

PRAELECTIONES
DOGMATICAE

*

AUCTORE
CHRISTIANO PESCH S.J.

TOMUS II
DE DEO UNO
SECUNDUM NATURAM
DE DEO TRINO
SECUNDUM PERSONAS

FRANCISCAN LIBRARY
New Canaan, Conn.

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXV
HERDER & Co., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

DE DEO UNO
SECUNDUM NATURAM
DE DEO TRINO
SECUNDUM PERSONAS

TRACTATUS DOGMATICI

AUCTORE
CHRISTIANO PESCH S.J.

EDITIO QUINTA ET SEXTA

*

LIBRARY

FRANCISCAN FATHERS
PONUS RIDGE, RFD #3, BOX #169
NEW CANAAN, CONN.

240.509

FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXV
HERDER & Co., TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

Imprimi potest

Coloniae, die 31 Augusti 1923

Bern. Bley S. J.,
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 24 Septembris 1924

‡ Carolus, Archiep.

Omnia iura reservantur.

Typis Herderianis, Friburgi Brisgoviae.
Printed in Germany

Inc. No. 3820

INDEX PARTIUM.

TRACTATUS I. DE DEO UNO SECUNDUM NATURAM.

PRAENOTANDA de divisione huius tractatus Pag. 1

PARS I. DE COGNOSCIBILITATE DEI.

SECTIO I. DE COGNITIONE EXSISTENTIAE DEI NATURALI ET OBVIA.

<i>Prop. I.</i> Exsistentia Dei naturali rationis lumine certo cognosci potest	3
<i>Prop. II.</i> Haec naturalis Dei cognitio hauritur ex mundo secundum triplicem ordinem physicum, historicum, moralem	7
<i>Schol.</i> De quibus gentibus loquatur apostolus Rom. 2, 14	11
<i>Prop. III.</i> Haec naturalis Dei cognitio nullo modo supponit traditionem revelationis positivae ut condicionem necessariam	12
<i>Prop. IV.</i> Primitiva Dei cognitio secundum doctrinam SS. Patrum est quidem quadamtenus congenita, non tamen sensu stricto innata, sed vere acquisita	13
<i>Schol.</i> Num possint esse athei	16

SECTIO II. DE SCIENTIFICA DEMONSTRATIONE EXSISTENTIAE DEI.

PRAENOTANDA	18
<i>Prop. V.</i> Doctrina scholasticorum de scientifica demonstrabilitate exsistentiae Dei admittenda est	19
<i>Coroll.</i> Ergo ut valida admittenda sunt argumenta scholasticorum pro exsistentia Dei	20
<i>Schol.</i> De sententia protestantium, modernistarum, quorundam philosophorum recentiorum	21
<i>Prop. VI.</i> Dei exsistentia 1. non quidem ex conceptu Dei, sed 2. multiplici modo a posteriori probari potest	25

SECTIO III. DE SUPERNATURALI DEI COGNITIONE.

ART. I. DE COGNITIONE DEI PER FIDEM.

<i>Prop. VII.</i> Dei exsistentia fide divina credenda est	32
<i>Schol. 1.</i> Quomodo adversarii hanc rem explicent	33
<i>Schol. 2.</i> De speciali difficultate credendi exsistentiam Dei	35

Pesch. Praelectiones dogmaticae. II. Ed. 5/6.

a**

ART. II.
DE INTUITIVA DEI VISIONE.

	Pag.
<i>Prop. VIII.</i> Intuitiva Dei visio intellectui creato non est naturalis	35
<i>Coroll.</i> Ergo impossibilis est intellectus creatus, cui visio intuitiva Dei sit naturalis	40
<i>Prop. IX.</i> Deus a nobis in hac vita non immediate percipitur sub ratione τού esse	41
<i>Schol. 1.</i> Quo sensu Deus dicitur lumen intellectus?	45
<i>Schol. 2.</i> Quo sensu intellectus omnia cognoscit in rationibus aeternis?	47
<i>Prop. X.</i> Intellectus creatus ad intuitivam Dei visionem supernaturaliter elevari potest	48
<i>Schol. 1.</i> Num Deus a beatis oculis corporeis videri possit	53
<i>Schol. 2.</i> De quibusdam dictis difficilioribus SS. Patrum	53
<i>Prop. XI.</i> Intellectus creatus ad Deum intuitive videndum elevatur lumine gloriae	55
<i>Schol.</i> De variis significationibus luminis gloriae	55
<i>Prop. XII.</i> Lumen gloriae est qualitas operativa permanens, qua mens in gradu supremo assimilatur intellectui divino	55
<i>Schol.</i> Num Deus videatur per speciem	57
<i>Prop. XIII.</i> Visio beatifica est mysterium stricte dictum	59
<i>Prop. XIV.</i> Deus est incomprehensibilis, etiam beatis	62
<i>Schol. 1.</i> De ineffabilitate Dei	65
<i>Schol. 2.</i> De diversis gradibus visionis beatificae	65

PARS II.
DE ESSENTIA DEI.

<i>Prop. XV.</i> Quamvis non habeamus conceptum essentiae Dei proprium per se, tamen notionibus multiplicibus, non synonymis, quadamtenus cognoscimus, quid Deus sit	66
<i>Coroll. 1.</i> Nomina de Deo et de creaturis dicuntur analoge	71
<i>Coroll. 2.</i> Utrum nomina prius dicantur de Deo an de creaturis	72
<i>Prop. XVI.</i> Inter varia nomina Dei nomen Iahve est nomen proprium essentiae divinae	72
<i>Schol.</i> De formis Ehie et Iahve	81
<i>Prop. XVII.</i> Ratio essentiae divinae consistit in actu purissimo seu in eo, quod Deus est ipsum esse	81
<i>Schol. 1.</i> De aseitate divina	84
<i>Schol. 2.</i> Quomodo esse creaturae comparetur ad esse divinum	88
<i>Prop. XVIII.</i> Essentia divina nullam admittit compositionem, sed est summe simplex	89
<i>Coroll.</i> In Deo nihil est in potentia, omnia in actu	92
<i>Prop. XIX.</i> Essentia divina ita est una, ut non possint esse plures dii	92
<i>Schol.</i> De pantheismo	94
<i>Prop. XX.</i> Deus est substantia pure spiritualis, infinitae perfectionis	94
<i>Schol.</i> De anthropomorphitis	97

PARS III.
DE ATTRIBUTIS DEI.

SECTIO I.
DE ATTRIBUTIS DEI IN GENERE.

	Pag.
<i>Prop. XXI.</i> Recte varia attributa Dei distinguuntur	98
<i>Prop. XXII.</i> In Deo essentialiter praedicantur attributa de essentia, essentia de attributis, attributa de attributis	100
<i>Schol.</i> Num attributa divina habeant distinctionem rationis etiam in mente Dei	103

SECTIO II.
DE ATTRIBUTIS DEI QUIESCENTIBUS.

PRAENOTANDA	104
<i>Prop. XXIII.</i> Deus est prorsus immutabilis	105
<i>Coroll.</i> De operatione et relatione Dei ad extra	105
<i>Schol.</i> Quomodo Deus sit summe mobilis	106
<i>Prop. XXIV.</i> Deus est aeternus	106
<i>Schol. 1.</i> Quomodo aeternitas sit mensura Dei	108
<i>Schol. 2.</i> De coexistentia rerum cum Deo	108
<i>Prop. XXV.</i> Deus est immensus	110
<i>Schol. 1.</i> De omnipraesentia Dei	111
<i>Schol. 2.</i> De existentia Dei in spatio imaginario	112

SECTIO III.
DE ATTRIBUTIS DEI OPERATIVIS.

ART. I.
DE SCIENTIA DEI.

§ 1. DE PERFECTIOE SCIENTIAE DIVINAE.

<i>Prop. XXVI.</i> Deus est intellectio subsistens infinitae virtutis	113
<i>Coroll.</i> De cognitione Dei directa et reflexa	114
<i>Prop. XXVII.</i> Omnia obiecta prae intellectu divino habent solam rationem termini, non vero rationem obiecti proprie determinantis et producentis intellectionem divinam	114
<i>Prop. XXVIII.</i> Tanta est perfectio scientiae divinae, ut totam cognoscibilitatem obiectorum plane exhauriat	117

§ 2. DE OBIECTIS SCIENTIAE DIVINAE.

