



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

Tractatvs Qvintvs. De diuina voluntate, vita, & beatitudine.

[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 appetitu non purè innato, sed elicitò, non purè sensitiuo, sed rationali, est perfectio simpliciter simplex, & datur in creaturis; sed Deus habet formaliter omnes perfectiones simpliciter simplices; ergo Deus est intentiuus boni appetitu elicitò rationali; sed sola voluntas est intentiuus boni appetitu 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 appetitu proportionaliter correspondente modo essendi, ideoque si habet esse purè naturale, appetit suum bonum appetitu purè naturali; si habet esse sensitiuum, 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. Inclinatio 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 ullam 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 comprehensiuua 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 vilo 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 vilo 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 utilitatis 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 utilitatis ex bono volito, & vt non ordinetur vnice ad utilitatem 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 utilitatis ex bono volito, non ordinando illas ad utilitatem Dei, vel alterius contradistincti à creaturis rationalibus; ergo &c. Ex opposita ratione creaturas irracionales Deus non amat amore beneuolentiae, quia illas totaliter ordinat ad utilitatem 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 vt possit velle, vt existant, vel non existant, & licet voluerit Mundum existere, potuit velle, vt 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, vt 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, vt 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 vilius extrinseci, adeoque nullum extrinsecum est necessarium ad finem Dei; ergo &c.

5. Ad 1. Vt Deus liberè velit creaturas, non requiritur, vt possit non habere volitionem, sed sufficit, vt 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 vt perfectus artifex; ergo.

4. Quartò valet hæc illatio: *Deus hoc fecit; ergo optimum fuit hoc fieri*; sed non valeret, si Deus omisso 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 vnquam benefacere, Deus quoque esse cessabit, quod nefas est dicere*; sed repugnat metaphysicè, vt Deus faciat aliquod absurdum, & indecorum, vt sit inuidus, & vt 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 etià 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 vnionem 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, & Spiritui 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 vnionem hypostaticam.

10. Respondeo, distinguo antecedens: Deus per generationem Filij sufficienter se communicat in omni genere, in quo natura diuina est perfectissima, & 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 etià 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 Cledonium, 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 virorum, 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 vtiq; 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 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 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 quærat, 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 actus, vel potentia, in virtute nimirum causarum secundarum, omnes ordines, omnia genera, & omnes species rerum, cum suis proprietatibus, & accidentibus, donec perueniant 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 vterius; sed Deus de facto creauit vniuersum, in eoque posuit omnes ordines, & gradus rerum, nimirum ordinem naturæ, ordinem gratiæ, ordinem vniuersi 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. *Certe 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. *Albū est, quod est nigro impermixtius; ergo melius est, quod est malo impermixtius; 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 vilo actu honesto elicitò à pura creatura; sed si malum peccati non potest compensari vilo 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 insum 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 impediat. 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 perturbationes 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. vt 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 figuræ? 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, vt nunquam peccaret, dicens. Cum æquare volum genera bonorum, numerum minuum, & 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, & monstruosum, 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 relatiua ordinis, & proportionis, quæ sæpè amittitur, addita magna perfectione absoluta, & valde augetur, addita parua perfectione absoluta, eaque subtrahita, 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, vt 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 nõ 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, vt 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 secundario 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 sententiariorum 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 necessitatur, 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, nolitio 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 quaecumque 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, qua 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 manifeste 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. distingo 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 ipsi intrinsecum, ut patet inductione; ergo applicatio cognitionis, & volitionis diuinæ huic potius obiecto, quam alteri, vel identificatur cum ipsa cognitione, & volitione diuina, 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 constituat 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 probatum 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, qua 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, & alia 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 præsciuit, & 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 existant 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 secundo 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 contingentis 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 bona, & appetibilia 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, & positiva, quæ sola sunt simpliciter, & absolute entia substantialia, vel accidentalia, dantur aliquæ veritates obiectivæ, 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 obiectivas 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 obiectivas 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 obiectivas distinctas realiter ab omni ente reali, nihilominus ponunt veritates obiectivas 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 denominativa. Hæc doctrina desumpta est ex Aristotele 9. Metaph. tex. 21. ubi docet, quod præter ens reale, quod dividitur in decem prædicamenta, hoc est in substantiam, & accidentia, datur etiam ens, quod dividitur in verum, & falsum, & sic concedit dari aliquas veritates obiectivas, 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 explicavit, & secutus est Cardinalis Pallavicinus lib. 3. assertionum Theologicarum, cap. 40. terminationes, seu applicationes liberas divinæ volitionis, ac scientiæ consistere in veritatibus obiectivæ æternis, non necessariis, 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 denominativa, quarum veritatum munus sit applicare divinam volitionem, ac scientiam huic potius, quam alteri obiecto contingentis.

