

## SUMMA CONTRA GENTILES LIBER 1

### Capitulus 1

N.

Quod sit officium sapientis.

N.1

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium.

Prov. 8-7.

N.2

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum philosophus censet, communiter obtinuit ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a philosopho ponitur quod sapientis est ordinare.

Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes architectonicae nominantur, quasi principales artes: unde et earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

N.3

Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur 1 Cor. 3-10, ut sapiens architectus, fundamentum posui; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum philosophum, sapientis est causas altissimas considerare.

N.4

Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur.

Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas.

Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere.

Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Ioan. 18-37: ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.

N.5

Sed et primam philosophiam philosophus determinat esse scientiam veritatis; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

N.6

Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

N.7

Convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae anonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit.

### Capitulus 2

N.

Quae sit in hoc opere auctoris intentio.

N.1

Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius.

Perfectius quidem, quia in quantum homo sapientiae studium dat, in tantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet unde sapiens dicit, beatus vir qui in sapientia morabitur, Eccli. 14-22.

Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue deo per amicitiam coniungit; propter quod Sap. 7-14 dicitur quod sapientia infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae dei.

Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: concupiscentia enim sapientiae deducet ad regnum perpetuum, Sap. 6-21.

Iucundius autem est quia non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium, Sap. 8-16.

N.2

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur.

N.3

Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

N.4

Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per vetus testamentum, contra haereticos per novum.

Hi vero neutrum recipiunt.

Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.

Quae tamen in rebus divinis deficiens Est.

N.5

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, fidei christianae religionis concordet.

Capitulus 3

N.

Quis modus sit possibilis divinae veritatis manifestandae.

N.1

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a philosopho, optime dictum boetius introducit, necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

N.2

Est autem in his quae de deo confitemur duplex veritatis modus.

Quaedam namque vera sunt de deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum.

Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

N.3

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

N.4

Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. Unde

si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilem illius rei facultatem humanae rationis excedet.

Quod quidem nobis circa deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes.

Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio.

Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

N.5

Adhuc ex intellectu gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest.

Intellectus autem Angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem Angelus deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia Angeli, per quam in dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in dei cognitionem ascendit.

Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum.

Ipsa enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione Angelus de deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia Angeli, per quam in dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans.

Unde non omnia quae in seipso deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae Angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda.

Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus Angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

N.6

Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus.

Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

N.7

Huic etiam consonat dictum philosophi, qui in II metaphys. Asserit quod intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim iob 11-7: forsitan vestigia dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies? et 36-26: ecce, deus magnus, vincens scientiam nostram.

Et 1 Cor. 13-9: ex parte cognoscimus.

N.8

Non igitur omne quod de deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt.

Capitulus 4

N.

Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur.

N.1

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilibus existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

N.2

Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

N.3

Unum est quod paucis hominibus dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo deum consistit.

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia.

Ad cognitionem enim eorum quae de deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem deus inseruit appetitum.

N.4

Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent.

Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur.

Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est.

Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in VII physic..

Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

N.5

Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem.

Et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri.

Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur.

Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

N.6

Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

N.7

Hinc est quod Ephes. 4-17 dicitur: iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum. Et Isaiae 54-13: ponam universos filios tuos doctos a domino.

Capitulus 5

N.

Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.

N.1

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

N.2

Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum.

Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit.

Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur.

Lex autem vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent.

Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

N.3

Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad dei cognitionem veriore habendam.

Tunc enim solum deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

N.4

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur.

Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

N.5

Apparet etiam alia utilitas ex dictis philosophi in X ethicor.. Cum enim simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiring humana sapere hominem et mortalia mortalem; contra eum philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest.

Unde in XI de animal. Dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus.

Dicit etiam in II cael. Et mund. Quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius.

Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

N.6

Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide.

N.7

Et ideo dicitur Eccli. 3-25: plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.

Et 1 Cor. 2-11 quae sunt dei nemo novit nisi spiritus dei; nobis autem revelavit deus per spiritum suum.

Capitulus 6

N.

Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint.

N.1

Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut 2 Petr. 1-16, dicitur.

N.2

Haec enim divinae sapientiae secreta ipsa divina sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

N.3

Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem christianam convolvavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur.

N.4

Hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

N.5

Huius quidem confirmationis modus tangitur Hebr. 2-3 quae, scilicet humana salus, cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante deo signis et portentis et variis spiritus sancti distributionibus.

N.6

Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus.

Quamvis non cesset deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

N.7

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in mahumeto qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populus illexit.

Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri.

Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt.

Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit.

Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris et novi testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti.

Unde astuto consilio libros veteris et novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur.

Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

Capitulus 7

N.

Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.

N.1

Quamvis autem praedicta veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

N.2

Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare.

Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

N.3

Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

N.4

Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a deo esse non potest.

N.5

Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a deo immittitur.

N.6

Et ideo apostolus dicit, Rom. 10-8: prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus.

Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. Quod esse non potest.

Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui in II super Gen. Ad litt. Dicit sic: illud quod veritas patefaciet, libris sanctis sive testamenti veteris sive novi nullo modo potest esse adversum.

Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Capitulus 8

N.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei.

N.1

Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

N.2

Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet.

N.3

Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro de Trin., loquens de huiusmodi veritate: haec credendo incipe, procure, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen

profectorum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse.

## Capitulus 9

N.

De ordine et modo procedendi in hoc opere.

N.1

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam.

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

N.2

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est.

Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus vincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum Est.

N.3

Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi deo revelante.

N.4

Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

N.5

Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitimur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur.

N.6

Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum deus dederit, veritatem fidei declarantes.

N.7

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.

N.8

Inter ea vero quae de deo secundum seipsum considerata sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur deum esse.

Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur.

## Capitulus 10

N.

De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum.

N.1

Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic deum esse demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his.

N.2

Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est



hoc quod dicimus deum esse. Nam nomine dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen dei: ut sic saltem in intellectu iam deum esse oporteat.

Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

N.3

Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse.

Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis.

Relinquitur quod deum esse per se notum Est.

N.4

Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, homo est homo; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, homo est animal. In deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem quid est, et ad quaestionem an Est. Sic ergo cum dicitur, deus est, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita deum esse per se notum erit.

N.5

Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur.

At deum esse naturaliter notum est: cum in deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit.

Est igitur per se notum deum esse.

N.6

Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi Est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod deum esse per se notum sit.

N.7

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

Capitulus 11

N.

Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum.

N.1

Praedicta autem opinio provenit.

Partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota.

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum.

Nam simpliciter quidem deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II metaphys.

Dicitur.

N.2

Nec oportet ut statim, cognita huius nominis deus significatione, deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat.

Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus deum esse, quod deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis deus, quas Damascenus ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur.

Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen deus intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine deus, non sequitur deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconueniens accidit ponentibus deum non esse: non enim inconueniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

N.3

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

N.4

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

N.5

Ad quartam etiam patet solutio.

Sic enim homo naturaliter deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat.

Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis.

Sic igitur non oportet quod deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

N.6

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

Capitulum 12

N.

De opinione dicentium quod deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur.

N.1

Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium deum esse. Dicunt enim quod deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

N.2

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum deum esse.

N.3

Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis, qui ostendunt in deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad quid est, et ad quaestionem an Est. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de deo quid Est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an deus sit.

N.4

Item. Si principium ad demonstrandum an est, secundum artem philosophi, oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum philosophum, in IV metaph.; nulla remanebit via ad demonstrandum deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

N.5

Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est deum esse. Est igitur indemonstrabile.

N.6

Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet.

Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in IV metaph..

Tum ex philosophorum studio, qui deum esse demonstrare conati sunt.

Tum etiam apostolica veritate asserente, Rom. 1-20: invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

N.7

Nec hoc debet movere, quod in deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia.

Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de deo formare qua exprimat deum esse.

N.8

In rationibus autem quibus demonstratur deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus quia; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis deus. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine dei ad suos effectus.

N.9

Patet etiam ex hoc quod, etsi deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

Capitulus 13

N.

Rationes ad probandum deum esse.

N.1

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici deum esse probaverunt.

N.2

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

N.3

Quarum prima talis est: omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem.

Ergo alio movente movetur.

Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus deum.

Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum.

Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

N.4

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod omne motum movetur ab alio; et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

N.5

Quorum primum probat philosophus tribus modis.

Primo, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur.

Oportet etiam quod sit primo motum: scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia.

Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI physic..

N.6

His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum.

Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

N.7

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur.

Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, si homo est asinus, est irrationalis.

N.8

Secundo, probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est.

Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam.

Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

N.9

Tertio, probat sic. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem.

Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi.

Omne autem quod movet est in actu, in quantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum.

Et sic nihil movet seipsum.

N.10

Sciendum autem quod Plato qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles.

Aristoteles enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI physic..

Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in III de anima. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se.

Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

N.11

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

N.12

Quarum prima talis est. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI physic..

Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

N.13

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem.

Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito.

Quod est impossibile, ut probatur in VI physicorum.

N.14

Secunda ratio ad idem probandum talis Est. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

N.15

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat.

Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

N.16

Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

N.17

Secunda via talis Est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium.

Contingens est ergo nullum movens moveri.

Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur.

Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera.

N.18

Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

Nec contra hoc potest ferri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

N.19

Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia.

Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.

Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio.

Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primam: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

N.20

Ergo relinquatur quod oportet ponere aliquod primum quod non movetur ab alio exteriori.

N.21

Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter.

Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile.

Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

N.22

Sed, hoc dato, iterum idem sequitur. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, in quantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquatur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquatur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

N.23

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens.

N.24

Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens.

Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

N.25

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper Est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquatur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

N.26

Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur.

Relinquatur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

N.27

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

N.28

Sed quia deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua metaphysica, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est deus.

Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui deus Est.

N.29

Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud catholicos supponitur esse falsum.

N.30

Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

N.31

Secundum est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur.

N.32

Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.

N.33

Procedit autem philosophus alia via in II metaphys., ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus deum.

Et haec via talis Est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse. Quae deus Est.

N.34

Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim metaphys.

Ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem metaphys. Ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum.

Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus deum.

N.35

Ad hoc etiam inducitur a Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II physicorum. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquem cuius providentia mundus gubernetur.

Et hunc dicimus deum.

Capitulus 14

N.

Quod ad cognitionem dei oportet uti via remotionis.

N.1

Ostenso igitur quod est aliquid primum ens, quod deum dicimus, oportet eius condiciones investigare.

N.2

Est autem via remotiois utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est.

Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non Est. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus remove.

Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

N.3

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas.

Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit.

Sicut, si dicamus deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

N.4

Ad procedendum igitur circa dei cognitionem per viam remotiois, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod deus sit omnino immobilis.

Quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim Malach. 3-6: ego deus, et non mutor; Iac. 1-17: apud quem non est transmutatio; et Num. 23-19: non est deus quasi homo, ut mutetur.

Capitulum 15

N.

Quod deus sit aeternus.

N.1

Ex hoc autem apparet ulterius deum esse aeternum.

N.2

Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur.

Ostensum autem est deum esse omnino immutabilem. Est igitur aeternus, carens principio et fine.