<i>Prop. XXIX.</i> Deus seipsum comprehendit, et in hac sui comprehensione infinite beatus est	119
<i>Prop. XXX.</i> Deus cognoscit omnia entia physica pro aliqua temporis differentia actualia omnesque entium operationes et omnia possibilis	120
<i>Coroll.</i> Deus cognoscit cuncta entium genera et etiam non-entia	121
<i>Schol.</i> Num entia a Deo cognita sint infinita	122
<i>Prop. XXXI.</i> Deus distincte cognoscit omnes actus liberos creaturarum absolute futuros	124

	Pag.
<i>Prop. XXXII.</i> Deus distincte et certo cognoscit omnes actus liberos creaturarum, qui futuri essent, si certae quaedam condiciones ponerentur	125
<i>Schol. 1.</i> De particulis „forte“, „fortasse“, „forsitan“, quae saepe in Vulgata occurrunt	131
<i>Schol. 2.</i> Quo sensu negaverit S. Augustinus praescientiam condicionate futurorum	132
<i>Prop. XXXIII.</i> Inter varia obiecta scientiae divinae primum et formale obiectum est ipsa divina essentia, res vero creatae sunt obiectum secundarium et materiale tantum	133

§ 3. DE MEDIO SCIENTIAE DIVINAE.

<i>Prop. XXXIV.</i> Merito essentia divina dicitur species intellegibilis intellectus divini, seu medium, quo Deus omnia cognoscit	134
<i>Prop. XXXV.</i> Essentia divina est medium, in quo cognito Deus omnia omnino alia a se cognoscit	136
<i>Prop. XXXVI.</i> Deus cognoscit res omnes, ut formaliter sunt in seipsis, non tamen cognoscit alia a se immediate in ipsis, sed in essentia sua tantum	141
<i>Schol. 1.</i> Etiam libera condicionate futura Deus cognoscit in essentia sua	144
<i>Schol. 2.</i> Cur libere futura specialiter dicantur cognosci in seipsis	148
<i>Schol. 3.</i> De reflexa cognitione libere futurorum	149
<i>Prop. XXXVII.</i> Scientia condicionate futurorum non sufficienter explicatur ex cognitione causae proximae perfecte expeditae ad agendum	150
<i>Prop. XXXVIII.</i> Deus libera condicionate futura non cognoscit in decreto praedeterminante, subiective absoluto, obiective condicionato	152
<i>Prop. XXXIX.</i> In specie actus peccaminosi condicionate futuri a Deo cognosci nequeunt in decreto ullo, quod antecedit eorum futuritionem	158
<i>Schol. 1.</i> De doctrina veteris scholae thomisticae	161
<i>Schol. 2.</i> De sensu composito et diviso	162
<i>Schol. 3.</i> Num molinistae doctrinam bañesianorum de sensu composito et diviso detorserint	166
<i>Prop. XL.</i> Libera condicionate futura Deus videt in eorum obiectiva veritate	167
<i>Schol. 1.</i> De variis loquendi modis circa hanc rem	175
<i>Schol. 2.</i> De variis aliorum doctorum sentiis	179
<i>Prop. XLI.</i> Supposita scientia media libera absolute futura cognoscuntur in decreto, quo Deus statuit verificare condicionem	180
<i>Prop. XLII.</i> Scientia divina multipliciter dividitur	182
<i>Prop. XLIII.</i> Scientia Dei est causa rerum, non per se sola, sed adiuncta voluntate	184

ART. II.

DE VOLUNTATE DEI.

<i>Prop. XLIV.</i> Deo convenit voluntas infinite perfecta	187
<i>Prop. XLV.</i> Primum obiectum divinae voluntatis ipse Deus est, res creatae sunt obiectum secundarium	188
<i>Prop. XLVI.</i> Deus in operationibus ad extra liber est	190
<i>Schol.</i> De differentia inter libertatem Dei et libertatem nostram	191
<i>Prop. XLVII.</i> Divinae voluntati recte tribuuntur varia attributa moralia	192
<i>Prop. XLVIII.</i> Recte statuuntur variae divisiones voluntatis divinae	195
<i>Coroll.</i> De termino, prae quo voluntas dicatur antecedens	199

ART. III.

DE HIS, QUAE PERTINENT AD INTELLECTUM ET VOLUNTATEM DEI SIMUL.

§ 1. DE PROVIDENTIA DEI.

	Pag.
<i>Prop. XLIX.</i> Convenit Deo providentia circa omnia creata	199
<i>Schol.</i> Num Deus rebus omnibus immediate provideat	202
<i>Prop. L.</i> Etiam condiciones fortunae et mala tum physica tum moralia subsunt divinae providentiae	203
<i>Coroll.</i> De casu et contingentia	208

§ 2. DE PRAEDESTINATIONE.

<i>Prop. LI.</i> Voluntate antecedente vult Deus omnium adultorum salutem	209
<i>Schol. 1.</i> Reicitur Bañesii loquendi modus	212
<i>Schol. 2.</i> De multiplici S. Augustini commentario in 1 Tim. 2, 4	212
<i>Prop. LII.</i> Voluntate antecedente Deus vult etiam infantium ante baptismum morientium salutem	215
<i>Prop. LIII.</i> Vocabula praedestinationis et electionis in S. Scriptura et apud SS. Patres et theologos vario sensu accipiuntur	219
<i>Prop. LIV.</i> Neque voluntatis Dei salvificae antecedentis neque praedestinationis ad primam gratiam neque praedestinationis complete sumptae existit causa meritoria ex parte hominis	224
<i>Schol. 1.</i> De modo loquendi veterum scholasticorum	228
<i>Schol. 2.</i> Potestne alter alteri mereri praedestinationem complete sumptam?	228
<i>Prop. LV.</i> Gloria caelestis datur ut merces honorum operum	229
<i>Prop. LVI.</i> Gloria caelestis eadem ratione ab aeterno praedestinatur, qua in tempore datur, ideoque praedestinatio gloriae praecise sumptae est voluntatis consequentis praevisionem honorum operum	231
<i>Schol.</i> De sententia Catharini	239
<i>Prop. LVII.</i> Doctrina, qua statuitur praedestinatio post praevisa merita, variis modis probatur ex fontibus theologicis	240
<i>Prop. LVIII.</i> Doctrina, qua statuitur praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita, nullo solido fundamento niti videtur	246
<i>Prop. LIX.</i> Certus est numerus praedestinatorum, non ex sola cognitione, sed etiam ex voluntate divina	254
<i>Schol. 1.</i> De subiectiva praedestinationis certitudine	259
<i>Schol. 2.</i> De effectibus praedestinationis	261

§ 3. DE REPROBATIONE.

<i>Prop. LX.</i> Nulla est reprobatio positiva antecedens	263
<i>Prop. LXI.</i> Nulla est reprobatio negativa antecedens, prout docetur in systemate praedeterminationis physicae	267
<i>Prop. LXII.</i> Nulla est reprobatio negativa antecedens, prout statuitur a quibusdam defensoribus scientiae mediae	270
<i>Schol. 1.</i> De mente S. Augustini et S. Thomae	274
<i>Schol. 2.</i> De effectibus reprobationis	277

ART. IV.

DE POTENTIA DEI.

<i>Prop. LXIII.</i> Deus est omnipotens	277
<i>Schol.</i> De potentia absoluta et ordinata	280

TRACTATUS II.

DE DEO TRINO SECUNDUM PERSONAS.

PRAENOTANDA	Pag. 282
-----------------------	-------------

SECTIO I.

DE EXSISTENTIA MYSTERII SS. TRINITATIS.

<i>Prop. LXIV.</i> S. Scriptura, sicut unitatem Dei numericam docet, ita testatur tres esse realiter distinctos: Patrem, Filium, Spiritum Sanctum, quibus nomen Dei sensu proprio conveniat	284
<i>Prop. LXV.</i> Mysterium SS. Trinitatis in specie probatur ex formula baptismi apud Matth. 28, 19	291
<i>Schol.</i> De commate iohanneo	293
<i>Prop. LXVI.</i> Mysterium SS. Trinitatis varie indicatur in Vetere Testamento	296
<i>Schol.</i> Num in theophaniis Veteris Testamenti Deus immediate apparuerit	300
<i>Prop. LXVII.</i> Mysterium SS. Trinitatis probatur ex perpetua traditione ecclesiastica	301
<i>Schol.</i> De difficiliore locutionibus Patrum antenicaenorum	307
<i>Prop. LXVIII.</i> SS. Trinitas est mysterium stricte dictum	312
<i>Coroll.</i> Unicum medium proprie cognoscendi SS. Trinitatem est visio beatifica	318
<i>Schol. 1.</i> De argumento scripturistico	318
<i>Schol. 2.</i> De argumentis, quibus probatur convenientia huius mysterii	318
<i>Prop. LXIX.</i> Demonstrari nequit mysterium SS. Trinitatis esse contra rationem	318

SECTIO II.

