsistens in suis suppositis, & indiuiduis, nimirum Petro, Paulo &c. & non est substantia subsistens per id præcisè, per quod est homo, ideoque ex Aristotele in prædicamentis, cap. de substantia, homo non est prima substantia, sed est secunda substantia prædicabilis de pluribus substantijs; ergo etiam Deus in concreto est substantia subsistens in tribus suppositis,

fitis, nimirum Patre, & Filio, & Spiritu Sancto, non autem est substantia subsistens per illud præcisè, per quod est Deus communicabilis tribus suppositis, ideoque Deus per se ipsum præcisè est secunda substantia, non autem prima substantia.

37. Dices: *Hic homo* est substantia per se subsistens; ergo *hic Deus* est substantia per se subsistens; sed deitas per se ipsam præcisè non solum est Deus, sed etiam est *hic Deus*; ergo deitas per se ipsam præcisè subsistit.

38. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. *Hic homo* ideo est substantia per se subsistens, quia non est communicabilis pluribus suppositis, neque prædicabilis de pluribus suppositis; sed *hic Deus* est communicabilis pluribus suppositis, ac de illis prædicabilis; nam Pater est *hic Deus*, Filius est *hic idem Deus*, Spiritus Sanctus est *hic idem Deus*; ergo *hic Deus* non est per se ipsum præcisè substantia per se subsistens, seu prima substantia, sed solum est secunda substantia. Addo, quod si *hic Deus* supponat pro supposito determinato, puta pro Patre, est suppositum; sed Deitas secundum se præcisè non est *hic Deus Pater* ex. gr. sed est *hic Deus Pater* per paternitatem. Addo rursus etiam, hoc argumentum retorqueri posse ad probandum dari in Deo suppositum commune, & Personam communem. Nam deitas per se ipsam præcisè est Deus, & est *hic Deus*; sed *hic Deus* est suppositum, & Persona; ergo deitas per se ipsam præcisè est suppositum, ac Persona, quod ab aduersariis negatur.

39. Sed quæres primò, quare deitas sit Deus, humanitas autem non sit homo?

40. Respondeo, quod primò deitas est Deus in sensu reali; humanitas autem non est homo in sensu reali. Ratio est, quia homo est totum addens supra humanitatem supposititalitatem distinctam; ergo humanitas cum distinguatur à sua supposititalitate, non est homo: at Deus nihil addit realiter distinctum, à deitate; ergo deitas realiter est Deus. Et quia Gilbertus Porretanus docuerat Deum addere aliquid realiter distinctum à deitate, ideoque deitatem non esse Deum, sicut humanitas non est homo, ideo contra illum Concilium Rhemense constitetur diuinitatem esse Deum. Secundo dico, quod deitas etiam per se ipsam præcisè, prout præcindit à personalitatibus virtualiter ab ipsa distinctis, est Deus. Ratio est, quia nomen Dei significat primam causam, primam rationem, & radicem, primum principium continens in se eminenter omnia alia; sed deitas per se ipsam habet hæc omnia; ergo deitas per se ipsam præcisè est propriissimè Deus, Personæ autem, & personalitates sunt Deus, in quantum sunt realiter deitas. In hoc sensu humanitas non est homo, quia non continet eminenter perfectionem totius, quod est homo.

41. Ad 6. distinguo maiorem: actiones sunt subsistentium, tanquam principij quod

concedo; tanquam principij quo, nego: concedo minorem; & nego consequentiam. Actiones sunt subsistentium, suppositorum, & Personarum tanquam principij quod, & sunt naturarum tanquam principij quo; sed tres Personæ intelligunt, volunt, creant, gubernant mundum ratione naturæ, quæ est principium quo talium actionum; ergo saluatur illud principium. Confirmatur solutio: nam actiones non solum dicuntur subsistentium, sed etiam suppositorum, ac Personarum; ergo argumentum allatum probaret deitatem secundum se præcisè esse suppositum commune, & Personam communem, quod ab aduersariis negatur.