N.3

Item. Illa sola tempore mesurantur quae moventur: eo quod tempus est numerus motus, ut patet in IV physicorum.

Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum Est. Tempore igitur non mesuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere. Non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens.

In quo ratio aeternitatis consistit.

N.4

Adhuc. Si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum autem est deum esse primam causam.

Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

N.5

Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibile esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa.

Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse-esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae



necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est. Est igitur deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

N.6

Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus.

Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens deus est. Est igitur sempiternus.

Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit.

Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

N.7

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmus: tu autem, domine, in aeternum permanes.

Et idem: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.

Capitulus 16

N.

Quod in deo non est potentia passiva.

N.1

Si autem deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

N.2

Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In deo igitur non est potentia ad esse.

N.3

Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se.

Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra dictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

N.4

Item. Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem est per se necesse esse.

Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

N.5

Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

N.6

Adhuc. Unumquodque, sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. Sed deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

N.7

Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, qui educatur de potentia in actum.

Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus deum.

Capitulus 17

N.

Quod in deo non est materia.

N.1

Apparet etiam ex hoc deum non esse materiam.

N.2

Quia materia id quod est, in potentia Est.

N.3

Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum philosophum.

Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum Est. Ipse igitur materia non Est.

N.4

Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam: contra quos agitur in II physicorum. Si igitur deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

N.5

Item. Materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur deus est immobilis, ut probatum est, nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, qua deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

N.6

In hoc autem insania David de dinando confunditur, qui ausus est dicere deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit.

N.7

Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit.

Differens enim, ut in X metaph. Determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem.

Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur.

In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt.

Sic etiam deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

Capitulus 18

N.

Quod in deo nulla est compositio.

N.1

Ex praemissis autem concludi potest quod in deo nulla sit compositio.

Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel congregata, quae non sunt unum simpliciter.

In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. In deo autem nulla est potentia.

Non est igitur in eo aliqua compositio.

N.2

Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod deus est, ex nullis compositum Est.

N.3

Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. Quod deo non competit: cum sit per se necesse-esse. Non est igitur in eo aliqua compositio.

N.4

Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi.

Ergo deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima, quod supra habitum Est.

N.5

Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accedere potest.

N.6

Praeterea. In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius,- et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius: sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. Si ergo deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. Et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum et summum bonum.

N.7

Item. Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet deum, omni compositione carere.

Capitulus 19

N.

Quod in deo nihil est violentum neque praeter naturam.

N.1

Ex hoc autem philosophus concludit quod in deo nihil potest esse violentum neque extra naturam.

Omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

N.2

Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio. In deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis alii.

Igitur nihil in eo est coactum.

N.3

Adhuc. Ubi cumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam.

Sed in deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit: cum secundum se sit necesse-esse, ut ostensum Est. Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

N.4

Item. Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est cuius principium est extra nil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum Est. Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Capitulus 20

N.

Quod deus non est corpus.

N.1

Ex praemissis etiam ostenditur quod deus non est corpus.

N.2

Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens.

Deus autem non est compositus, ut ostensum Est. Igitur corpus non Est.

N.3

Praeterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne

corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum Est. Ergo deus non est corpus.

N.4

Adhuc. Si deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est; omne autem corpus naturale mobile Est. Deus igitur non est corpus.

N.5

Amplius. Omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I caeli et mundi.

Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius deo cogitare possunt.

Et sic deus non est maior intellectu nostro. Quod est inconueniens. Non est igitur corpus.

N.6

Adhuc. Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura.

Igitur et intellectui. Sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens.

Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

N.7

Praeterea. Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem.

Id igitur quo nihil est nobilius, corpus non Est. Hoc autem est deus. Igitur non est corpus.

N.8

Item. Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum.

In omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra dictis patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore.

Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est deus. Deus igitur non est corpus.

N.9

Adhuc. Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

N.10

Prima sic probatur. Si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitae; aut infinitae.

Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in III physic. Et in I caeli et mundi.

Magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. Et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.

N.11

Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor in tempore maiori, facit potentia maior in tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse quod in minori quod sit tempus. Relinquitur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. Et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. Cuius contrarium demonstratum est in VI physicorum.

N.12

Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. Sit potentia infinita quae est a. Accipiat pars eius quae est ab. Pars igitur ista movebit in tempore maiori. Oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet ab. Et tamen haec potentia quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. Quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

N.13

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur.

Nulla potentia finita potest movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita.

Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. Et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem.

Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum.

Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. Quod est impossibile.

N.14

Sed contra hunc processum plures sunt obiectiones.

N.15

Quarum una est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti. Praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

N.16

Sed ad hoc dicendum quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. Et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. Quia haec conditionalis est vera, si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum.

Huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile. Et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentialium finitarum. Quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indiget.

N.17

Secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

N.18

Et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore.

Quod autem deus, non sit unius corpori sicut anima, alterius rationis Est.

N.19

Tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito.

Et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

N.20

Ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae.

Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus caelestibus deum loquentem inducit in hunc modum: natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro.

N.21

Hanc autem solutionem improbat Commentator, in XI metaph.. Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio.

Sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. Quod est impossibile secundum ipsum.

Et ideo ipse in hunc modum respondet: quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum Aristotelem, in VIII metaph., potentia ad ubi, sed non ad esse. Et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

N.22

Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens. Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse Aristoteles dicat, in I caeli et mundi, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

N.23

Et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. Motus autem de sui ratione quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita.

Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. Et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

N.24

Quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. Quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

N.25

Et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. In omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. Et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. Et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. Et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

N.26

Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito.

Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo. Quod oportet esse incorporeum. Et ideo oportet primum movens esse incorporeum.

Et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.

N.27

Nec est inconveniens secundum Commentatorem quod illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente: et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

N.28

Quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

N.29

Et ad hoc dicendum quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in III et in VI physic.: et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

N.30

Aliter autem respondetur et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis.

Et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. Sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

N.31

Potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et movet per voluntatem.

Unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea. Et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

N.32

Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

N.33

Amplius. Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius; et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in VIII physic.. Igitur movens primum motum non est corpus.

N.34

Item. Nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens.

Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. Hoc autem est deus. Deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

N.35

Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

N.36

Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur enim Ioan. 4-24: spiritus est deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet.

Dicitur etiam 1 Tim. 1-17: regi saeculorum immortalis, invisibilis, soli deo. Et Rom. 1-20: invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

N.37

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos.

N.38

Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes amicitiam et litem.

Qui etiam propter praedictas rationes confutantur.

Nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore.

N.39

Ipsi etiam ponebant deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia.

Per quod datur intelligi quod posuerunt deum esse corpus caeleste.

N.40

Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

N.41

Hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus.

N.42

Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Iudaeorum simplicium, tertulliani, vadianorum sive Anthropomorphitarum haereticorum qui deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et Manichaeorum, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam deum aestimabant.

N.43

Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

Capitulum 21

N.

Quod deus est sua essentia.

N.1

Ex praemissis autem haberi potest quod deus est sua essentia, quidditas seu natura.

N.2

In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in deo nullam esse compositionem.

Deus igitur est sua essentia.

N.3

Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur.

Nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. Est igitur ipse sua essentia.

N.4

Amplius. Formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod socrates aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod socrates, vel homo, sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est. Divina igitur essentia praedicatur de deo, ut dicatur: deus est sua essentia.

N.5



Praeterea. Essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa dei: cum sit primum ens, ut ostensum Est. Deus igitur est sua essentia.

N.6

Item. Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, humanitas.

Sed in deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum Est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

Capitulus 22

N.

Quod in deo idem est esse et essentia.

N.1

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

N.2

Ostensum est enim supra aliquid esse quod per se necesse est esse, quod deus Est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse-esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale.

Et sic non erit eius quidditas.

Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

N.3

Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. Et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse Est.

N.4

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit.

Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se necesse-esse est illud esse.

Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. Non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse-esse, est deus. Non igitur illa est essentia dei, sed aliqua essentia deo posterior.

Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. Et sic redit idem quod prius.

N.5

Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse.

Deus autem est per se necesse-esse. Ergo deus est suum esse.

N.6

Amplius. Si esse dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est, oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile: nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. Hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.

Si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; deus autem est prima causa non habens causam, ut supra demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas dei.

Necesse est igitur quod dei esse quidditas sua sit.

N.7

Amplius. Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur dei essentia est aliud quam suum esse.

N.8

Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse.

Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est.

Ipsum igitur esse dei est sua essentia.

N.9

Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

N.10

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui Est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

N.11

Hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt.

Ait namque Hilarius, in libro de Trin.: esse non est accidens deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.

Boetius etiam dicit, in libro de Trin., quod divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse.

Capitulus 23

N.

Quod in deo non est accidens.

N.1

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

N.2

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest.

N.3

Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare inest: cum sit praeter essentiam eius cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam, vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam.

Ergo deus patietur et movebitur ab alio agente.

Quod est contra praedeterminata.

Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu;

ergo oportet, si in deo est aliquid accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. Sic igitur deus erit compositus.

Cuius contrarium superius probatum Est.

N.4

Item. Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale.

Sed in deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum Est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

N.5

Adhuc. Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis.

Cuius contrarium supra demonstratum Est.

N.6

Amplius. Cuicumque inest aliquid accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. Sed deus est quidquid in se habet. In deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur. Unumquodque nobilissimum invenitur in causa quam in effectum.

Deus autem est omnium causa. Ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur.

Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod deus sit quidquid habet.

N.7

Item. Substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia.

Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente.

Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

N.8

In hanc autem sententiam etiam catholici tractatores conveniunt. Unde Augustinus, in libro de Trin., dicit quod in deo nullum est accidens.

N.9

Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas.

Capitulus 24

N.

Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis.

N.1

Ostendi etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

N.2

Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonicus, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentielles; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est.

Ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se necesse-esse.

Cuius contrarium supra ostensum Est.

N.3

Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum Est. Sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

N.4

Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia dei: quia iam ostensum est quod esse dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae. Et sic deus erit compositus ex partibus essentialiter. Cuius contrarium supra ostensum Est.

N.5

Item. Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis in quantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. Sed si in deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum Est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

Capitulus 25

N.

Quod deus non est in aliquo genere.

N.1

Ex hoc autem de necessitate concluditur quod deus non sit in aliquo genere.

N.2

Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc autem in deo est impossibile, ut ostensum Est. Impossibile est igitur deum esse in aliquo genere.

N.3

Amplius. Si deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis. Deus autem est ipsum esse. Igitur non est in aliquo genere.

N.4

Item. Quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt. Alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire quia de omnibus genus in quod quid est praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem.

Hoc autem in deo impossibile est.

Deus igitur in genere non Est.

N.5

Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur in quid est.

Sed quidditas dei est ipsum suum esse.

Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse.

Relinquitur igitur quod deus non sit in genere.

N.6

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod deus non sit in genere.

N.7

Ex quo etiam patet quod deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

N.8

Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

N.9

Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiae deo proprie convenire non possit, quia deus non substat accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est ens per se: quod deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

N.10

Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis.

Similiter nec ex hoc quod dicitur per se. Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est.

Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae.

Et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Capitulus 26

N.