DE PROCESSIONIBUS DIVINIS.

PRAENOTANDA	322
<i>Prop. LXX.</i> Solus Pater non procedit	326

ART. I.

DE PROCESSIONE FILII.

<i>Prop. LXXI.</i> Filius procedit a Patre per generationem	329
<i>Schol.</i> Quo sensu Filius dicatur conceptus et partus	331
<i>Prop. LXXII.</i> Filius procedit a Patre per generationem intellectualem	331
<i>Schol. 1.</i> Utrum Verbum possit solum dici personaliter an etiam essentialiter	334
<i>Schol. 2.</i> Num Pater sit sapiens sapientia genita	336
<i>Schol. 3.</i> Potestne Verbum dici sermo?	337
<i>Prop. LXXIII.</i> Verbum procedit ex cognitione omnis veri, sive absolute sive ex suppositione, prout obiectum verum est	337

ART. II.

DE PROCESSIONE SPIRITUS SANCTI.

<i>Prop. LXXIV.</i> Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit	339
<i>Schol. 1.</i> Reicitur doctrina graecorum de processione Spiritus Sancti a solo Patre	343
<i>Schol. 2.</i> De diverso loquendi modo graecorum	346

<i>Prop. LXXV.</i> Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut ab uno principio	Pag. 347
<i>Coroll.</i> Spiritus Sanctus non procedit perfectius a Patre quam a Filio	350
<i>Prop. LXXVI.</i> Recte infertur: Spiritus Sanctus distinguitur a Filio; ergo procedit a Filio	350
<i>Prop. LXXVII.</i> Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit per voluntatem	354
<i>Schol. 1.</i> Num Pater et Filius diligant Spiritu Sancto	357
<i>Schol. 2.</i> Quarum rerum dilectione Spiritus Sanctus procedat	357
<i>Schol. 3.</i> De variis Spiritus Sancti nominibus	358

ART. III.

COMPARANTUR PROCESSIONES FILII ET SPIRITUS SANCTI.

<i>Prop. LXXVIII.</i> Spiritus Sanctus non est Filius, neque eius processio est generatio	360
<i>Schol. 1.</i> Num Spiritus Sanctus possit dici imago	364
<i>Schol. 2.</i> Utrum personae divinae procedant per naturam an per actus intellectus et voluntatis	364

SECTIO III.

DE RELATIONIBUS DIVINIS.

ART. I.

DE EXSISTENTIA RELATIONUM IN DEO.

<i>Prop. LXXIX.</i> Sunt in Deo relationes reales ad intra	366
<i>Coroll.</i> Quot sint relationes reales in Deo	369
<i>Prop. LXXX.</i> Relationes paternitatis, filiationis, spirationis passivae sunt tres personae divinae	369
<i>Schol. 1.</i> Quomodo in divinis res subsistens et relatio nomine personae significetur	372
<i>Schol. 2.</i> Quomodo inter se comparentur origines divinae et relationes divinae	373
<i>Prop. LXXXI.</i> Nulla est in divinis subsistentia stricte dicta nisi relativa	374
<i>Coroll.</i> De modo praedicandi singulariter aut pluraliter	377

ART. II.

DE DISTINCTIONE RELATIONUM AB ESSENTIA DIVINA.

<i>Prop. LXXXII.</i> Relationes seu personae divinae ab essentia divina distinguuntur virtualiter tantum	378
<i>Coroll.</i> Personae sunt de essentia naturae divinae	382
<i>Prop. LXXXIII.</i> Relationes divinae, quamvis sint verae perfectiones, non tamen addunt quicquam ad perfectionem substantiae divinae	383

SECTIO IV.

DE PROPRIETATIBUS, NOTIONIBUS, CIRCUMINSESSIONE.

<i>Prop. LXXXIV.</i> Sunt in Deo proprietates personales	387
<i>Prop. LXXXV.</i> Admittendae sunt in Deo notiones personales	389
<i>Schol.</i> De appropriationibus	390
<i>Prop. LXXXVI.</i> Circuminsessio personarum divinarum oritur tum ex substantiae unitate, tum ex ratione originum, tum ex relationibus	392
<i>Coroll.</i> De aequalitate personarum	397
APPENDIX. Praecepta quaedam loquendi de mysterio SS. Trinitatis	398

SECTIO V.

DE MISSIONE PERSONARUM DIVINARUM.

	Pag.
<i>Prop. LXXXVII.</i> Missio personae divinae est aeterna eius processio cum habitudine ad terminum temporalem	400
<i>Schol. 1.</i> De donatione personae divinae	401
<i>Schol. 2.</i> Duplex est missio Christi	401
<i>Prop. LXXXVIII.</i> Missio personarum divinarum alia est visibilis, alia in- visibilis	402
<i>Schol. 1.</i> Num missio visibilis numquam sit sine missione invisibili	404
<i>Schol. 2.</i> Num sacramenta sint missiones	404
<i>Prop. LXXXIX.</i> In missione invisibili non dona tantum creata, sed ipsae quoque personae divinae substantialiter donantur	405
<i>Prop. XC.</i> In missione invisibili gratia creata est fundamentum novae relationis, cuius terminus est gratia increata	409
<i>Schol. 1.</i> De formali ratione filiationis adoptivae	413
<i>Schol. 2.</i> Num Spiritus Sanctus vocari possit causa formalis nostrae iustificationis et adoptionis	416
<i>Prop. XCI.</i> Inhabitatio non est personae Spiritus Sancti propria, sed ei appropriatur	418
<i>Schol.</i> Num Spiritus Sanctus etiam habitaverit in sanctis veteris testamenti	420
<i>Conclusio</i>	421
 INDEX ALPHABETICUS	 423

TRACTATUS I.

DE DEO UNO SECUNDUM NATURAM.

PRAENOTANDA DE DIVISIONE HUIUS TRACTATUS.

1. In omni disciplina primo et principaliter agitur de subiecto eius; subiectum autem theologiae est Deus. Iamvero de Deo, ut de omni alia re, tria quaeri possunt:

- a) num sit,
- b) quid sit,
- c) qualis sit.

Consequenter theologia agit de Dei existentia, de Dei essentia, de attributis Dei. Nam cum conceptus nostri de divinis hauriantur ex creatis, divina ad modum creatorum concipimus. In creatis autem tria illa distinguuntur. Ergo etiam in tractatu de divinis tria illa distinguenda sunt. Neque enim in creatis conceptus existentiae identificatur cum conceptu essentiae, neque hic cum conceptu attributorum. Quia igitur secundum conceptus nostros de divinis cogitamus, ille conceptus, qui repraesentat divinam existentiam, non repraesentat divinam essentiam, et vice versa. Ergo quamquam Deus est in se ens simplicissimum, tamen, quia hoc ens non est manifestum nobis secundum quod est in se, sed secundum conceptus creatos, sub distinctis conceptibus repraesentandum est, quod in se omni distinctione caret. Neque hic concipiendi modus est falsus, quia solum id, quod concipimus, de Deo praedicamus, non modum nostrum concipiendi in Deum transferimus. Ita verum est Deum existere, licet Deus non existat ad eum modum, quo nos existentiam concipimus.

2. Porro non id hic agitur, ut Dei existentia demonstretur, sed, hac demonstratione ex philosophia supposita¹, in ea inquirimus, quae ex revelatione de Dei existentia cognoscuntur. Quo fiet, ut ea, quae ratio de Dei existentia docet, clarius, certius, perfectius intellegantur. Neque enim quisquam negabit Deum posse iudicium facere de vi

¹ *Honthelm*, *Theodicaea*, Friburgi 1893, n. 181 sqq.
Pesch, *Praelectiones dogmaticae*. II. Ed. 5/6.

rationis humanae ad cognoscendam Dei existentiam et de valore demonstrationum; quod si fecerit, rationalis de Deo cognitio modo quodam reflexo et retrogrado perficietur. Ergo imprimis inquiremus in ea, quae Deus revelavit de cognoscibilitate suae existentiae.

Agnosticistae, ut kantiani, positivistae, modernistae¹, negant conclusionem ex mundo visibili ut effectu Deum ut causam mundi certo cognosci posse, et omnem humanae mentis cum Deo coniunctionem reponunt vel in postulato rationis practicae, vel in interiore hominis vitali actione, vel in experientia quadam mystica, vel in quodam speciali sensu religioso (cf. *Denz.* n. 2072 sqq.)². Contra hos igitur imprimis theologice stabienda est doctrina catholica: Deum ex mundo visibili certo cognosci posse. Non affirmatur reapse hac via venire omnes homines ad cognitionem Dei, sed cognoscibilitas tantum Dei statuitur.