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 divinæ 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 obiectiva, & dici potest ens cum addito distrahente, nimirum ens abusivum, eas purè denominativum &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 obiectivæ præsertim æternæ, distinctæ ab omni ente reali; sed hoc passim admittitur in schola Aristotelis, in qua præter ens, quod dividitur 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. Adde 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. Quares 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. Quares 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, & usque ad certum tempus, ac certo tempore esse; ergo quia sunt puræ veritates obiectivæ excludentes creaturas usque 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 usque 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 usque ad certum tempus, puta usque 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 vnam 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 mundum 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, vtrum 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, vtrum 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, vtrum voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam: e. g. vtrum voluntas, qua Deus vult finem, sit causa voluntatis, qua 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, vtrum saltem applicatio libera diuinæ voluntatis possit habere aliquam causam?

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

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 producantur 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, idest voluntatem Dei.*

13. Quæritur decimo, vtrum 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, vtrum 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 vnum 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 elicitora.

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 Ieremiæ 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. Probat minor: nam peccatum priuat debito 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 arbitry, 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 distingueretur 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 velleit 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 elicitus 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 subdiuidit in deprecatiuas, vocatiuas, interrogatiuas, & imperatiuas; sed orationes enunciativæ internæ consistunt in actibus elicitis intellectus, non autem voluntatis; ergo etiam deprecatiuæ, interrogatiuæ, vocatiuæ, & imperatiuæ; vt de imperatiuis 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 aliquid, 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 ciuitatis 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 ciuitatis de lege ferenda, sed solum significatur legem consistere in præceptis, communibus, & perpetuis, quæ Principes arbitrantur esse faciendæ, quæ placuit ferre, & quæ communi consensu ciuitas 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 temperantiae, 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 potentiae, quæ est domina, & princeps, nego: debet esse actus imperatus, concedo. Lex est actus vtriusque potentiae: 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 prohibitæ, 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, & prohibitæ; siquidem actus voluntatis, quo volumus præcipere, vel prohibere, habet pro motiuo ipsam bonitatem actionis præceptæ, vel prohibitæ. 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 necessario 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. Quintò

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 coniciat 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 conicere 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.

*Vtrum 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, vt obiectum formale; sed Deus solam suam bonitatem increatam amat vt obiectum formale, vt dictum est quæst. 43. num. 4. ergo &c.

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

4. Probat: 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, vt 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 vt 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, vt 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. Probat: nam essentia talium virtutum consistit in hoc, vt ponant debitum modum passionibus; e. g. essentia temperantiæ consistit in hoc, vt ponat debitum modum concupiscentiæ volu-

ptatum spectantium ad gustum, & tactum: essentia fortitudinis consistit in hoc, vt 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. Probat: nam propriè iustus est, qui dat vnicuique 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, vt intendat solam vtilitatem accipientis; sed Deus ita dat, vt nullam dando intendat vtilitatem propriam, sed purè intendat vtilitatem 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?* vt 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 vnicuique datur quod illi debetur secundum proportionem suæ dignitatis, & prout postulat bonitas, & sapientia dantis; sed Deus in omnibus suis operibus dat vnicuique quod illi debetur secundum proportionem suæ dignitatis, prout postulat bonitas, & sapientia ipsius Dei, qui dat; ergo. Misericordia consistit in hoc, vt 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 citrà 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 iamiam 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

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, prolapsi 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. aut. 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 unaquaque 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 unumcuique, 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 seruandum alteri. In hoc casu ex iustitia obligatur ad seruandum 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 grauaretur, 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. **V**idetur 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 perfectâ summi veri continentis omne verum, & in amore, & gaudio perfectò 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 viuut vitam perfectissimam, & beatissimam, sed est ipsa vita perfectissima, & beatissima.

3. Addo primò omniâ 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 viuut 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 perfectissimè viuut.

TRACTATVS VI.

De Prouidentia, Prædestinatione, & Reprobatione.



QVIA 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-