Quod deus non est esse formale omnium.

N.1

Ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei.

N.2

Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est.

Impossibile est igitur deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res Est.

N.3

Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum Est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.

Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est.

Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

N.4

Amplius. Principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit necesse-esse per se.

Cuius contrarium supra ostensum Est.

N.5

Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliata ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum.

Si igitur deus sit esse commune, deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur deus ipsum esse commune omnium.

N.6

Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet.

Si igitur deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. Quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra ostensum Est.

N.7

Praeterea. Sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio. Si enim sit, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti.

Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem.

Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit.

Et ideo patet eam esse impossibilem.

N.8

Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur deum excelsum et elevatum, ut dicitur Isaiae 6-1; et eum super omnia esse, ut Rom. 9-5 habetur.

Si enim esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui incommunicabile nomen, scilicet dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sap. 14-21.

Si enim deus est esse omnium, non magis dicitur vere lapis est ens, quam lapis est deus.

N.9

Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

N.10

Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus.

Invenitur enim a dionysio dictum, IV cap. Cael. Hier.: esse omnium est superessentialis divinitas. Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse.

Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum ergo divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod divinitas est esse omnium, ostendit quod a deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur.

Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II cap. De div. Nom., quod ipsius dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram.

N.11

Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus.

Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur.

Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus.

Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis.

Unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest.

Unde Commentator in libro de causis dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

N.12

Tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio.

Quia enim deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

N.13

Quantum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus deum in omnibus rebus esse: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

Capitulus 27

N.

Quod deus non sit forma alicuius corporis.

N.1

Ostendo igitur quod deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod deus non sit alicuius rei forma.

N.2

Nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum Est. Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam deus. Impossibile est igitur deum esse alicuius alterius formam.

N.3

Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est deus forma corporis.

N.4

Item. Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius. In deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur deum esse formam unitam alicui rei.

N.5

Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio.

Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

N.6

Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic. Si deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum.

Sed movens seipsum potest moveri et non moveri. Utrumque igitur in ipso Est. Quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. Oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus.

Et sic deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

N.7

Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. Quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

N.8

Huic autem veritati Scripturae concordat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo: elevata est magnificentia tua super caelos, deus. Et iob: 8 excelsior caelo est et quid facies? longior terra mensura eius est et profundior mari.

N.9

Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant deum esse animam caeli vel etiam animam totius mundi, et ex hoc errore, idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur.

Commentator etiam dicit, in XI metaphys., quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis zabiorum, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt deum esse formam caeli.

Capitulus 28

N.

De perfectione divina.

N.1

Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum.

Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

N.2

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis.

Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse.

Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

N.3

Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquid non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus.

N.4

Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

N.5

Item. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta.

Igitur primum ens oportet esse perfectissimum.

Ostensum est autem deum esse primum ens. Est igitur perfectissimus.

N.6

Amplius. Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem deus est.

Est igitur perfectissimus.

N.7

Amplius. Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam primam quae deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso.

Est igitur deus perfectissimus.

N.8

Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mesurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura.

N.9



Hinc est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a domino, ego ostendam tibi omne bonum, ut habetur Exod. 33-19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse.

Dionysius etiam, in V cap. De div.

Nom. Dicit: deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praecepit.

Sciendum tamen est quod perfectio deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum posse dici videtur. Sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum.

Per quamdam igitur nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic deum perfectum esse dicimus, secundum illud Matth. 5-48: estote perfecti sicut et pater vester caelestis perfectus Est.

Capitulus 29

N.

De similitudine creaturarum.

N.1

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad deum inveniri vel non possit, considerari potest.

N.2

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est.

Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquo modo, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliquo modo dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

N.3

Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur Gen. 1-26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; aliquando similitudo negatur, secundum illud Isaiae 40-18: cui ergo similem fecistis deum, aut quam imaginem ponetis ei? et in Psalmo: deus, quis similis erit tibi?

N.4

Huic autem rationi dionysius concordat, qui in IX cap. De div. Nom. Dicit: eadem similia sunt deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.

N.5

Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, dei quidem simpliciter est, non autem creaturae.

Et sic creatura habet quod dei est: unde et deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici deum habere quod creaturae Est. Unde nec convenienter dicitur deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

N.6

Multo etiam minus proprie dicitur quod deus creaturae similetur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a deo unde ei sit similis: non autem e converso.

Non igitur deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

Capitulus 30

N.

Quae nomina de deo possint praedicari.

N.1

Ex his etiam considerari potest quid de deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

N.2

Quia enim omnem perfectionem creaturae est in deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia huiusmodi.

Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur.

Unde de deo dici non possunt nisi metaphorice.

Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo deo conveniunt, de solo deo dicuntur: sicut summum bonum, primum ens, et alia huiusmodi.

N.3

Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu Est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem.

Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concrezione: quod vero ut simplex, significat non ut quod est, sed ut quo Est. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo deo conveniat: ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.

Possunt igitur, ut dionysius docet, huiusmodi nomina et affirmari de deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

N.4

Modus autem supereminentiae quo in deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim de deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra dictis patet.

Capitulus 31

N.

Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant.

N.1

Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de deo ipsius simplicitati non repugnant.

N.2

Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur.

Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole.

Virtus autem huiusmodi nisi aliquo modo esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae

in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. Quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum Est. Sic igitur sapiens deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a deo distinguitur. Imitatur autem lapis deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

N.3

Huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur et deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

N.4

Ex quo patet necessitas plura nomina deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae.

Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus.

Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, Zach. Ult.: in die illa erit dominus unus et nomen eius unum.

Capitulus 32

N.

Quod nihil de deo et rebus aliis univoce praedicatur.

N.1

Ex his autem patet quod nihil de deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

N.2

Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. Rerum quarum deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in deo simpliciter et universaliter invenitur.

Patet igitur quod de deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

N.3

Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, quod in aliis rebus non accidit.

Impossibile est igitur aliquid univoce de deo et rebus aliis praedicari.

N.4

Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium.

De deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium Est. Relinquitur igitur nihil de deo et rebus aliis univoce praedicari.

N.5

Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius Est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius.

Nihil igitur univoce de deo et rebus aliis praedicatur.

N.6

Amplius. Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de deo et rebus aliis univoce praedicari.

N.7

Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile.

Nihil autem de deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de deo et rebus aliis univoce dici.

Capitulus 33

N.

Quod non omnia nomina dicuntur de deo et creaturis pure aequivoce.

N.1

Ex praemissis etiam patet quod non quicquid de deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

N.2

Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de deo et rebus aliis praedicatur.

N.3

Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra dictis patet. Relinquitur igitur quod non dicuntur de deo secundum puram aequivocationem.

N.4

Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de deo et aliis rebus.

N.5

Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

N.6

Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de deo quod deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi Est.

N.7

Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens quia non est de genere rerum inanimatarum et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivum de deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.

Capitulus 34

N.

Quod ea quae dicuntur de deo et creaturis dicuntur analogice.

N.1

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae de deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

Huiusmodi igitur nomina de deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid deo ponere prius: sed modo secundo.

N.2

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis.

Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem.

Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectus; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in dei cognitionem pervenimus, res nominum de deo et rebus aliis dictorum per prius est in deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

Capitulus 35

N.

Quod plura nomina dicta de deo non sunt synonyma.

N.1

Ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de deo dicta eandem rem significant, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

N.2

Nam sicut diversae res uni simplici rei quae deus est simulantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aequaliter simlatur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur.

Et ideo de uno, intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae deo attribuit. Et ita, cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

Capitulus 36

N.

Qualiter intellectus noster de deo propositionem format.

N.1

Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis deus omnino sit simplex.

N.2

Quamvis namque intellectus noster in dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum

quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat.

Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, deus est bonus vel bonitas: ita quod si qua diversitas in compositione est, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, bonitas est in deo: quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

Capitulus 37

N.

Quod deus est bonus.

N.1

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest.

N.2

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Virtus autem est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII physicorum.

Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum Est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem deum esse perfectum. Est igitur bonus.

N.3

Item. Ostensum est supra esse aliquod primum movens immobile, quod deus Est. Movet autem sicut movens omnino immobile. Quod movet sicut desideratum.

Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum.

Desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum.

Quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod deus est, est vere bonum.

N.4

Adhuc. Bonum est quod omnia appetunt: ut philosophus optime dictum introducit, I ethicorum. Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni.

Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per philosophum patet, in IX metaphysicae. Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum Est. Est igitur vere bonus.

N.5

Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius.

Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est.

Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit.

Unde et signum perfectionis est alicuius quod simile possit producere: ut patet per philosophum in IV meteororum. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile.

Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse. Haec autem diffusio deo competit: ostensum enim est supra quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. Est igitur vere bonus.

N.6

Hinc est quod in Psalmo dicitur: quam bonus Israel deus his qui recto sunt corde. Et Thren. 3-25 dicitur: bonus est dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.

Capitulus 38

N.

Quod deus est ipsa bonitas.

N.1

Ex his autem haberi potest quod deus sit sua bonitas.

N.2

Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum Est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

N.3

Praeterea. Perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut ostensum est.

Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum Est. Bonitas igitur dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

N.4

Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum.

Hoc autem deus Est. Est igitur deus sua bonitas.

N.5

Item. Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus Est. Sed deus est ipsum esse, ut probatum Est. Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

N.6

Amplius. Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur.

Deus autem est omnino simplex, ut ostensum Est. Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas.

N.7

Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Propter quod dicitur Matth. 19-17: nemo bonus nisi solus deus.

Capitulus 39

N.

Quod in deo non potest esse malum.

N.1

Ex hoc autem manifeste apparet quod in deo non potest esse malum.

N.2

Esse enim et bonitas, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet id quod est vel bonum possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi, sicut quod est corpus potest esse album et dulce: unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum Est. Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. Et ita malum in eo omnino esse non potest.

N.3

Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est.

Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desisteret. Quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra ostensum Est.

N.4

Adhuc. Cum deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra inducta.

Si igitur malum de ipso dicatur; non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est; in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de deo dici non potest.

N.5

Item. Malum bono oppositum Est. Ratio autem boni in perfectione consistit.

Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra ostensum Est. In deo igitur malum esse non potest.

N.6

Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu.

Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subiectum est potentia. Haec autem in deo esse non potest. Igitur nec malum.

N.7

Praeterea. Si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit in quantum huiusmodi.

Quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis.

Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est.

Malum igitur in deo esse non potest.

N.8

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat.

Dicitur enim prima canonica iohannis: deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. Et in iob 34-10: absit a deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.

Capitulus 40

N.

Quod deus est omnis boni bonum.

N.1

Ostenditur etiam ex praedictis quod deus sit omnis boni bonum.

N.2

Bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut dictum est.

Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est.

Sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit.

Et ita est omnis boni bonum.

N.3

Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi in quantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum in quantum quandam similitudinem ignis participat. Sed deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est. Igitur nihil dicitur bonum nisi in quantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

N.4

Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem deus est, ut infra probabitur. Est igitur deus omnis boni bonum.

N.5

Hinc est quod dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit, exodi 33-19: ego ostendam tibi omne bonum. Et Sap. 8, dicitur de divina sapientia: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Capitulus 41

N.