¹ De agnosticismo, ut est systema philosophicum, agitur in philosophia. Hic eatenus tantum considerandus est, quatenus opponitur doctrinae catholicae. De agnosticismo Kantii conferri potest *Aug. Deneffe*, Kant und die katholische Wahrheit, Freiburg i. Br. 1922, 80 sqq.; De positivis *G. Michelet*, Dieu et l'agnosticisme contemporain³, Paris 1912; De agnosticismo modernistarum *Jul. Belmer*, Philosophie und Theologie des Modernismus, Freiburg i. Br. 1912, 37 sqq.; varias formas agnosticismi discutit *Reg. Garrigou-Lagrange*, Theologia fundamentalis I², Parisiis 1921, 276 sqq.

² *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion Symbolorum et Definitionum, ed. 10 et sqq. Editionem 14 et 15 paravit *J. B. Umberg*, a. 1922. Si quae citantur, quae in ed. 10 ommissa sunt, additur ed. 9. *Ferd. Cavallera* systematice disposuit eadem fere, quae apud Denzinger chronologicè proponuntur. Titulus libri est: Thesaurus doctrinae catholicae, Parisiis 1920. In fine voluminis componuntur numeri Enchiridii et Thesauri. Utiliter etiam consulitur *M. J. Rouët de Journal*, Enchiridion patristicum³, Friburgi Br. 1920, in quo opere multi textus a nobis citati leguntur, et praeterea alii, qui a nobis non citantur.

PARS PRIMA.

DE COGNOSCIBILITATE DEI.

SECTIO I.

DE COGNITIONE EXSISTENTIAE DEI NATURALI ET OBVIA.

Prop. I. Exsistentia Dei naturali rationis lumine certo cognosci potest. De fide (Sum. 1, q. 12, a. 12)¹.

3. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

Scriptura docet: Μάταιοι πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρὴν Θεοῦ ἀγνωσία (Sap. 13, 1). Quibus verbis dicitur abuti natura sua seu corrupta natura vanus esse, quicumque ignorat Deum. Atqui quod quis sine naturali stultitia non potest ignorare, hoc sane naturali rationis lumine potest cognoscere. Eodem modo apostolus de iis, qui idola colere coeperunt, ait: Ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλορισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοπίσθη ἡ ἀσύνητος αὐτῶν καρδία (Rom. 1, 21). Solus „insipiens dixit in corde suo [i. e. cogitat]: Non est Deus“ (Ps. 13, 1). Quapropter „revelatur ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent“ (Rom. 1, 18). Qui veritatem Dei detinent, sunt idololatrae, ut ipse apostolus explicat v. 25. Hi enim detinent veritatem, quatenus cognitioni veri Dei, quae naturali eorum rationi quasi sua sponte se offert, reluctantur; quae est summa iniustitia; nam: „Quod notum est Dei [γνωστὸν τοῦ θεοῦ = cognoscibile in actu primo], manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit [cognoscibile reddidit in actu secundo]; invisibilia enim ipsius [i. e. quae ex se et per se immediate cognosci non possunt], a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus [i. e. potentia, qua omnia fecit] et divinitas [i. e. essentia, qua ab omnibus aliis distinguitur]; ita ut sint inexcusabiles“ (Rom. 1, 19 20).

4. Ex his patet a) omnibus hominibus ratione utentibus tantam superpetere cognitionem Dei veri et personalis, quanta sufficiat ad Deum debito modo colendum; nam praecise propterea secundum apostolum idolo-

¹ Quantum fieri potest, ad singulas propositiones annotantur articuli Summae theologiae vel Supplementi, in quibus S. Thomas eandem rem tractat vel tangit.

latrae sunt inexcusabiles, „quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium“ (Rom. 1, 21—23). Mutaverunt, inquit, i. e. praeclarum divinitatis nomen, cultum, adorationem, confessionem quae Deo immortalis et incorruptibili exhibere debuerunt, converterunt, et collocarunt in similitudinem corruptibilis hominis, talem futilem similitudinem Deum appellantes, confitentes et tamquam Deum colentes et venerantes (*Toletus* in h. l.). „Similitudo imaginis“ = imago artificialis; nam „simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum“ (Ps. 113, 12). „Nec his [qui stellas vel vires naturae adorant] debet ignosci“ (Sap. 13, 8). Deberet autem ignosci, nisi eam potuissent et debuissent habere cognitionem Dei, qua poterant ab idololatria cavere et verum Deum religiose colere. Debuerunt autem habere talem cognitionem; nam Dei potentia et essentia, quae in se est invisibilis, cognoscitur ex mundo aspectabili (Rom. 1, 20). Haec cognitio requiritur et sufficit ad Deum debito modo colendum. Quare apostolus ait: „Quod cognoscibile est Dei, manifestum est in illis“, ubi illud „cognoscibile Dei“ non est absolute sumendum, sed relative, quod ad veram Dei notitiam et cultum cognoscatur oportet¹.

5. b) *Haec cognitio Dei est naturalis*, non revelatio supernaturalis. Secus enim, qui eam non haberet, non posset vocari μάταιος φύσει; neque valeret hoc argumentum: „Si enim tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum [i. e. si tam varias cognitiones rerum creaturarum acquisiverunt], quomodo huius Dominum non facilius [τάχιον] invenerunt?“ (Sap. 13, 9). „Aestimare saeculum“ sane est cognitio naturalis. Ergo si ad inveniendum Deum requireretur aliquid supra naturam, haec cognitio non esset facilior. Porro etiam media cognitionis Dei ab apostolo naturalia tantum indicantur: „Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur“ (Rom. 1, 20). Unde quod ait: „Deus enim illis manifestavit“ (v. 19), intellegitur non de supernaturali revelatione, sed de naturali manifestatione (cf. *Estius*, Sent. 1, dist. 3, § 6).

6. c) *Haec cognitio Dei est certa et facilis*. Nam nisi esset certa, qui eam non haberet, non esset „vanus“. Est cognitio manifesta (Rom. 1, 19), qua invisibilia Dei intellectualiter videntur (ἀόρατα νοούμενα καθοράται, Rom. 1, 20); intellectualis autem visio non habetur sine certitudine.

¹ Alii interpretantur: τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ idem est ac ἡ γνώσις τοῦ θεοῦ seu notitia Dei obiectiva. Ita *Cornely* in Rom. 1, 19.

Facilitas huius cognitionis ex iisdem verbis concluditur; nam videre vel conspiciere significat cognitionem planam et facilem, quam qui non habet, eo ipso est stultus, id quod non valet de cognitione difficili et valde intricata. Ergo Deus celerius potest cognosci quam multa alia, quae homines de hoc mundo sciunt. „Qui tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur, caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat, surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat, mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit, stultus est“ (*S. Bonav.*, Itin. ment. c. 1, n. 15).

d) Quia vero in illis duobus capitibus Rom. 1 et Sap. 13 quaedam leguntur, quae ab aliis aliter exponuntur, pauca de his annotare iuverit.

Illos homines „qui veritatem in iniustitia detinent“ (Rom. 1, 18), quidam dicunt esse philosophos, qui veritatem, quam cognoverant, cum aliis non communicaverint. Sed multo communior est sententia exegetarum ab apostolo indicari omnes idololatrias, doctos et indoctos. „Quam interpretationem esse genuinam“ *Cornely* iudicat et probat; ad obiectionem autem: Paulum expresse significare homines „dicentes se esse sapientes“, id quod valeat de solis doctis, respondet: Qui ita arbitrantur, „ad intimum vv. 22 et 23 nexum non satis attendunt. Illi enim, qui sapientiam suam iactabant, idololatriam introduxisse dicuntur, atqui philosophi eam non introduxerunt. . . . Ut in tota hac pericope, in his quoque sententiis de paucis quibusdam hominibus Paulus non loquitur, sed de universis populis ethnicis suae aetatis; immo illas ipsas nationes, quae cultissimae eruditissimaeque credebantur seseque ipsas ob maiorem ingenii cultum diligentiusque litterarum artiumque studium aliis feris barbarisque populis praeferebant, stultos atque brutis similes dicit, quia, quam densa essent tenebrae, in quibus versabantur, non videntes, sese in luce ambulare iactabant. Ac profecto temporis illius populi, quamvis humani ac docti, aegyptii, graeci, romani, vere stupidos in rebus religiosis se exhibuerunt.“¹

Itaque „qui veritatem in iniustitia detinent“, non sunt soli homines docti, veritatem occultantes, sed sunt omnes idololatrae, qui, cum sufficientem Dei notitiam haberent, suis malefactis eam impediverunt, ne se evolveret.