42. Ad 7. distinguo maiorem: si deitas non haberet tres subsistentias relatiuas, adhuc perfectissimè subsisteret per se ipsam, & haberet omnia prædicata, quæ nunc habet, nego; & haberet aliquod prædicatum oppositum, alicui prædicato, quod nunc habet, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Deitas de facto habet prædicatum communicabilitatis, & prædicabilitatis de tribus Personis, ideoque non subsistit per se ipsam. Si autem non haberet tres subsistentias relatiuas, haberet oppositum prædicatum incommunicabilitatis, ideoque subsisteret per se ipsam; ergo ex eo, quod tunc subsisteret per se ipsam, quia esset incommunicabilis, non potest argui, quod nunc subsistat per se ipsam, cum sit communicabilis. Porro nunc, quia habet prædicatum communicabilitatis, existit non minus, sed magis perfectè, quam tunc, cum haberet prædicatum incommunicabilitatis; at ex hoc non sequitur, quod nunc subsistat per se ipsam, sicut tunc. Confirmatur solutio, nam simili argumento probari posset deitatem per se ipsam esse Personam, & suppositum, quod aduersarij non concedunt. Nam si deitas non haberet tres personalitates relatiuas, adhuc esset Persona per se ipsam: sed nunc non existit minus perfectè, quam existeret tunc; ergo etiam nunc per se ipsam est Persona. Ex retorsionibus allatis confirmatur nostra sententia. Nam argumenta, quibus aduersarij probant dari in Deo subsistentiam absolutam, probant etiam dari suppositum absolutum, & Personam absolutam communem tribus Personis, quod aduersarij non admittunt.

43. Ad 8. ex auctoritate respondeo auctoritates allatas non concludere intentum. Ad testimonium ex Epistola Agathonis, respondeo non esse legendum *trium subsistentiarum unam subsistentiam*, sed *trium subsistentiarum unam substantiam*, vt notauit Iouerus in summa Conciliorum, & legitur in emendationibus exemplaribus.

44. Secundo opponitur Basilius hom. 27. de Spiritu Sancto, ubi dicit: *Spiritus ex Deo promanans eiusdem cum illo substantia*.

45. Respondeo illam non esse peculiarem Homiliam, sed esse fragmentum, seu caput

viii.

ultimum lib. 5. aduersus Eunomium, ideoque illa Homilia non ponitur in codice Græcolatino Parisijs edito anno 1618. Porro in citato codice latino, & in alijs antiquioribus codicibus loco verborum *eiusdem cum illo subsistentia*, legitur, *verum ipse, Spiritus Sanctus nimirum, à Deo manans subsistit*.

46. Tertio opponitur Augustinus, qui lib. 7. de Trinit. cap. 4. dicit: *Omnis res ad se ipsam subsistit, quanto magis Deus? & cap. 5. Hoc est Deo esse, quod subsistere, & ideo si una essentia Trinitas, una substantia; ergo ponit in Deo substantiam absolutam*.

47. Respondeo, quod Augustinus per *ly subsistere* significat *habere esse substantiale*, ac docet, quod tale esse substantiale est absolutum, ac non relatiuum, ideoque non concludit in Trinitate esse vnā substantiam, sed esse vnā substantiam, sicut est vna essentia. Ad significandum autem hoc, quod est *habere esse substantiale*, vsus est vocabulo *subsistendi*, quia non inuenit aliud vocabulum vnum, quo id significaret.

48. Quartò opponitur Hieronymus, qui Epist. ad Damasum dicit: *Taceant tres hypostasies, vna teneatur*. Athanasius etiam, Epiphanius, Marius Victorinus, Concilium Sardicene, Liberius Papa, Paulinus Theſsalonicensis, Acacius, & ipse Augustinus locis citatis à Ruiz disput. 31. sect. 3. dicunt in Deo dari vnā hypostasim; sed hypostasis idem est ac substantia; ergo.

49. Respondeo, quod cum Patres dixerunt in Deo dari vnā hypostasim, nondum erat exploratum, vtrum vox *hypostasis* significet substantiam, seu essentiam, vel substantiam, ideoque nomine hypostasis intelligendo substantiam, seu essentiam, posuerunt vnā hypostasim, negarunt tres hypostasies. At postquam exploratum fuit nomen hypostasis non significare essentiam, seu substantiam communem, sed substantiam propriam, vnamiter concesserunt tres hypostasies, negarunt vnā hypostasim; ergo semper, & vnamiter negarunt vnā substantiam absolutam.