Quod deus sit summum bonum.

N.1

Ex hoc autem ostenditur quod deus sit summum bonum.

N.2

Nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum.

N.3



Praeterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est.

Est igitur ipse summum bonum.

N.4

Item. Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere: causa enim potior est effectui.

Ex deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum Est. Est igitur ipse summum bonum.

N.5

Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est.

Est igitur ipse summum bonum.

N.6

Hinc est quod dicitur 1 Reg. 2-2: non est sanctus ut est dominus.

Capitulus 42

N.

Quod deus est unus.

N.1

Hoc autem ostenso, manifestum est deum non esse nisi unum.

N.2

Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur.

Deus autem est summum bonum, ut ostensum Est. Deus igitur est unus.

N.3

Praeterea. Ostensum est deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

N.4

Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem.

Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium.

Non est igitur ponere plura principia.

N.5

Amplius. Impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. Ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum Est. Ergo oportet eius motorem primum esse unum.

N.6

Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile Est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine dei intelligimus. Non est igitur nisi unus deus.

N.7

Amplius. Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus

ad ducem. Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis disiungerentur.

Nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra dictis patet. Nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem.

Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem deum dicimus.

N.8

Adhuc. Si sunt duo quorum utrumque est necesse-esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi.

Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique.

Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse-esse, per seipsum, sicut supra ostensum Est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse-esse.

Et sic nec plures deos.

N.9

Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non.

Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam.

Aut ergo essentiam eius quod est necesse-esse, aut aliquid aliud. Si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis.

Sed necessitas essendi invenitur in utroque.

Ergo utrumque habebit illud accidens. Et sic non distinguantur secundum illud.

Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. Et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse-esse, non essent duo sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero. Et sic neutrum est necesse-esse per seipsum.

Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale.

Si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum. Et sic, cum ambobus praedictis attribuaturs necessitas essendi, secundum illud distinguere non poterunt.

Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale.

Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu et non quantum ad intentionem necessitatis essendi.

Quod est impossibile, propter duo. Primo, quia eius quod est necesse-esse, sua quidditas est suum esse, ut supra probatum Est. Secundo, quia sic necesse-esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile.

Non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse-esse per seipsum.

N.10

Adhuc. Si sunt duo dii, aut hoc nomen deus de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce.

Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat.

Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. Et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud.

Si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur.

Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse.

Sed hoc oportet in deo ponere, ut probatum Est. Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

N.11

Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse-esse sua necessitas essendi convenit in quantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse-esse. Et per consequens impossibile est esse plures deos.

Probatio mediae: si enim illud quod est necesse-esse non est hoc signatum in quantum est necesse-esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat.

Unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse-esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. Quod est contra rationem eius quod est necesse-esse.

Oportet igitur quod id quod est necesse-esse sit necesse-esse secundum hoc quod est hoc signatum.

N.12

Adhuc. Natura significata hoc nomine deus aut est per seipsam individuata in hoc deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud oportet quod sit ibi compositio. Si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune.

Impossibile igitur est esse plures deos.

N.13

Amplius. Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo.

Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

N.14

Item. Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse deus est esse suum, ut supra ostensum Est. Impossibile est igitur esse nisi unum deum.

N.15

Adhuc. Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

Sed divina natura est potissime habens esse.

Est igitur in ea maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur.

N.16

Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genereveniuntur.

Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium.

Quod deus Est.

N.17

Item. In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum. Multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi.

Unde et deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

N.18

Hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam Deut. 6-4 dicitur: audi, Israel, dominus deus tuus deus unus est; et Exod. 20-3: non erunt tibi dii alii praeter me; et Ephes. 4-5: unus dominus, una fides, etc..

N.19

Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes.

Quamvis plures eorum unum deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis.

Quae quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli, aut etiam homines vel iudices, dii nominantur; sicut illud Psalmi: non est similis tibi in diis, domine; et alibi, ego dixi, dii estis; et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur.

N.20

Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

N.21

Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur patrem et filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen filium verum deum auctoritate Scripturae credere cogantur.

Capitulus 43

N.

Quod deus est infinitus.

N.1

Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spirituales magnitudinem esse infinitum ei conveniat.

N.2

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem.

Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum.

Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius.

N.3

Ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum deum infinitum esse.

Non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensioniva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat.

Sed in deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum.

Et sic deo infinitum attribui debet.

N.4

Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus.

N.5

Amplius. Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est; nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

N.6

Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

N.7

Item. Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis.

Deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra ostensum Est. Est igitur infinitus.

N.8

Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est.

Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliquo modo causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

N.9

Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat.

Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas.

Hoc autem deus Est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius deo. Est igitur infinitus in bonitate.

N.10

Amplius. Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus deum. Deus igitur est infinitus.

N.11

Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur deum finitum non esse.

N.12

Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. Sed deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum Est. Relinquitur igitur dei essentiam esse infinitam.

N.13

Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Haec autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur dei virtutem esse infinitam. Nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. Et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

N.14

Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciam infinitam. Sed diuturnitas dei est

infinita: ostensum est enim supra ipsum esse aeternum. Cum igitur non habeat, aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

N.15

Huic autem veritati sacrae Scripturae auctoritas testimonium perhibet. Ait namque Psalmista: magnus dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.

N.16

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti.

Propriam enim vocem ignorabant, aestimantes, infinitatem primi principii ad modum quantitatis discretas, secundum democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium.

Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium.

Capitulus 44

N.

Quod deus est intelligens.

N.1

Ex praemissis autem ostendi potest quod deus sit intelligens.

N.2

Ostensum enim est supra quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum oportet et quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. Et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens.

Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur deum esse intelligentem facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

N.3

Adhuc. Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum.

Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod deus est, esse intelligens.

N.4

Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod deus est, sicut instrumenta ad agens principale.

Cum igitur in mundo inveniuntur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu.

Necesse est igitur deum esse intelligentem.

N.5

Item. Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium:

quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente.

Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

N.6

Adhuc. Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectionem. Deus igitur est intelligens.

N.7

Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor.

Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse-esse, quem deum dicimus, ut ex supra dictis patet.

Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

N.8

Amplius. Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

N.9

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim iob 9-4 de deo: sapiens corde est et fortis robore.

Et 12-16: apud ipsum est fortitudo et sapientia.

In Psalmo: mirabilis facta est scientia tua ex me. Et Rom. 11-33: o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae dei.

N.10

Huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen dei imponerent: nam theos, quod secundum Graecos deum significat, dicitur a theasthe, quod est considerare vel videre.

Capitulus 45

N.

Quod intelligere dei est sua essentia.

N.1

Ex hoc autem quod deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

N.2

Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in deo, est divina essentia. Intelligere ergo dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse deus: nam deus est sua essentia et suum esse.

N.3

Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam.

Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum Est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est dei essentia: alias esset accidens deo. Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

N.4

Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilior et perfectior. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum.

N.5

Adhuc. Intelligere est actus intelligentis.

Si igitur deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum.

Et ita in deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra probatum Est.

N.6

Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius.

N.7

Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

Capitulus 46

N.

Quod deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

N.1

Ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

N.2

Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum Est. Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra ostensis repugnat.

N.3

Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens.

Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. Quod esse non potest, ut supra ostensum Est.

N.4

Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In deo autem non potest aliquid esse accidens, ut supra ostensum Est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

N.5

Adhuc. Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit.

Aut igitur divinae essentiae: aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem.

Nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. Non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquid agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquid agens prius eo.

Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

N.6

Praeterea. Intelligere dei est eius esse, ut ostensum Est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquid aliud a sua essentia. Quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.



## Capitulus 47

N.

Quod deus intelligit perfecte seipsum.

N.1

Ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

N.2

Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur.

Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino.

Seipsum igitur deus perfectissime cognoscit.

N.3

Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam.

Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem deus intelligens est, ut probatum Est. Igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

N.4

Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in deo. Essentia autem dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis, manifestum est quod deus perfecte seipsum intelligat: deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

N.5

Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in deo per modum intelligibilem: nam esse naturale dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere.

Deus igitur intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

N.6

Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum Est. Deus igitur seipsum intelligit.

N.7

Adhuc. Rerum omnium perfectiones in deo maxime inveniuntur.

Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile deus Est. Deus igitur maxime seipsum intelligit.

N.8

Hoc autem auctoritate divina confirmatur.

Ait namque apostolus, I Cor. 2-10, quod spiritus dei scrutatur etiam profunda dei.

## Capitulus 48

N.

Quod deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

N.1

Ex praemissis autem apparet quod deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

N.2

Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quod deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est.

Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

N.3

Adhuc. Impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari.

Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum Est. Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem illius. Illud autem est eo ignobilius.

Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. Quod est impossibile.

N.4

Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales.

Ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia.

Quorum utrumque impossibile esse monstratum Est. Restat igitur nihil a deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

N.5

Item. Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. Quod est impossibile, ut ex dictis patet.

N.6

Praeterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilior.

Quod est impossibile.

N.7

Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia dei sit ex multis composita. Et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens deo. Quorum utrumque impossibile esse ex dictis manifestum Est. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a deo, nihil est aliud quam sua substantia.

N.8

Adhuc. Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. Si igitur deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum Est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a deo primo et per se sit aliud ab ipso.

Capitulus 49

N.

Quod deus cognoscit alia a se.

N.1

Ex hoc autem quod seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet.

N.2

Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus. Ipse autem deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

N.3

Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliquantulum praexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo Est. Si igitur deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

N.4

Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam.

Quod esse non potest nisi cognoscat aliquantulum causatum. Quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa Est. Ergo deus cognoscit alia a se.

N.5

Colligentes igitur has duas conclusiones, apparet deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

N.6

Quam quidem veritatem expresse dionysius tradit, in VII cap. De div. Nom., dicens: non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia. Et infra: divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.

N.7

Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae auctoritas. Nam in Psalmo de deo dicitur: prospexit de excelso sancto suo, quasi de seipso excelso alia videns.

Capitulus 50

N.

Quod deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

N.1

Quia vero quidam dixerunt quod deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea in quantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a deo. Quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

N.2

Ad huius autem ostensionem, deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra dictis aliquatenus patet, et infra plenius ostendetur.

Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito deo et omnibus causis mediis quae sunt inter deum et res. Sed deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est.

Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate Est. Quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

N.3

Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facti.

Deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit in quantum est actu.

Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

N.4

Amplius. Rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum.

Oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa in quantum distincta sunt.

Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis.

Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causarum distinctorum. Est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

N.5

Item. Quicquid deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra ostensum Est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si

igitur deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

N.6

Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in IV metaph.. Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

N.7

Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium.

Si igitur deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium.

Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

N.8

Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed deus cognoscit seipsum perfecte.

Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

N.9

Adhuc. Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde philosophus formam naturalem divinam quoddam nominat.

Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

N.10

Praeterea. Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine sunt ab invicem distinctae.

Si igitur deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur eum insipientissimum esse: sicut et illis qui ponebant deum non cognoscere litem, quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet philosophus, in I de anima et in III metaphysicae.

N.11

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur. Dicitur namque Gen. 1-31: vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Et Heb. 4-13: non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.