Neque ex eo quod Sap. 13, 9 affirmatur Deum facile inveniri potuisse ab hominibus, qui tot res mundanas difficiles investigaverint et invenerint, concludere licet solos doctos fuisse vanos, quando in idololatriam inciderint. Nam in fine capituli praecedentis dixerat aegyptiis propter idololatriam gravissimas poenas iuste inflictas esse, non doctis tantum sed omnibus; id quod in c. 13 confirmat, describens ortum idololatriae. Hoc valere dicit de iis, qui sidera vel grandia phaeno-

¹ Iam SS. Patres efferunt, apostolum loqui de omnibus gentilibus. E. g. *S. Ioan. Chrysostomus* in Rom. 1, 19 ait: Deus „creatum orbem in medio posuit, ita ut sapiens, idiota, scytha, barbarus ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset“ (Hom. 3, n. 2; M 60, 412).

mena naturalia ut numina colant, et multo magis de iis qui sibi manibus suis idola forment, ut ea adorent. Dein usque ad finem c. 14 describit miserum omnium idololatrarum statum et poenas gravissimas iis a Deo inflictas; ergo clare ostendit se considerare integros illos populos reatu culpae et poenae onustos. „Per manus quod fit idolum, maledictum est et ipsum, et qui fecit. . . . Etenim quod factum est, cum illo qui fecit, tormenta patietur. . . . Infandorum enim idolorum cultura omnis mali causa est et initium et finis. . . . Sed peccantium poena perambulat semper iniustorum praevaricationem“ (14, 8 10 27 31).

Itaque sacer scriptor ingentem idololatriae malitiam non restringit ad solos homines doctos, sed ex inquisitionibus et inventionibus doctorum universe concludit rationem humanam esse aptam ad Deum facile inveniendum, nisi obstet mala voluntas.

7. Arg. 2. Concilium vaticanum definivit:

„Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: A. S.“ (Can. 1 de revel. cf. c. 2. *Denz.* n. 1806 1785). Loquitur autem concilium de Deo vivo, distincto a mundo, intellectu et voluntate perfecto (ib. c. 1; n. 1782).

De hac doctrina quaedam disputata sunt in concilio vaticano. Nonnulli enim obieiebant non posse creationem proprie dictam solo rationis lumine cognosci, neque ab ullo philosopho gentili cognitam esse. Sed alii responderunt hoc ultimum nequaquam esse certum, ceterum neque intentionem esse definiendi quidquam de naturali cognoscibilitate creationis stricte dictae, sed nomen creatoris positum esse secundum modum loquendi S. Scripturae (Sap. 13, 5) nulla addita ulteriore determinatione de vi huius vocabuli (*Granderath*, Constitutiones dogmaticae Sacrosancti Concilii Vaticani, ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae, Friburgi 1892, 42 sqq.). Itaque definitum non est ea omnia naturaliter cognosci posse, quae ecclesia de Deo Uno docet, sed magis indeterminate definitum est naturaliter cognosci posse ens supremum rationale supramundanum, a quo totus ordo physicus et moralis dependeat; nam sine his elementis non est idea Dei veri.

8. Arg. 3. SS. Patres et scholasticos unanimi consensu idem docuisse res adeo nota est, ut singula testimonia afferre superfluum videatur; nam „doctrina apud omnes Patres tam constans est et tot eloquentissimis disputationibus exornata, ut nulli dubitationi locus esse possit. Repetunt enim et inculcant quavis data opportunitate inde ab apologetis Iustino, Athenagora, Tatiano usque ad Gregorium M., Ioannem Damascenum, Bernardum: Dei notitiam esse universalem apud omnes gentes eo, quod Dei opera omnibus proposita Deum in se invisibilem humanae rationi demonstrant existentem“ (*Franzelin*, De Deo Uno thes. 6).

Ita e. g. *Tertullianus*: „Nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultro natura suggerit, Deum esse universitatis conditorem“ (De spectac. c. 2; *M* 1, 631)¹. Hinc cum Tertulliano infert *Cyprianus*: „Quae est haec summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis?“ (Quod idola dii non sint n. 9; *H* 1, 26. Cf. *Tertull.*, Apol. c. 17; *M* 1, 376.) *Gregorius Naz.* (Orat. 28, n. 16; *M* 36, 47): „Ratio, quae ex Deo est et omnibus congenita, et prima in nobis lex omnibusque conserta, ad Deum nos deducit ex visibilibus“ (prima lex = principium causalitatis). Alia postea. Obiectiones vide apud *I. Muncunill*, De Deo Uno et Trino, Barcinone 1918, n. 27 sqq.

Prop. II. Haec naturalis Dei cognitio hauritur ex mundo secundum triplicem ordinem physicum, historicum, moralem. Explicatio praecedentis Propositionis.

Pars I. Ordo physicus exhibet Dei manifestationem.

9. Apostolus docet: Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ [θεοῦ] ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται (Rom. 1, 20). Verbum κτίσεως a nonnullis (ut a *Toletio*) explicatur de tempore, ut sensus sit: „inde a creatione mundi“. Obstat loquendi modus S. Pauli, apud quem verbum κτίσεως numquam significat actionem creatricem, sed ipsam rem creatam (Rom. 1, 25; 8, 19 39; Gal. 6, 15 etc.)². Pauci explicant κτίσιν de homine ita: „non ab angelis tantum, sed etiam ab hominibus“ (*S. Bernard.*, De consid. 5, 1; *M* 182, 788. *Hervaeus Burgidol.* et *Petrus Lombardus* in h. l.). Sed κτίσις non est apud S. Paulum subiectum cognoscens, cum non scriptum sit ὑπὸ sed ἀπὸ κτίσεως. Itaque dicendum videtur κτίσιν esse mundum ipsum, qui manifestet Deum τοῖς ποιήμασιν, i. e. qui se exhibeat ut rem creatam et proinde non ex se subsistentem. Ita *S. Basilius* (Epist. 235 ad Amphil. n. 1; *M* 32, 871): „In fide, quae circa Deum versatur, praeit illa cogitatio Deum esse; hanc autem ex creaturis collegimus (ἐκ τῶν δημιουργημάτων). Sapientiam namque et potentiam et bonitatem eius [Dei] invisibilia ex mundi creatura (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κτίσεως) intellegentes cognoscimus.“ *S. Ioan. Chrysostomus* (De imbecillit. diaboli hom. 2, n. 3; *M* 49, 260): „Audi Paulum dicentem: Invisibilia ipsius. . . . Creatura sola divinae cognitionis magistra in medio proposita est.“ *S. Gregorius Nyss.* (Contra Eunom. l. 2; *M* 45, 985): „Quoniam, ut ait apostolus, sempiterna virtus et divinitas a mundi creatura intellecta conspicitur, propterea omnis creatura et imprimis, ut dicitur (Ps. 18, 1), ornatus caelorum

¹ *M* semper significat Patrologiam a *Migne* editam, *H* est *Hartel* (Cypriani opera).

² Κτίσις etiam sine articulo significat creaturam, ut Marc. 13, 19; Col. 1, 15; Hebr. 4, 13 etc. Nullam esse differentiam sensus patet ex collatis Marc. 16, 15 cum Col. 1, 23. Unde errat *Piccirelli*, qui ex defectu articuli vult demonstrare Rom. 1, 20 κτίσιν esse creationem, non creaturam (De Deo Uno et Trino, Neapoli 1902, 28). Sed ex diversa acceptione vocis κτίσεως nihil pendet quoad rem.

per artem, quae ex iis, quae facta sunt, resplendet, ostendit sapientiam factoris." Cf. *Cyrrill. Alex.*, De Trin. 4, n. 521; *M* 77, 898. *S. Augustinus* (In evang. Io. tract. 2, n. 4; *M* 35, 1390): „Inquisiverunt creatorem per creaturam, quia potest inveniri per creaturam, evidenter dicente apostolo: Invisibilia eius . . ." Nam Deus „oculis cordis" videtur per ea quae facta sunt; „sic enim ait apostolus: Invisibilia enim eius . . . Ecce, intellegendo conspiciuntur invisibilia Dei, et tamen invisibilia dicuntur" (Collatio cum Maximo n. 14; *M* 42, 723). Etsi visibilia non sunt oculis corporis, tamen visibilia sunt intellectui consideranti opera Dei. Cf. infra n. 59.