50. Sed potest vrgeri; nam in fragmento Epist. Liberij ad Athanasium habetur *vna substantia*.

51. Dicendum, quod Græcè semper habetur vnā hypostasis, & sumitur hypostasis pro essentia, seu substantia. Interpres autem aliquando vertit substantiam, aliquando *subsistentiam*, cum debuisset semper vertere substantiam. Nam constat ex contextu, Liberium in ea Epistola nomine hypostasis semper significare essentiam, seu substantiam.

52. Quinto opponitur Dionysius cap. 1. de Diuinis nominibus dicens: *Bonitatis substantiam per suum esse, causam esse omnium subsistentium*.

53. Respondeo primo, quod Perionius, in codice Græcolatino verba illa vertit: *Bonitatis essentia hoc ipso, quod est, eorum, quæ sunt, causa est omnium*. Addo, quod etiam si verba illa legantur priori modo, nihil

aliud significant, nisi quod bonitas diuina, quæ subsistit, est causa aliorum subsistentium, sed non dicit, quod bonitas diuina subsistat substantia absoluta, sed solum dicit, quod verè subsistat; hoc autem verificatur per hoc, quod subsistit in tribus Personis, ac tribus subsistentiis relatiuis.

54. Sextò opponitur Athanasius lib. de Incarnatione Christi dicens: *Increata sola diuinitatis substantia intelligitur*; & Nyssenus lib. de vita Moysis dicens *nihil præter supremam essentiam, quæ omnium causa est, & à qua omnia dependent, verè subsistere*; cui consonat Hieronymus epist. 54. ad Damasum dicens: *Vna est Dei & sola natura, quæ verè est: Id enim quod subsistit, non aliunde habet, sed suum est*. Et in comm. Epist. ad Ephesios cap. 3. in illa verba ex quo omnis paternitas in Cælo, & in terra nominatur, dicit: *Deus non potest intelligi aliunde habere, quod subsistit*.

55. Respondeo citatos Patres, dum dicunt solam diuinam essentiam verè esse, ac verè subsistere, nihil aliud significare, quam solum Deum existere, & subsistere ita perfectè, & independentem ab omni alio, vt comparatione ipsius creaturæ verè non existant, & non subsistant, iuxta illud ipsius Dei ad Moysen Exodi 3. *Ego sum qui sum*. At non dicunt essentiam diuinam verè subsistere per substantiam absolutam distinctam à relatiuis, sed ad summum dicunt, quod substantiam habet à se, quod est verissimum, cum diuina essentia sit ratio, & radix virtualis trium subsistentiarum relatiuarum.

56. Septimo opponitur Hilarius lib. 5. de Trinit. propè finem dicens: *Et indiuisus, & inseparabilis non ex Persona, sed ex natura subsistens ex Patre vnigenitus intelligatur*; ergo docet Filium formaliter subsistere per naturam diuinam.

57. Respondeo, negando consequentiam. Hilarius per ea verba non significat Filium, subsistere formaliter per naturam Patris, sed solum significat Filium, qui est suppositum, subsistens, & distinctum à Patre, esse indiuisum, inseparabilem, & vnum cum Patre in natura, cum sit distinctus in persona.

58. Octauo opponitur Cyrillus Alexandrinus, & Anastasius Patriarcha Theopolitanus in defensione fidei, quæ vtrique inscribitur dicens: *Quid est essentia? Res, quæ per se est, neque altero inuiget, adhuc vt ipsa subsistat*. Isidorus etiam lib. 2. de differentiis cap. 4. substantiam definit: *Id, quod non ab alio, sed semper ex se est, id est quod propria in se virtute subsistit*; ergo existimant diuinam essentiam, & substantiam per se ipsam subsistere substantia absoluta.

59. Respondeo, negando consequentiam. Nam citati auctores solum dicunt diuinam essentiam, & substantiam non accipere existentiam, & substantiam ab alio, sed propria virtute subsistere, quod est verissimum. Nam diuina essentia à se ipsa, & non ab alio habet tres substantias relatiuas, quibus subsistit in tribus Personis.