Capitulus 51

N.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectuum sit in intellectu divino.

N.1

Sed ne multitudo intellectuum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

N.2

Non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in deo.

Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia dei poneretur aliqua multitudo, quod supra multipliciter est remotum. Aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in deo aliquid accidens, quod supra impossibile esse ostendimus.

N.3

Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibilia per se existere: quod Plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo ideas. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

N.4

Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum deum intelligere multitudinem. Nam cum formae praedictae sint extra dei essentiam, si sine his deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. Cuius contrarium supra ostensum Est.

N.5

Item. Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra ostendetur. Ergo deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

N.6

Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius. Et sic indigebit aliquo reducendo in actu. Quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

N.7

Praeterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

N.8

Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel Angeli sive intelligentiae.

N.9

Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu. Quod etiam est impossibile.

N.10

Sicut etiam res in se subsistentes a deo sunt, ita et quae rebus insunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod deus est causa.

N.11

Sequitur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

N.12

Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius.

Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

Capitulus 53

N.

Solutio praemissae dubitationis.

N.1

Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

N.2

Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

N.3

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

N.4

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

N.5

Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum Est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum.

Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo.

Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a deo intelligi.

Capitulus 54

N.

Qualiter divina essentia una et simplex sit propria similitudo omnium intelligibilium.

N.1

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

N.2

Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur quod deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit investigandum Est.

N.3

Ut enim philosophus dicit, in VIII metaph., formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris.

Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali, et rationali addito, specie differt.

N.4

In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit.

Et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis in quantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderet positivas.

N.5

Propter hoc quidam philosophus, clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus, sunt minus nobilium exemplaria.

N.6

Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum Est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

N.7

Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum.

Unde, cum hoc sit secundum quod deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

N.8

Et secundum hoc Augustinus dicit quod deus alia ratione facit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit.

N.9

In quo etiam aliquantulum salvatur Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt.

Capitulum 55

N.

Quod deus omnia simul intelligit.

N.1

Ex his autem ulterius apparet quod deus omnia simul intelligit.

N.2

Intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non convenient ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

N.3

Ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quae deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia. Omnia igitur simul intelligere potest.

N.4

Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur.

Quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparisonem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

N.5

Omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere.

Intendit enim deus suam essentiam perfecte videre. Quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

N.6

Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

N.7

Adhuc. Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supra dictis haberi potest. Nulla igitur est in consideratione divina successio. Et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

N.8

Item. Intelligere dei est ipsum suum esse, ut ex supra dictis patet.

In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra ostensum Est. Igitur nec consideratio dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

N.9

Praeterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia sed semper actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

N.10

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert: dicitur enim Iac. 1-17, quod apud deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.

Capitulum 56

N.

Quod cognitio dei non est habitualis.

N.1

Ex hoc autem apparet quod in deo non est habitualis cognitio.

N.2

In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed dum quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum Est. Non est igitur in eo habitualis cognitio.

N.3

Praeterea. Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere.

Ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia.

Nullo igitur modo est in ipso habitualis

N.4

Adhuc. Omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra ostensum Est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

N.5

Item. Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. Cuius contrarium ostensum est supra.

N.6

Amplius. Ostensum est quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu



fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in ipso habitualis scientia.

N.7

Praeterea. Habitus quaedam qualitas Est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra probatum Est. Non igitur deo competit habitualis cognitio.

N.8

Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod David, ut habitualement dispositionem a deo removeret, dicit: ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit Israel.

Hinc etiam est quod Eccli. 23-28 dicitur: oculi domini multo sunt lucidiores super solem: nam sol semper est in actu lucendi.

Capitulus 57

N.

Quod cognitio dei non est discursiva.

N.1

Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

N.2

Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat.

Ostensum est autem quod deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

N.3

Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra probatum Est. Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

N.4

Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra ostensum Est. Non est igitur eius intellectus discursivus.

N.5

Amplius. In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse deus, ut ex superioribus patet.

Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

N.6

Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. Sed in deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra probatum Est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

N.7

Praeterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra ostensum Est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum.

Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

N.8

Item. Quod est supremum in nobis est inferius eo quod in deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

N.9

Amplius. A deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra ostensum Est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

N.10

Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu Est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra probatum Est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

N.11

Patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur.

Tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. Quod quidem ostensum est non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitatas.

Tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si deus syllogizare non posset. Habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

N.12

Huic autem veritati, rationibus probatae, etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Hebr. 4-13: omnia nuda et aperta sunt oculis eius. Quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

Capitulus 58

N.

Quod deus non intelligit componendo et dividendo.

N.1

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividensis.

N.2

Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividensis.

N.3

Adhuc. Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividensis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Cuius contrarium supra est ostensum.

N.4

Amplius. In deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

N.5

Item. Proprium obiectum intellectus est quod quid est: unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est.

In divino igitur intellectu non est compositio et divisio sed solum simplex rei acceptio.

N.6

Amplius. Propositionis per intellectum componentem et dividensem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividensis, erit intellectus ipse compositus. Quod est impossibile, ut ex supra dictis patet.

N.7

Item. Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus Est. Si igitur deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. Et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra ostensum Est.

N.8

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum.

Et sic per ipsam deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

N.9

His autem sacrae Scripturae auctoritas consonat. Dicitur enim Isaiae 55-8 non enim cogitationes meae cogitationes vestrae. Et tamen in Psalmo dicitur: dominus scit cogitationes hominum, quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere.

Dionysius etiam dicit, VII cap. De div.

Nom.: igitur divina sapientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter et indivisibiliter divisibilia et multa unitive.

Capitulus 59

N.

Quod a deo non excluditur veritas enuntiabilium.

N.1

Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividens, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus Est.

N.2

Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum Est. Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

N.3

Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparisonem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem.

Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III de anima; etsi per accidens possit esse falsus, in quantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicitur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur animal insensibile; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

N.4

Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra ostensum Est. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam

suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius.

Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit.

Ergo et in ipsa simplici dei intelligentia est veritas.

N.5

Item. Cum deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus: ut patet per philosophum, in VI ethicorum. Ergo veritas in deo Est.

N.6

Et hoc est quod dicitur in Psalmo: est autem deus verax.

Capitulus 60

N.

Quod deus est veritas.

N.1

Ex praemissis autem apparet quod ipse deus est veritas.

N.2

Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum Est. Intelligere autem dei est sua substantia.

Ipsam etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est, non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra ostensum Est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

N.3

Item. Veritas est quaedam bonitas intellectus, secundum philosophum. Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum Est. Ergo est etiam sua veritas.

N.4

Praeterea. De deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in deo, ut supra ostensum est.

Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas.

N.5

Amplius. Licet verum proprie non sit in rebus sed in mente, secundum philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua metaphysica, quod veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. Sed deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, deus est sua veritas.

N.6

Hoc autem confirmatur auctoritate domini de se dicentis, Ioan. 14-6: ego sum via, veritas et vita.

Capitulus 61

N.

Quod deus est purissima veritas.

N.1

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

N.2

Veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

N.3

Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum Est. Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

N.4

Praeterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra ostensum Est. Non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

N.5

Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum.

Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

N.6

Amplius. Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo.

Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis.

Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

N.7

Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum.

Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est in quantum arti concordat.

Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum.

Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

N.8

Item. Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in deo esse non potest, ut probatum est.

Non potest igitur in eo esse falsitas.

N.9

Hinc est quod dicitur Rom. 3-4: est autem deus verax; et Num. 23-19: non est deus ut homo, ut mentiatur; et I Ioan. 1-5: deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.

Capitulus 62

N.

Quod divina veritas est prima et summa veritas.

N.1

Ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

N.2

Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per philosophum, in II metaph.: et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum cum dicitur esse quod est vel non esse quod non Est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

N.3

Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas deo attribuitur essentialiter, ut ostensum Est. Sua igitur veritas est summa et prima veritas.

N.4

Praeterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae.

Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V metaphysicae. Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

N.5

Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mesurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mesuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mesuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra probabitur; sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mesuretur: si unumquodque mesuratur primo sui generis, ut philosophus tradit, in X metaphysicae. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

#### Capitulum 63

N.

Rationes volentium subtrahere deo cognitionem singularium.

N.1

Sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

N.2

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat. Unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod deus singularia cognoscere possit.

N.3

Secunda est quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum Est.

N.4

Tertia, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter. Unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt.

Certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra ostensum Est. Impassibile est etiam quod deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est.

Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingencia non cognoscat.

N.5

Quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. Impossibile igitur videtur quod deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

N.6

Quinta est ex singularium infinitate.

Infinitum enim, in quantum huiusmodi, est ignotum: nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mesuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mesuratae.

Unde omnis ars infinita repudiat.

Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod deus singularia cognoscat.

N.7

Sexta est ex ipsa vilitate singularium.

Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus Est. Non igitur eius nobilitas patitur quod deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

N.8

Septima est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in deo esse non possit, ut supra ostensum est: videtur sequi quod deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat deus de singularium notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

Capitulus 64

N.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

N.1

Ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur.

Primo, ergo, ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit.

Secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu.

Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione.

Quarto, quod cognoscit motus voluntatis.

Quinto, quod cognoscit infinita.

Sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus.

Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

Capitulus 65

N.

Quod deus singularia cognoscat.

N.1

Primo igitur ostendemus quod singularium cognitio deo non potest deesse.

N.2

Ostensum enim est supra quod deus cognoscit alia in quantum est causa eis. Effectus autem dei sunt res singulares.

Hoc enim modo deus causat res, in quantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII metaphysicae. Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

N.3

Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo.

Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in VII metaphysicae.

Unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione socratis si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuata et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

N.4

Amplius. Natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentiae, vel per se passiones entis. Si igitur deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare.

Oportet igitur quod deus res singulares cognoscat.

N.5

Adhuc. Sicut deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum Est. Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniatur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra habitum est.

Ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

N.6

Praeterea. In omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. Sed vis cognoscitiva in deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc deus uno suo simplici intellectu considerat.

Est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

N.7

Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis.

Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus Est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

N.8

Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est.

Non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile in quantum natum est moveri secundum locum. Hoc autem est in quantum est hic et nunc: et per consequens in quantum est singulare. Intellectus igitur qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile in quantum est singulare. Qui quidem motor vel ponitur deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra deum.

Cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus dei.

N.9

Item. Agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitatas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exiit; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum.

Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

N.10

Praeterea. Sequeretur inconveniens quod philosophus contra empedoclem inducit, scilicet deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

N.11

Haec autem probata veritas etiam Scripturae sacrae auctoritate firmatur.

Dicitur enim Hebr. 4-13: non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.

Error etiam contrarius excluditur Eccli. 16-16: non dicas: a deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?



N.12

Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

Capitulus 66

N.

Quod deus cognoscit ea quae non sunt.

N.1

Deinde ostendendum est quod deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt.

N.2

Ut enim ex supra dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilia ad scientiam nostram.

Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum philosophus, in praedicamentis, de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest.

N.3

Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificata: cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt artificata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet deum eorum quae non sunt notitiam habere.