Duplicem autem Scriptura indicat viam ascendendi a creatura ad Deum, ita scilicet, ut ab imperfectione creaturae, ut entis ab alio, inferatur ens a se: ἐκ τῶν ὀρωμένων ἀγαθῶν εἰδέναι τὸν ὄντα (Sap. 13, 1); aut ita, ut ex perfectione creaturae per analogiam cognoscantur perfectiones divinae: „A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter [ἀναλόγως] poterit creator horum videri" (Sap. 13, 5).

Pars II. Ordo historicus est medium cognoscendi Deum.

10. a) *Causae secundae manifestant sapientem provisorum.* Qua de manifestatione *S. Paulus* ad lystrenses: „Annuntiantes vobis ab his vanis [ab idolorum cultu] converti ad Deum vivum, qui fecit caelum et terram et mare et omnia, quae in iis sunt; qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem [καίτοι γε = nihilominus] non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de caelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra" (Act. 14, 14—16). Ita homines sentiunt causas secundas ad debitum finem dirigi ab altiore providentia, et teleologica consideratione Deum cognoscunt.

11. b) *Haec providentia speciatim apparet tum in sorte singulorum hominum; nam „in Ipso vivimus et movemur et sumus, sicut et quidam vestrorum poetarum [Aratus cilicinus et Cleanthes atheniensis] dixerunt: Ipsius enim et genus sumus" (Act. 17, 28); tum in gubernatione populorum et nationum: „Deus qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat [ut idola secundum gentilium opinionem], nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum Ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum" (Act. 17, 24—27). Haec igitur providentia, quae in vita singulorum et in historia populorum apparet, est aliud medium cognoscendi Deum, primo quidem magis obscure et confuse, sed dein, nisi „veritatem in iustitia detineant", inveniendi Deum cognitione magis explicita et distincta: „quaerere, ut inveniant".*

12. De qua providentia *Theophilus Antioch.* (Ad Autol. 1, n. 6; *M* 6, 1034): „Ex operibus et virtutibus non vis intellegere Deum? Considera, o homo, eius opera: tempestatum statis temporibus vicissitudines, aeris mutationes . . . tum providentiam, qua Deus cibum omni carni praeparat, dulcium fontium et fluviorum perennes fluxus, roris, imbrium et fluviorum copiam. . . . Hic Deus meus est, universorum Dominus." *Clemens Alex.* (Strom. 5, 1; *M* 9, 15): „Et fortasse ne conari quidem oportet haec demonstrare, cum sit manifesta divina providentia ex aspectu omnium, quae videntur, effectorum, quae arte constant et sapientia, quorum alia quidem ordine fiunt, alia vero ordine manifestantur." *Gregorius Naz.* (Orat. 28, n. 16; *M* 36, 47): „Nos, qui [naturaliter] Deum desideramus neque toleramus quidquam sine duce et gubernatore esse, ratio excipit, et res visibiles intuens et ea, quae ab initio facta sunt, considerans, ne hic quidem gradum figit; quin potius horum ope et adiumento nos ad id, quod his superius est et a quo haec sunt, ducit." *Gregorius Nyss.*: „Universitatem intuentes et mundi administrationem et beneficia, quibus divinitus afficitur vita nostra, comprehendimus aliquam esse summam virtutem eorum, quae fiunt, effectricem, et quae ea, quae sunt, conservat. . . . Dei est vivificare homines. Dei est ea, quae sunt, sua conservare prudentia. Dei est cibum largiri et potionem iis, quibus obtigit, ut in carne vitam agant. Dei est ei, qui opus habet, benefacere" (Orat. catech. c. 12; *M* 45, 44). *Minucius Felix* (Octav. c. 18; *M* 3, 290; ed. *Halm* 23): „Quodsi ingressus aliquam domum omnia exulta, disposita, ornata vidisses, utique praesente ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem; ita in hac mundi domo, cum caelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem . . . qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo; qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat" (cf. *S. Basilii*, In Ps. 32, n. 3; *M* 29, 330).

Pars III. Ordo moralis naturaliter ducit in Dei cognitionem.

13. Homo naturaliter sentit se esse sub supremo aliquo legislatore, cui de factis suis respondere debeat. Ita enim *S. Paulus* docet, qui, postquam enarravit vitia gentium, pergit: „Qui cum legem Dei cognovissent [τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες], quod, qui talia agunt, digni sunt morte, non solum ea faciunt, sed etiam consentiunt facientibus" (Rom. 1, 32). Quibus verbis (quorum sensus in Vulgata non quidem plane mutatus, sed debilitatus est) clare exprimitur, gentes scire peccata esse lege Dei prohibita. Porro apostolus docet hanc cognitionem esse naturalem. Opponit enim gentes, quae sint sine lege (scilicet positiva), iudaeis, qui habeant legem, et dicit utrosque pro peccatis punitum iri. „Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt; et quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur. . . . Cum enim

gentes, quae legem [i. e. formam legis: τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως ἐν τῷ νόμῳ, 2, 20] non habent, naturaliter [φύσει] ea, quae legis sunt [τὰ τοῦ νόμου, i. e. materiam legis seu ea, quae lex iubet], faciunt; eiusmodi legem [formalem] non habentes, ipsi sibi sunt lex [per suam naturam rationalem]. Qui ostendunt opus legis [τὸ ἔργον τοῦ νόμου = id, quod lex faciendum praescribit] scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus [i. e. ratio naturalis ratiocinando, λογισμοῖς, mala moralia condemnat et bona moralia approbat], in die, cum iudicabit Deus occulta hominum" (Rom. 2, 12 sqq.).

Toto hoc loco sermonem esse de cognitione naturali (vel saltem hanc etiam includi) patet, quia apostolus iudaeis, qui positivam legem moralem habuerunt (nam de morali lege agi ostendunt tum praecedentia c. 1, tum sequentia v. 21 sqq.), opponit gentes ut legem non habentes secundum hanc formalem rationem positivae revelationis, sed solam rem legis (τὰ τοῦ νόμου). Ergo haec res legis est lex non positiva, sed naturalis, quam si gentes observant, φύσει ποιοῦσιν, et ipsi sibi sunt lex; quod autem ipsi sibi sunt, natura sunt, non revelatione positiva. Principium manifestativum huius legis est συνείδησις = naturalis ratio per λογισμούς, i. e. per rationales deductiones (cf. *Cornely* in h. l.).

14. *Notandum* est autem apostolum iam antea (c. 1, v. 19 sqq.) dixisse omnes homines posse Deum cognoscere ex mundo visibili. Ideo quae dicuntur de lege naturali, facillime ita explicantur: „Gentes Deum, quem ex operibus naturae iam cognoverunt, audiunt sibi per conscientiae vocem loquentem, mala prohibentem, bona imperantem.“ Nam sine ulla notitia Dei homines non possunt concipere ideam absolutae obligationis moralis. Sed illa cognitio Dei ex ordine physico hausta perficitur ex cognito ordine morali. „Quo in processu nemo dixerit alium occurrere circulum nisi ascensus ex creaturis ad cognoscendum Deum et descensus ex Deo ad creaturas perfectius cognoscendas et ex his denique perfectius cognitio regressus ad Deum plenius intellegendum“ (*Franzelin*, De Deo Uno² 57). — Non tamen negandum est ex conscientiae stimulis posse primam cognitionem Dei excitari, quatenus homo in primam suspicionem alicuius vindicis ordinis moralis venit et dein cogitando de necessitate et existentia ordinis moralis ex suspicionem ad perfectam persuasionem assurgit (cf. *Honthelm*, Theodicaea n. 387 sqq.; *Przywara-Karrer*, Newman I, Freiburg i. Br. 1922, 11 sqq.).

15. *Porro notandum* est a S. Paulo hoc loco non exponi condiciones, quae necessariae sunt, ut aliquod opus sit meritorium coram Deo, sed hoc solum ostendi, quomodo omnes homines pro peccatis puniri possint, licet legem positivam non habuerint. „Quia, inquit S. Gregorius M., malum, quod faciunt, noverunt, habent testem conscientiam, habent

iudicem rationem suam. In peccato igitur, quod committunt, prius contra se iudicium suae rationis inveniunt, et post ad distractionem aeterni examinis perducuntur“ (Moral. 27, 25; *M* 76, 427). *S. Ioannes Chrysost.*: „Unus ergo modus cognitionis Dei est per universam creaturam. Alter vero non inferior per conscientiam . . . [de quo] ostendimus, quomodo naturalis [αὐτοδίδακτος] nobis sit bonarum et malarum rerum cognitio, et quomodo intus conscientia nobis haec omnia dictet. Duo enim hi magistri ab initio nobis dati sunt: creatura et conscientia; et neuter eorum voce emissa sed silentio homines instituebat“ (De Anna serm. 1, n. 3; *M* 54, 636).