60. Nono opponitur Leo Magnus serm. 1. de

de Pentecoste, cap. 3. dicens: *Spiritus Sanctus ex eo, quod est Pater, Filiusque subsistens*; ergo existimat Spiritum Sanctum subsistere per subsistentiam communem Patri, & Filio.

61. Respondeo negando consequentiam. Nam per ea verba significat solum, quod Spiritus Sanctus subsistit ita, ut subsistentiam habeat à Patre, & Filio, & ut subsistat in natura Patris, & Filij, & subsistentia debita tali naturæ, tanquam radici virtuali.

62. Decimo opponitur Boetius lib. de duabus naturis propè medium dicens: *Deus est hypostasiz, idest subsistentia. Subsistit enim nullo indigens. Unde dicimus unam esse essentiam, vel essentiam, idest essentiam, vel subsistentiam divinitatis.*

63. Respondeo, quod ibi subsistentiam sumit pro existentia substantiali: cum verò loquitur de subsistentia stricta, docet illam debere esse incommunicabilem, & non prædicabilem de pluribus.

64. Undecimo opponitur Anselmus in Monologio, cap. 43. dicens, quod Pater gignendo Filio dedit, ut non per extraneam, sed per suam essentiam, sapientiam, & vitam subsistat, sapiat, & vivat; alioquin non erit idem Patri filius, nec erit par Patri Filius: quod quam falsum sit, liquidissime superius permissum est. Quare non repugnat filium, & subsistere per se, & esse de Patre, quia hoc ipsum, idest per se ipsum posse subsistere, necesse est illum de Patre habere; sed Filius sapit, & vivit per vitam communem Patri; ergo subsistit etiam per subsistentiam communem Patri, ac proinde absolutam.

65. Respondeo Anselmum solum docere, quod Filius omnia, quæ habet, ita accipit à Patre, ut habeat etiam à se identicè, cum sit ipsa essentia, quæ à se habet omnes perfectiones etiam relativas, utpotè prima ratio, & radix virtualis omnium perfectionum, ut explicatum est supra, quæst. 22. num. 17. Inter alias autem perfectiones, quas Filius habet à se identi-

cè, enumerat etiam perfectionem subsistendi. At non dicit subsistentiam esse absolutam, & communem.

66. Duodecimo opponitur Richardus lib. 4. de Trinit. cap. 20. dicens *Personas rectius appellari existentias, quam subsistentias.*

67. Respondeo Richardum docere, quod attenda nominis etymologia, personæ rectius appellantur existentia, quia verè existunt, quam subsistentia, siquidem verè non subsunt. Concedit tamen tres Personas posse appellari tres subsistentias, sicut appellantur tres substantia incommunicabiles.

68. Decimo tertio ex Capreolo in 1. dist. 26. quæst. 1. art. 1. conc. 3. & art. 3. opponitur S. Thom. qui 1. part. quæst. 29. art. 4. & quæst. 40. art. 2. & 4. contra Gentes, cap. 14. & 15. & alibi sæpè docet relationes in ratione relationum distinguere Personas, sed eas non constituere in ratione subsistentium, in quantum relationes sunt, sed quatenus identificantur cum essentia; ergo existimat rationem formalem subsistendi esse essentiam communem.

69. Respondeo S. Thomam docere solum; quod in relationibus divinis possunt considerari duæ formalitates. Prima est præcisa formalitas relationis realis abstrahens ab hoc, quod sit substantialis, vel accidentalis, & hæc sufficienter distinguit unam Personam ab alia, puta Patrem à Filio, sed non constituit Patrem ut Personam subsistentem, nam Persona subsistens debet constitui per aliquid substantiale. Secundo possunt considerari relationes, & substantiales, & subsistentes per hoc, quod identificentur realiter cum divina essentia, & ut tales non solum distinguunt unam Personam ab alia, sed etiam constituunt Personas ut subsistentes, Patrem nimirum ut subsistentem per hoc ipsum, quod sit Pater &c. plura vide apud Ruiz disput. 32. sect. 8. & 9.