N.4

Praeterea. Deus cognoscit alia a se per suam essentiam in quantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis patet. Sed, cum essentia dei sit infinitae perfectionis, ut supra ostensum est; quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminatam: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem.

Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea quae sunt. Si igitur deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit, extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea quae non sunt.

N.5

Amplius. Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra dictis patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

N.6

Adhuc. Effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenosci astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum.

Sed cognitio dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

N.7

Amplius. Intelligere dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui, - huius enim similitudinem habet instans temporis - sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est.

N.8

Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet

punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens.

Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, deus notitiam habet.

N.9

Per has igitur rationes apparet quod deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam.

N.10

Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a deo sciuntur quasi eius virtuti possibile. Unde non cognoscit ea ut existentia aliquo modo in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae.

N.11

Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis: non enim deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

N.12

Et tamen esse quodcumque rei deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

N.13

Sic igitur non entia cognoscit deus in quantum aliquo modo habent esse: vel in potentia dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit.

N.14

His autem quae praemissa sunt etiam Scripturae sacrae auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim Eccli. 23-29: domino deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia: sic et post perfectum cognoscit omnia. Et Ier. 1-5: priusquam te formarem in utero novi te.

N.15

Patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

Capitulus 67

N.

Quod deus cognoscit singularia contingentia futura.

N.1

Ex his autem iam aliquo modo patere potest quod contingentium singularium ab aeterno deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

N.2

Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens.

Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

N.3

Item. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

N.4

Amplius. Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur.

Sed, cum deus cognoscat omnia, ut ex supra dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

N.5

Adhuc. Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. Unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis.

Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus deus necessariam scientiam habet.

N.6

Praeterea. Effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa.

Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. Eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

N.7

Item. Scientia dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingentem ex eis proveniant. Cognoscit igitur deus aliqua evenire et contingentem evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

N.8

Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in deo impugnans sit repellenda. Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere.

Res autem a deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

N.9

Rursus, cum dicitur, deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicitur a deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum - quod designatur cum dicimus, deus scivit -: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli.

N.10

Praeterea, si unumquodque a deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod deus cognoscit, sicut necessarium est socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem

non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet. Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

N.11

Quod autem deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturae sacrae ostenditur. Dicitur enim Sap. 8-8, de divina sapientia: signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum. Et Eccli. 39-24 non est quicquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit. Et Isaiae 48-5: praedixi tibi ex tunc: antequam venirent, indicavi tibi.

Capitulus 68

N.

Quod deus cognoscit motus voluntatis.

N.1

Deinde oportet ostendere quod deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat.

N.2

Omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra ostensum Est. Ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

N.3

Amplius. Sic deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus.

Omnia igitur deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalis reducantur. Cognoscit igitur deus et cogitationes et affectiones mentis.

N.4

Item. Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa.

Sicut igitur deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

N.5

Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur deus et cogitationes et voluntates.

N.6

Item. Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilibus cognoscuntur et a deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

N.7

Hoc autem testimonio Scripturae sacrae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo: scrutans corda et renes deus; Prov. 15-11: infernus et perditio coram domino: quanto magis corda filiorum hominum. Ioan. 2-25: ipse sciebat quid esset in homine.

N.8

Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

Capitulus 69

N.

Quod deus cognoscit infinita.

N.1

Post haec ostendendum est quod deus infinita cognoscit.

N.2

Cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa.

Est igitur infinitorum cognoscitivus.

N.3

Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra, ad infinita se extendit. Est igitur deus infinitorum cognitor.

N.4

Amplius. Si dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut philosophus probat in III physicorum. Cognoscit igitur deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

N.5

Adhuc. Deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

N.6

Praeterea. Esse dei est suum intelligere.

Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est, ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

N.7

Amplius. Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per philosophum, in III de anima: quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur.

Sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam deus: nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra ostensum est. Cum igitur deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

N.8

Adhuc. Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus patet.

Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

N.9

Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et eius essentia.

Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest.

Sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles.

Species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

N.10

Item. Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurimum esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est impossibile, ut ex supra dictis patet.

N.11

Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat in quantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans.

Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

N.12

Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitas.

Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit.

In cognitione autem dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est dei essentia, cognoscantur.

Unde et simul multa cognoscuntur a deo.

Et ita in dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

N.13

Huic autem consonat quod in Psalmo dicitur: et sapientiae eius non est numerus.

N.14

Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus.

Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus.

Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando.

Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa.

Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est.

N.15

Patet etiam quomodo verbum philosophi, qui dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, praesenti sententiae non obviat. Quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis.

Sic autem deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

N.16

Sciendum tamen quod deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiae.

Scit enim deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. Et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

N.17

Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. Si tamen essent, nihil minus deus ea cognosceret.

Capitulus 70

N.

Quod deus vilia cognoscit.

N.1

Hoc autem habito, ostendendum est quod deus cognoscit vilia; et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat.

N.2

Quando enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilibus actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

N.3

Praeterea. Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. Quod etiam potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps: sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. A deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creaturarum distent a supremis. Si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. Et sic sequeretur quod nihil deus cognosceret aliud a se.

Quod supra improbatum Est. Si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

N.4

Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet, in XI metaphysicae.

Si igitur deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantibus et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

N.5

Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis: vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. Quod quidem in deo esse non potest, ut ex dictis patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso praehabet, ut supra ostensum Est.

N.6

Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. Non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

N.7

Huic autem consonat quod dicitur Sap. 7 de divina sapientia, quod attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.

N.8

Patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur, ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad

omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognitio simul nota: divina enim essentia est principale a deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra ostensum Est.

N.9

Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis philosophi in XI metaphysicae.

Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. Et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscuntur: quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

Capitulus 71

N.

Quod deus cognoscit mala.

N.1

Nunc restat ostendere quod deus cognoscat etiam mala.

N.2

Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur.

Cognoscit igitur deus mala.

N.3

Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur.

Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

N.4

Item. Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non Est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate, non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.

N.5

Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra ostensum Est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, nulla quantitas est substantia. Cognoscit igitur deus negationem.

Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV metaphys.

Ostenditur. Cognoscit igitur privationem. Et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

N.6

Praeterea. Si deus cognoscit omnes species rerum, ut supra probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in X metaphysicae. Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod deus cognoscat privationem. Et per consequens malum.

N.7

Adhuc. Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra ostensum Est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo deus cognoscit privationem. Et sic cognoscit per consequens malum.

N.8

Item. Si deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscat quod est optimum.



Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

N.9

Praeterea. In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur.

Hoc autem non est in deo: quia immutabilis est, ut supra ostensum Est. Nihil igitur prohibet quin deus mala cognoscat.

N.10

Huic autem consonat quod dicitur Sap. 8, quod dei sapientiam non vincit malitia. Prov. 15-11 dicitur: infernus et perditio coram domino. Et in Psalmo: delicta mea a te non sunt abscondita. Et iob 11-11 dicitur: ipse novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?

N.11

Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, in quantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, in quantum est natus esse in potentia.

Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

N.12

Intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra ostensum Est. Non solum autem actus, sed potentias et privationes.

N.13

Et hic est sensus verborum quae philosophus ponit in III de anima, dicens: aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium - scilicet in potentia -, seipsum cognoscit, et actu est, et separabile. Nec oportet sequi expositionem Averrois, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem.

Sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

N.14

Rursus sciendum quod, si deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscat malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

N.15

Sciendum etiam quod, sicut deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala.

Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali.

Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

N.16

Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicit esse nisi in quantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

Capitulus 72

N.

Quod deus est volens.

N.1

Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de dei voluntate.

N.2

Ex hoc enim quod deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum huiusmodi, sit volitum.

Intellectum autem dicitur ad intelligentem.

Necesse est igitur quod intelligens bonum, in quantum huiusmodi, sit volens.

Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

N.3

Adhuc. Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas tamen proprie in intellectu Est. Cum igitur deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

N.4

Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens.

Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens.

Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem.

Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod deus est, deesse non potest.

Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

N.5

Item. Intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti.

Sed deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra ostensum Est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum.

Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in deo voluntas.

N.6

Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

N.7

Item. In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis: - quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

N.8

Praeterea. Liberum est quod sui causa est: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

N.9

Amplius. Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis.

Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra ostensum Est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in deo voluntas.

N.10

Hanc autem dei voluntatem Scripturae sacrae testimonia confitentur.

Dicitur enim in Psalmo: omnia quaecumque voluit, dominus fecit. Et Rom. 9-19: voluntati eius quis resistit?

Capitulus 73

N.

Quod voluntas dei est eius essentia.

N.1

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

N.2

Deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, ut ostensum est.

Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum Est. Ergo et volens. Est igitur voluntas dei ipsa eius essentia.

N.3

Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere dei est eius esse, ut supra probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum Est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo et voluntas dei est eius essentia.

N.4

Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam dei operatio.

Oportet igitur quod deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

N.5

Item. Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in deo. Quae omnia supra improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

Capitulus 74

N.

Quod principale volitum dei est divina essentia.

N.1

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

N.2

Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est.

Id autem quod a deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra probatum Est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

N.3

Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra dictum Est. Et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur

voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. Cuius contrarium ex praedictis patet.

N.4

Praeterea. Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum quousque perveniat ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum Est. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

N.5

Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse deus: quia ipse est summum bonum, ut ostensum Est. Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

N.6

Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per philosophum, in I caeli et mundi. Voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia.

Ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

N.7

Cum autem essentia divina sit dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

Capitulus 75

N.

Quod deus, volendo se, vult etiam alia.

N.1

Hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

N.2

Cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

N.3

Item. Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile Est. Ipse autem deus essentiam suam propter seipsam vult et amat.

Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

N.4

Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet.

Sed deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra ostensum Est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

N.5

Adhuc. Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra ostensum est.

Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

N.6

Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra dictum Est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius.

Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

N.7

Praeterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia.

Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

N.8

Hoc autem auctoritate sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim Sap. 11-25: diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.

Capitulus 76

N.

Quod deus uno actu voluntatis se et alia velit.

N.1

Hoc autem habito, sequitur quod deus uno actu voluntatis se et alia velit.

N.2

Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia.

N.3

Amplius. Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum.

Quolibet igitur actu quo deus vult se, vult se absolute et alia propter se. Alia vero a se non vult nisi inquantum vult se, ut probatum est.

Relinquitur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

N.4

Adhuc. Sicut ex supra dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo.

Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate.

Hunc autem in deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, deus vult se et alia.

N.5

Item. Cum deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

N.6

Praeterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. Quod est impossibile.

N.7

Amplius. Velle dei est suum esse, ut probatum Est. Sed in deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

N.8

Item. Velle competit deo secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

## Capitulus 77

N.

Quod volitorum multitudo divinae simplicitati non repugnat.

N.1

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

N.2

Nam actus secundum obiecta distinguuntur.

Si igitur volita plura quae deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Quod est contra praeostensa.

N.3

Item. Ostensum est quod deus alia vult in quantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supra dictis patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

N.4

Praeterea. Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum Est. Multitudo autem intellectuum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

N.5

Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. Et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut philosophus dicit, in VI metaphysicae.

Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium.