Quae sit habitudo huius naturalis cognitionis ad fidem divinam, sine qua nemo salvus esse potest, hic ad nos non pertinet. Neque quaerimus, num homo reapse in hac naturali cognitione Dei aliquo interno auxilio divino adiuvetur, sed hoc tantum contendimus posse omnem hominem ratione utendo ex creaturis verum Deum cum certitudine cognoscere. Neque docet S. Paulus omnes gentes universam legem moralem naturalibus viribus observare, cum in capite primo contrarium dixerit; sed dicit, si quae praecepta legis observent, observare duce naturali rationis lumine. Non dicit: τὰ ἔθνη τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν, sed dicit: ὅταν ἔθνη τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν; si aliquando quidam gentiles praecepta legis observant (cf. De gratia V, n. 120 sqq.).

16. *Schol.* De quibus gentibus loquatur apostolus.

Estius putat gentes, de quibus apostolus c. 2, v. 14 loquitur, esse solas gentes fideles: „Tertius commentarius eorum est, qui de gentibus fide Christi mediatoris imbutis et per eius gratiam ea, quae legis sunt, facientibus, sive Christi praecesserint adventum, sive secuti sint, apostolum exponunt.“ Quem commentarium vocat „valde probabilem et paene certum“. Attamen ne hoc quidem est contra nostram propositionem; nam de executione universae legis non agimus; relate autem ad cognitionem ipse Estius concedit posse gentes „duce ac monstrante ipsa natura seu naturali lumine rationis, absque magisterio legis scriptae“ aliqua agenda vel vitanda cognoscere; hoc autem sufficit, ut omnes, qui habent hanc naturam, ad cognitionem Dei naturaliter perveniant. Explicationem de ethnicochristianis refutat *Cornely* (In Rom. 2, 14; pag. 140 sqq.).

Ceterum cum de quaestione, num hoc loco apostolus etiam de gentibus infidelibus agat, in tractatu de gratia inquisitio de industria instituat (V, n. 140 sq.), hoc loco sufficit duo notare: 1. Secundum plurimos et gravissimos Patres et theologos directe et primario intelleguntur gentes infideles (cf. *Franzelin*, De Deo Uno 21 sqq.). 2. Damna est haec Bai sententia: „Cum Pelagio sentiunt, qui textum apostoli ad Rom. c. 2: ‚Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt‘, intellegunt de gentibus fidei gratiam non habentibus“ (*Denz.* n. 1022).

Quidquid autem est de hac disputatione exegetica, in quaestione dogmatica, num ex ordine morali Deus naturaliter cognosci possit, Estius in Sent. 1, dist. 3, § 5 nostram doctrinam expresse proponit: „Quod ad cognitionem officiorum vitae attinet, non ita vitiata est per peccatum humana natura, ut non de multis agendis et fugiendis possint homines solo ductu rationis recte iudicare, praesertim si cultura ingenii et institutio accesserit.“ Allatis locis SS. Patrum concludit: „Probant haec loca Patrum reliquias quasdam legis post peccatum in homine relictas esse. Quae quidem reliquiae non tantum ad aliqualem eorum, quae agenda sunt, verum etiam ipsius Dei, rerum auctoris et gubernatoris, notitiam per se valere ac sufficere videantur.“

Prop. III. Haec naturalis Dei cognitio nullo modo supponit traditionem revelationis positivae ut conditionem necessariam. Theologice certa.

17. Nota: Propositio est contra *traditionalistas*, quorum doctrina sufficienter exposita est in philosophia¹. Hi igitur negant posse existentiam Dei aliter atque ope positivae revelationis cognosci, et dicunt hanc revelationem in S. Scriptura supponi ut conditionem necessariam, et doceri cognitionem ex traditione revelationis primitivae haustam consideratione creaturarum confirmari tantum et perfici posse.

18. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

S. Scriptura, ubi sollicite exponit principia, ex quibus Deus cognoscatur, prorsus nullam facit mentionem revelationis positivae et traditione conservatae, sed semper et ubique assignat ut elementa necessaria et sufficientia huius cognitionis: ex parte subiectiva naturalem rationem, ex parte obiectiva mundum secundum triplicem ordinem, quem exposuimus. Ergo secundum *traditionalistas* omissum esset elementum primarium et maxime necessarium, sine quo alia omnia ad nihil valerent; id quod est summopere incredibile. In adversariorum hypothese gentes maxime peccassent abusu traditionis, cum apostolus et liber Sapientiae iis non obiciant nisi abusum cognitionis ex creaturis haustae. An fortasse supponit Scriptura hanc necessitatem traditionis adeo notam fuisse gentibus, ut silentio praeteriri possit? Sed adversarii ipsi docent hunc capitalem fuisse errorem gentilium, quod nulla ratione traditionis habita putarent se posse ad cognitionem ordinis morali solo rationis lumine venire. Tandem, ut vidimus, apostolus (Rom. 2) diserte opponit cognitionem legis, quam hauriunt gentes ex naturali usu rationis, illi cognitioni, quam habent iudaei ex positiva revelatione, quod in systemate *traditionalistarum* nullum habet sensum.

¹ Honthelm, Theodicaea n. 62 sqq. Boedder, Theol. nat. n. 22 sq.

19. Arg. 2. *Conc. vat.* (c. 2 de revel.) docet de positiva revelatione: „Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio *absolute* necessaria dicenda est“ (*Denz.* n. 1786). Atqui secundum *traditionalistas* haec necessitas est absoluta. Ceterum iam ante Vaticanum doctrina *traditionalismi* damnata est (cf. *Denz.* n. 1622 sqq. 1649 sqq.). Doctrina concilii vaticani damnari *traditionalismum* crudiores et tangi *traditionalismum* mitiorem patet ex actis concilii (*Collect. Lac.* VII 129 sqq. Cf. *Granderath*, *Constit. dogm. conc. vatic.* 34 sqq.)¹.

20. Arg. 3. Ex SS. Patribus.

SS. Patres non modo explicant cognitionem, quam gentes habent de Dei existentia, sine ulla mentione primitivae revelationis, sed etiam expresse negant hanc cognitionem ad Dei loquelam proprie dictam reducendam esse. *S. Ioannes Chrysostomus* (Hom. 3 in ep. ad Rom. n. 2; *M* 60, 412): „Unde notum est, o Paule, quod Deus ipsis cognitionem indiderit? Quia, inquit, quod notum est eius, manifestum est in illis. At haec affirmatio est, non demonstratio. Tu vero mihi proba et ostende cognitionem Dei manifestam fuisse illis, sed sponte illos praetermisisse. Unde ergo manifesta erat? *Vocemne ad illos emisit? Minime!* Verum id effecit, quod magis illos quam vox quaelibet attrahere poterat: creatum orbem in medio posuit; ita sapiens, idiota, scythia, barbarus ex solo intuitu *visibilium* pulchritudinem edoctus ad Deum ascendere potest.“ *S. Augustinus* (Serm. 141, 2; *M* 38, 776): „Unde illi impii veritatem detinent? Numquid Deus ad quemquam eorum *locutus est*? Numquid legem acceperunt sicut israelitarum populus per Moysen? . . . Audi, quomodo manifestavit: Invisibilia enim eius. . . .“ Idem patet inde, quod SS. Patres saepe dicunt primam Dei notionem non ex doctrina hauriri, ut statim audiemus.

Prop. IV. Primitiva Dei cognitio secundum doctrinam SS. Patrum est quidem quadamtenus congenita, non tamen sensu stricto innata, sed vere acquisita. Sententia communissima (*Sum.* 1, q. 84, a. 3, a. 7 ad 3).