Multitudo ergo volitorum a deo non repugnat eius simplicitati.

## Capitulus 78

N.

Quod divina voluntas ad singula bonorum se extendit.

N.1

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, in quantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

N.2

Nam velle est secundum comparisonem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim deus optimum vel primum etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

N.3

Item. Voluntas dei ad alia comparatur in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi deo. Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur dei ad singula bonorum se extendit.

N.4

Amplius. Secundum philosophum, in XI metaph., duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum.

Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum Est. Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

N.5

Praeterea. Si deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod deus etiam singula bonorum vult.

N.6

Adhuc. Bonum intellectum, in quantum huiusmodi, est volitum.

Sed deus intelligit etiam particularia bona, ut supra probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

N.7

Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae, Genesis 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: vidit deus lucem quod esset bona, et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: vidit deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.

Capitulus 79

N.

Quod deus vult etiam ea quae nondum sunt.

N.1

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, et, uno interempto, interimitur alterum, ut philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

N.2

Praeterea. Voluntas dicitur ad volita, sicut et causa et creator. Non autem potest dici etiam deus creator, vel dominus, vel pater, nisi eorum quae sunt. Ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

N.3

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

N.4

Dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in deo et in eius intellectu. Unde nihil prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, deum velle secundum quod in eo sunt.

N.5

Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum.

Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequitur quod deus non velit illud aliter nisi quia vult illud esse in se vel in eius intellectu.

Hoc autem non intendunt loquentes sed quod deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

N.6

Rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

N.7

Dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura.

Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

N.8

Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in deo cognoscente. Vult igitur deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

N.9

Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

Capitulus 80

N.

Quod deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem.

N.1

Ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

N.2

Ostensum est enim supra quod deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

N.3

Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

N.4

Amplius. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire.

Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

N.5

Adhuc. Omnia, in quantum sunt, assimilantur deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem eius est per se necesse-esse, ut supra probatum Est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

N.6

Praeterea. Omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, deo convenit essentialiter, ut supra probatum Est. Diligere autem deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo deo uniatur. Ergo in deo essentialiter Est. Ergo ex necessitate diligit se.

Et sic vult se esse.

Capitulus 81

N.

Quod deus non de necessitate vult alia a se.

N.1

Si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra probatum Est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

N.2

Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest



infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

N.3

Adhuc. Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. Unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter deum. Sed in deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

N.4

Amplius. Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. Quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

N.5

Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. Sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. A deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra ostendetur.

Non igitur necesse est quod deus alia velit ex hoc quod vult se.

N.6

Amplius. Res procedunt a deo sicut artificiata ab artifice, ut infra ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec deus ex necessitate vult alia a se esse.

N.7

Est ergo considerandum quare deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod est eius similitudo in intelligente.

Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio: non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. Et ob hoc necesse est deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

Capitulus 82

N.

Rationes ducentes ad inconveniens si deus alia a se non necessario velit.

N.1

Videntur tamen sequi inconvenientia si deus ea quae vult non ex necessitate velit.

N.2

Si enim dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere.

Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet species est possibilis contingentis. Erit igitur dei voluntas in potentia. Non igitur erit dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra ostensum Est.

N.3

Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

N.4

Praeterea. Si naturale est deo aliquid circa causata sua velle, necessarium Est. Innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut supra ostensum Est.

N.5

Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum.

Et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

N.6

Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur.

N.7

Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

N.8

Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

N.9

Similiter autem nec mutabilitatem.

Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possible enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicti ad subiectum. Unde cum dicitur, deus vult hoc causatum, manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse nec impossibile est esse, ut philosophus tradit in V metaph.: sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit.

N.10

Quam Scriptura sacra profitetur, I Reg. 15-29: triumphator in Israel poenitudine non flectetur.

N.11

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur.

Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra ostensum Est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia.

Et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

N.12

Non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in deo ponere.

Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

Capitulus 83

N.

Quod deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.

N.1

Ex his autem haberi potest quod, licet deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

N.2

Ostensum enim est divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

N.3

Item. Omne aeternum est necessarium.

Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur.

Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum: quia voluntas dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Ergo est necessarium ex suppositione.

N.4

Praeterea. Quicquid deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto.

N.5

Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem.

Quae de deo dici non possunt. Si igitur deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

Capitulus 84

N.

Quod voluntas dei non est impossibile secundum se.

N.1

Ex hoc apparet quod voluntas dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

N.2

Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

N.3

Item. Sicut supra ostensum est, deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia in quantum habent eius similitudinem. Secundum hoc autem quod aliquid repugnat rationi entis in quantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur deus velle aliquid quod repugnat rationi entis in quantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis in quantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis in quantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur dei non potest esse per se impossibile.

N.4

Amplius. Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

N.5

Adhuc. Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona.

Ergo nec volita a deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

Capitulus 85

N.

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit.

N.1

Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

N.2

Vult enim deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum Est. Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

N.3

Amplius. Deus principaliter vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo.

Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur.

Vult igitur deus aliqua esse contingentia.

N.4

Adhuc. Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in XI metaphysicae. Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variables: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate.

Vult igitur deus aliqua contingentem evenire.

N.5

Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra ostensum Est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

N.6

Non igitur sequitur, si deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, si deus aliquid vult, illud erit. Consequens tamen non oportet esse necessarium.

Capitulus 86

N.

Quod divinae voluntatis potest ratio assignari.

N.1

Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

N.2

Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

N.3

Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni.

Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

N.4

Item. Sicut supra ostensum est, supposito quod deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit.

Ratio igitur quare deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

N.5

Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

N.6

Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit.

Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit.

Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentialia partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi.

Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius.

Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

Capitulus 87

N.

Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

N.1

Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

N.2

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle.

N.3

Aliorum autem a deo volitorum nullum est deo causa volendi. Sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. Et sic intelligitur deus propter unum eorum aliud velle.

N.4

Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in dei voluntate.

Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus: ut supra circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult et suam bonitatem et omnia alia: cum sua actio sit sua essentia.

N.5

Per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia deus vult.

N.6

Quod etiam Scripturae divinae contrariatur, quae deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud Psalmi: omnia in sapientia fecisti. Et Eccli. 1-10 dicitur quod deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.

Capitulus 88

N.

Quod in deo est liberum arbitrium.

N.1

Ex praedictis autem ostendi potest quod in deo liberum arbitrium invenitur.

N.2

Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra ostensum Est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

N.3

Adhuc. Voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra ostensum Est. Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. Ergo in deo est liberum arbitrium.

N.4

Item. Secundum philosophum, in III ethic., voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt. Cum igitur deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit.

Deo igitur liberum arbitrium competit.

N.5

Praeterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur deus liberum arbitrium habet.

N.6

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, secundum philosophum, in principio metaphysicae. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae deus Est.

Capitulus 89

N.

Quod in deo non sunt passiones affectuum.

N.1

Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in deo non sunt.

N.2

Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII physicorum. Nulla autem talis affectio in deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra dicta est manifestum. Relinquitur igitur quod in deo non sit affectiva passio.

N.3

Praeterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. Quorum nullum in deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra ostensum Est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

N.4

Item. In omni affectiva passione patiens aequaliter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si intenduntur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile deum extra suam naturalem conditionem aequaliter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra ostensum Est. Patet igitur quod in deo huiusmodi passiones esse non possunt.

N.5

Amplius. Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari.

Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra ostensum Est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

N.6

Adhuc. Omnis passio est alicuius potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus.

Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

N.7

Sic igitur omnis passio ratione generis a deo removetur.

N.8

Quaedam autem passiones removentur a deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino est deo incompetens, talis passio a deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei.

Talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. Tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in deo esse non possunt.

N.9

Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliquo modo quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, deo non competit, nec ipsa passio deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinendum. Quod quidem deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. Et similiter nec desiderium alicuius non habiti.

N.10

Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suae speciei timor a deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

N.11

Item. Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio poenitentiae deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

N.12

Praeterea. Absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. Nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona.

Nullius igitur malum sibi potest esse bonum.

Nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra ostensum est. Invidiam igitur in deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

N.13

Adhuc. Eiusdem rationis est tristari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

N.14

Rursus, quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a deo excluduntur.

Capitulus 90

N.

Quod in deo sit delectatio et gaudium non tamen repugnat divinae perfectioni.

N.1

Sunt autem quaedam passiones quae, licet deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni.

Harum autem est gaudium et delectatio.

Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

N.2

Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. Utriusque enim est

prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

N.3

Item. Gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo voluto.

Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens.

Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

N.4

Praeterea. Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per philosophum, X ethic.: perficit enim operationem sicut pulchritudo iuventutem. Sed deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet. Si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

N.5

Amplius. Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod deus de omni bono gaudet.

N.6

Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in voluto sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori.

Ex quo patet quod deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

Capitulus 91

N.

Quod in deo sit amor.

N.1

Similiter autem oportet et amorem in deo esse secundum actum voluntatis eius.

N.2

Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit.

Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis patet. Secundum hoc igitur deus et se et alia amat.

N.3

Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum.

Sed deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

N.4

Amplius. Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur



a dionysio quod amor est unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmitior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit.

Id autem unde omnia deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum deo: cum ipse sit sua bonitas. Est igitur in deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

N.5

Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans deo: cum sit boni. Nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur) non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. Est igitur in deo.

N.6

Praeterea. Amoris est ad unionem movere, ut dionysius dicit. Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et colloctionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: in quantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

N.7

Adhuc. Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in deo est gaudium et delectatio, ut supra ostensum est. Ergo in deo est amor.

N.8

Posset autem alicui videri quod deus non magis hoc quam illud amet.

Si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus. Nullum aliorum quae de deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

N.9

Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aequaliter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari.

Aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. Quod in deo accidere non potest.

Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus.

Primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum.

Secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est.

Patet igitur ex praedictis quod de nostris affectionibus nulla est quae in deo proprie possit esse nisi gaudium et amor: - quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

N.10

Quod autem in deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate Scripturae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo: delectationes in dextera tua usque in finem. Prov. 9: delectabar per singulos dies ludens coram eo, dicit divina sapientia, quae deus est, ut ostensum Est. Luc. 15-10: gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente.

Philosophus etiam dicit, in VII ethic., quod deus semper gaudet una et simplici delectatione.

N.11

Amorem etiam dei Scriptura commemorat, Deut. 33-3: dilexit populos; Ierem. 31-3: in caritate perpetua dilexi te; Ioan. 16-27: ipse enim pater amat vos.

Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium dei amorem.

Cui consonat dionysii verbum, IV cap.

De div. Nom.; dicentis quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

N.12

Sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis.

Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira.

Dicitur igitur aliquando deus iratus, in quantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud Psalmi: cum exarserit in brevi ira eius.

Misericors vero dicitur in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. Unde in Psalmo: miserator et misericors dominus, patiens et multum misericors.

Poenitens etiam interdum dicitur, in quantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur.

Unde Gen. 6-7: poenitet me fecisse hominem.

Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I Reg. 15-29: triumphator in Israel non parcat, nec poenitudine flectetur.

Dico autem propter similitudinem affectionis praecedentis. Nam amor et gaudium, quae in deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis: gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt.

Et hoc patet Isaiae 59-15 vidit deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium.

Et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.

N.13

Ex praedictis autem excluditur error quorundam Iudaeorum attribuentium deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie et metaphorice dicatur.

Capitulus 92

N.

Quomodo in deo ponantur esse virtutes.

N.1

Consequens est autem dictis ostendere quomodo virtutes in deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere.

Virtus autem est bonitas quaedam virtuosum: nam secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

N.2

Unde nulla earum secundum habitum in deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex.

Nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum Est. Non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

N.3

Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In deo autem est actus perfectissimus.

Actus igitur in eo non est sicut habitus, ut scientia: sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

N.4

Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus Est. In deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

N.5

Praeterea. Habitus de genere accidentis Est. Quod in deo omnino non est, ut supra ostensum Est. Igitur nec virtus aliqua in deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

N.6

Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, deo competere non possunt.

Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. Huiusmodi autem deo convenire non possunt. Igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

N.7

Adhuc. Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

N.8

Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt. Quas in deo ponere non possumus. Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt in quantum haec circa concupiscentias est, illa vero circa timores et audacias. In deo autem passiones non sunt, ut ostensum Est. Igitur nec huiusmodi virtutes in deo esse possunt.

N.9

Item. Huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in VII physicorum.

In deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

N.10

Passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia.

Unde, quia corporales delectationes omnino a deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in deo secundum similitudinem alicuius effectus.

N.11

Quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliae huiusmodi virtutes. Quae quidem in deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de deo, propter similitudinem effectus; ut est illud I Reg. 2-2: non est fortis sicut deus noster; et Mich. 6: quaerite mansuetum, quaerite bonum.

Capitulus 93

N.

Quod in deo sunt virtutes morales quae sunt circa actiones.

N.1

Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

N.2

Cum autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

N.3

Item. Huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione.

Igitur haec deo deesse non possunt.

N.4

Amplius. Eorum omnium quae a deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde philosophus dicit, in VI ethic., quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in deo.

Et ideo dicitur Sap. 7-21: omnium artifex docuit me sapientiam.

N.5

Item. Divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum philosophum, in VI ethic., prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in deo prudentia. Et hoc est quod dicitur iob 26: apud ipsum est prudentia et fortitudo.

N.6

Adhuc. Ostensum est supra quod ex hoc quod deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum.

Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in deo iustitia, cuius est unicuique quod suum est distribuere. Unde in Psalmo dicitur: iustus dominus et iustitias dilexit.

N.7

Amplius. Sicut supra ostensum est, finis ultimus propter quem deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam.

Unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per philosophum, in IV ethicorum. Deus igitur est maxime liberalis: et, ut Avicenna dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus.

Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit, dicens in Psalmo: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate; et Iac. 1-5: qui dat omnibus affluenter et non improperat.

N.8

Item. Omnia quae a deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant in quantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra ostensum est.

Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per philosophum in IV ethic. Patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in deo veritatis virtus. Unde Rom. 3-4: est autem deus verax; et in Psalmo: omnes viae tuae veritas.

N.9

Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinantur quae sunt subiectorum ad superiora, talia deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

N.10

Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos deo attribui dictae virtutes non possunt. Sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi deo non competit.

Cum enim consilium sit quaedam quaestio, ut dicitur in VI ethic.; divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde iob 26-3: cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiam? et Isaiae 40-14: cum quo iniit consilium, et instruxit eum? secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de deo dici.

Dicitur tamen interdum consilium de deo. Vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet Isaiae 25-1, secundum aliam litteram: consilium tuum antiquum verum fiat. Vel in quantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

N.11

Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. Unde Rom. 11-35: quis prior dedit illi, et retribuetur ei? et iob 41-1: quis ante mihi dedit, ut reddam ei? per similitudinem tamen aliqua deo dare dicimur, in quantum nostra data deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva. Unde dionysius dicit, VIII cap. De div. Nom.

Quod iustitia laudatur deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens: secundum illud Matth. 25-15: dedit unicuique secundum propriam virtutem.

N.12

Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis.

Secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. Secundum quem modum deo convenire non possunt.

Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia dei se habet ad totum universum.

Unde et divinae virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis.

Aliae vero virtutes, quae deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur; sicut est de aliis corporalibus rebus.

Capitulus 94

N.

Quod in deo sunt virtutes contemplativae.

N.1

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin deo maxime conveniant.

N.2

Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum philosophum, in principio metaphysicae; ipse autem deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est, qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi.

Unde iob 9-4: sapiens corde est: et Eccli. 1-1: omnis sapientia a domino deo est, et cum illo fuit semper. Philosophus etiam dicit, in principio metaphysicae, quod est divina possessio, non humana.

N.3

Item. Si scientia est rei cognitio per propriam causam; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie scientia est: non tamen quae sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde I Reg. 2-3: deus scientiarum dominus Est.

N.4

Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra ostensum est: est igitur in ipso intellectus.

Unde iob 12-13: ipse habet consilium et intelligentiam.

N.5

Hae etiam virtutes in deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

Capitulus 95

N.

Quod deus non potest velle malum.

N.1

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod deus non potest velle malum.

N.2

Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra ostensum Est. Non potest igitur malum velle.

N.3

Item. Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest.

In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra ostensum Est. Non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

N.4

Amplius. Deus est summum bonum, ut supra probatum est.

Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

N.5

Praeterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum Est. Non potest igitur velle malum.

N.6

Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

N.7

Hoc autem est quod dicitur Deut. 32-4: deus fidelis et absque iniquitate; et Hab. 1-13: mundi sunt oculi tui, domine, et respicere ad iniquitatem non potes.

N.8

Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in talmut dicunt deum quandoque peccare et a peccato purgari; et luciferianorum, qui dicunt deum in Luciferi deiectione peccasse.

Capitulus 96

N.

Quod deus nihil odit, nec odium alicuius rei ei convenire potest.

N.1

Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei deo convenire non potest.

N.2

Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

N.3

Item. Voluntas dei in alia a se fertur, ut supra ostensum est, in quantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis. Igitur deus unicuique rei vult bonum. Nihil igitur odit.

N.4

Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra quod, si deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem deus odit.

N.5

Praeterea. Illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri.

Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi: sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

N.6

Hoc autem est quod dicitur Sap. 11-25: diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.

N.7

Dicitur autem similitudinarie deus aliqua odire. Et hoc dupliciter.

Primo modo, ex hoc quod deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. Unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere: secundum illud Zach. 8-17: unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit dominus. Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum proprie est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni.

Et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare.

Sic enim, in quantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud Mal. 1-3: esau odio habui; et illud Psalmi: odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abominatur dominus.

Capitulus 97

N.

Quod deus est vivens.

N.1

Ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod deus est vivens.

N.2

Ostensum est enim deum esse intelligentem et volentem.

Intelligere autem et velle non nisi viventis Est. Est igitur deus vivens.

N.3

Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et argentum vivum, quod motum quandam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata.

Unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. Sed deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens.

Maxime igitur ei competit vivere.

N.4

Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra ostensum Est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur.

Divinum igitur esse est vivere. Ipse igitur est vivens.

N.5

Hoc etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur. Dicitur enim Deut. 32-40, ex ore domini: dicam, vivo ego in aeternum; et in Psalmo: cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum.

Capitulus 98

N.

Quod deus est sua vita.

N.1

Ex hoc autem ulterius patet quod deus sit sua vita.

N.2

Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per philosophum, in II de anima: cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens.

Deus autem est suum esse, ut supra probatum Est. Est igitur suum vivere et sua vita.

N.3

Item. Ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per philosophum, in II de anima: nam vivere est actus viventis.

Deus autem est suum intelligere, sicut supra ostensum Est. Est igitur suum vivere et sua vita.

N.4

Amplius. Si deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est, sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. Quod est impossibile, ut ex dictis patet.

N.5

Adhuc. Si sit vivens deus, ut ostensum est, oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic erit compositus. Quod supra improbatum Est. Est igitur deus sua vita.

N.6

Et hoc est quod dicitur Ioan. 14-6: ego sum vita.

Capitulus 99

N.

Quod vita dei est sempiterna.

N.1

Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

N.2

Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est igitur quod deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum Est.

N.3

Item. Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse.

Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita eius sempiterna.

N.4

Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere dei ipse est deus, ut ostensum est.

Igitur eius vita non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna.

N.5

Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra ostensum est.

Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem Est. Deus igitur neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur eius vita sempiterna.

N.6

Hinc est quod dicitur Deut. 32-40, ex ore domini: vivo ego in aeternum; I Ioan. Ult.: hic est verus deus et vita aeterna.

Capitulus 100

N.

Quod deus est beatus.

N.1

Restat autem ex praemissis ostendere deum esse beatum.

N.2

Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum.

Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

N.3



Amplius. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et philosophus dicit felicitatem esse operationem perfectam.

N.4

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor.

Primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis.

Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. Et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas.

Secundo, ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. Unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti.

Tertio, ex operationis obiecto. Et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

Quarto, ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur.

Talis autem est dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibile; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter.

Est igitur beatus.

N.5

Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde boetius dicit quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed talis est divina perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra ostensum Est. Ipse igitur est vere beatus.

N.6

Item. Quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum.

Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus Est. Ostensum est autem supra quod deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati.

Est igitur ipse beatus.

N.7

Praeterea. Ostensum est supra quod deus non potest velle aliquid impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum Est. Igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. Quicquid igitur vult, habet. Nec aliquid male vult, ut supra ostensum Est. Est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult et nihil male vult.

N.8

Eius etiam beatitudinem sacra Scriptura protestatur, I Tim. Ult.: quem ostendet suis temporibus beatus et potens.

Capitulus 101

N.

Quod deus sit sua beatitudo.

N.1

Ex his autem apparet quod deus sit sua beatitudo.

N.2

Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est.

Supra autem ostendimus quod ipsum dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

N.3

Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. Ostensum est autem supra quod deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est eius beatitudo.

N.4

Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus.

Cum igitur deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

N.5

Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus est supra summum bonum esse.

Beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis.

Ergo beatitudo et deus sunt idem. Est igitur deus sua beatitudo.

Capitulus 102

N.

Quod beatitudo divina perfecta et singularis est excedens omnem aliam beatitudinem.

N.1

Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

N.2

Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum Est. Unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est.

Propinquissimum autem est beatitudini quod est ipsa beatitudo. Quod de deo ostensum Est. Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

N.3

Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est, ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

N.4

Praeterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus Est. Quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

N.5

Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum Est. Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia.

Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet.

Illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit.

Incomparabiliter igitur deus supra omnia beatus Est.

N.6

Item. Quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior Est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur.

Nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens: nostrum autem intelligere

successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

N.7

Adhuc. Fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

N.8

Amplius. Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. De activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

N.9

Falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis.

Consistit enim in quinque, secundum boetium: scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama.

Habet autem deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione.

Pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra ostensum est.

Pro potestate habet infinitam virtutem.

Pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen.

Pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

N.10

Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amen.