21. *Primitiva Dei cognitio est quadamtenus congenita.* Ut S. Scriptura (*Sap.* 13, 9), ita etiam SS. Patres magnam facilitatem cognoscendi

¹ Secundum ea, quae in *conc. vatic.* (l. c.) exposita sunt, *traditionalismus* crassior eorum est, qui dicunt hominem ad existentiam Dei affirmandum pervenire non posse nisi fide divina. Haec doctrina directe damnata est. *Traditionalismus* mitior eorum est, qui ideam Dei proxime ex traditione generis humani derivant. Sed cum hi ultimam ad revelationem primitivam recurrant, tandem aliquando redeunt ad idem principium, unde *traditionalistae* severiores procedunt. Haec doctrina non est directe

Deum diserte efferunt, quemadmodum in Prop. I vidimus. Ad hanc facilitatem significandam vocant hanc cognitionem naturalem, congenitam etc. Ita *Tertullianus* (Adv. Marc. 1, 10; *M* 2, 257): „Anima a primordio conscientia Dei dos est, eadem nec alia et in aegyptiis et in syris et in ponticis.“ *Clemens Alex.* (Strom. 5, 14, 260; *M* 9, 195): „Parentem et rerum omnium creatorem omnia ex omnibus vi insita et citra doctrinam percipiunt (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται).“ Quare hanc cognitionem vocat πρόληψιν Dei. *S. Iustinus* (Apol. II, n. 6; *M* 6, 453) vocat eam ἐμφυτον τῆ φύσι τῶν ἀνθρώπων δόξαν, alii eam dicunt χρῆμα οὐ δίδακτον, αὐτοδίδακτον, αὐτομαθές etc. (cf. e. g. *Cyrrill. Alex.*, Contra Iulian. l. 2; *M* 76, 580). His omnibus significant primitivam Dei cognitionem non longo et difficili studio addisci, sed in mente cuiuslibet sana ratione utentis sua sponte oriri. Hanc igitur indeliberatam rationis exsertionem opponunt deliberatae et studiosae investigationi eo sensu, quo *S. Thomas* (In Boeth. de Trin. prooem. q. 1, a. 3 ad 6) dicit: „Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.“ Ex huius cognitionis facilitate eo ipso sequitur eius universalitas, quia, qui habet naturam humanam, necessario etiam ea habet, quae ex hac natura sua sponte oriuntur. „Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi: exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem“ (*Augustinus*, In Io. tract. 106, n. 4; *M* 35, 1910). Plura apud *Kleutgen*, Philosophie der Vorzeit I, n. 428 sqq.

22. *Primitiva Dei cognitio non est sensu stricto innata, sed acquisita.* Verbis SS. Patrum, quae modo attulimus, seducti nonnulli putaverunt SS. Patres docere cognitionem Dei vere innatam, non ex consideratione creaturarum acquisitam. Ita *Thomassinus* (De Deo, toto libro I), *Klee*, *Staudenmaier*, *Kuhn*¹. Atqui SS. Patres nihil tale docuerunt. Audiamus e. g. illos, ad quos *Kuhn* in specie provocat.

damnata, quia hi traditionalistae non directe negant naturali rationis lumine, i. e. sine fide divina, Deum cognosci posse; sed indirecte tangitur, quatenus saltem pro primis hominibus statuunt necessitatem fidei divinae ad Deum cognoscendum. Ceterum conc. vatic. loquitur de hominibus expeditum usum rationis habentibus; quomodo vero homines ad usum rationis perveniant, non docet.

¹ Audiatur e. g. Dr. *Kuhn* (Gotteslehre² 542 sqq.), qui, postquam nonnullos locos SS. Patrum attulit, ita pergit: „Hiermit ist als das Grundelement der natürlichen Gotteserkenntnis die unserem Geiste eingepflanzte Gottesidee bezeichnet. Von Gott weiß der Mensch von Natur aus: so lehren alle Väter, die griechischen wie die lateinischen. . . Die dem Geiste eingeborene und, wenn er wirklich und wahrhaftig vernünftig ist, auch zum Bewußtsein kommende Gottesidee ist aber für sich allein nur erst der Anfang und das Prinzip der Gotteserkenntnis, nur gleichsam der Selbstlauter des Wortes Gott, zu dem noch die Mitlauter fehlen. Diese kommen ihm aus der Betrachtung der Welt im Laufe der ihm unmittelbar einwohnenden Idee Gottes zu. So erst konstituiert sich die Gotteserkenntnis, diesen Verlauf nimmt sie.“ P. 590 sq.:

23. *Clemens Alex.* revera docet primitivam Dei cognitionem esse insitam citra institutionem, sed antea hoc ipse explicavit ita: „Cum sit manifesta divina providentia ex aspectu omnium, quae videntur, effectorum“, et quidem tam manifesta, „ut ne conari quidem oporteat haec demonstrare“ (Strom. l. 5, c. 1, n. 6; *M* 9, 15). Si *Tertullianus* dicit: „Anima a primordio conscientia Dei dos est“, hoc „a primordio“ explicat: „Siquidem a primordio rerum conditor earum cum ipsius pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur (Adv. Marc. 1, 10; *M* 2, 257). *S. Basilus*, In Is. 5, 11: „Quoniam invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, is, qui non respicit ad opera, ne ad eam quidem, quae mente comparari potest, intellegentiam deducitur“ (*M* 30, 375). *S. Gregorius Naz.* (Orat. 28, n. 16; *M* 36, 47): „Ratio a Deo data et omnibus congenita et prima in nobis lex omnibusque conserta ad Deum nos deducit ex visibilibus.“ Immo dicit, quam parum possimus umbram nostram praecurrere, quantumlibet gressum urgeamus, tam parum nos posse sine sensibus nuda mente ad intellegibilem veritatem accedere (ib. n. 12; *M* 36, 42; cf. infra n. 47). Quod vero Dr. *Kuhn* putat *Origenem* (Contra Cels. 1, 4; *M* 11, 662) docere innatos conceptus pulchri, boni, veri, errat; nam *Origenes* ipse clare contrarium docet: „Scire licet, quamvis in hac vita oporteat homines a sensibus ac sensibilibus incipere, ut inde ad intellectualium naturam ascendant, non tamen in sensibilibus standum esse“ (l. c. 7, 37; *M* 11, 1474). *S. Athanasius* (Contra gentes 35; *M* 25, 70): Deus invisibilis est et incomprehensibilis in sua natura, utpote omnem creatam essentiam transcendens, et propterea humanum genus eius cognitionis exsors fuerat. . . . Quamobrem creaturam Verbo suo ita disposuit, ut, quamvis ipsa natura sua videri non possit, tamen ex operibus ab hominibus cognosci posset.“ Valde mirum est, quomodo Dr. *Kuhn* pro confirmatione suae doctrinae afferre potuerit illum locum, quo *S. Athanasius* (l. c. 34; *M* 25, 67) docet posse hominem in Dei cognitionem pervenire non minus ex consideratione animae suae quam ex consideratione mundi aspectabilis. Nam hoc loco proponitur anima ut medium *obiectivum* ex quo cognitionis Dei, quemadmodum etiam *S. Thomas* docet posse animam „se ipsam considerare, ut est imago Dei, ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum“

„Bloß mittelbar ist auch das sog. unmittelbare Gottesbewußtsein; auch die Erkenntnis Gottes kraft der dem Geiste einwohnenden Idee ist kein Schauen Gottes, kein mit dem Wissen des Geistes von sich zusammenfallendes Wissen desselben von Gott, sondern ein Wissen von Gott auf Grund seiner Offenbarung im Geiste. . . . Wir können daher das dem Geiste immanente (angeborene) Wissen von Gott ein unmittelbares nur vergleichsweise nennen, in Vergleichung nämlich mit dem aus der Betrachtung der Welt geschöpften, sofern er dort nicht aus sich hinauszugehen und in einem andern, als er selbst ist, die Spuren der Gottheit aufzusuchen und zu verfolgen hat. Er ist sich selbst Mittel der Erkenntnis (aber nur Mittel, nicht das Objekt selbst) und Erkenntnisvermögen, also beides in einem, das Gott schauende (erkennende) Auge und der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich ihm darstellt.“

(De verit. q. 10. a. 7). Sed Dr. *Kuhn* (Gotteslehre 590) expresse declarat in sua doctrina animam non considerari ut obiectum ex quo vel in quo, sed ut medium, quo Deus cognoscatur independenter ab experientia externa.

Patet igitur locutionibus Patrum, quibus innata cognitio Dei statuitur alium sensum non subesse, nisi quod haec cognitio ex consideratione rerum obvia et omnibus communi sponte oriatur in omnibus, qui habeant usum rationis. Ceterum systema idearum innatarum rationali quoque fundamento carere in philosophia ostensum est¹.

Schol. Num possint esse athei.

24. Per se evidens est posse esse atheos „practicos“, i. e. homines, qui, scientes esse Deum, vivant, ac si non esset. Neque vero esse possunt athei „theoretici negativi“, i. e. homines, qui usu rationis praediti Deum invincibiliter et inculpabiliter, etiam quantum ad primitivam illam notitiam, ignorant, nisi forte ad breve tempus; nam S. Scriptura vocat omnes atheos insipientes, vanos, inexcusabiles, qui veritatem Dei in iniustitia detineant. Idem efficitur ex verbis SS. Patrum: „hanc esse summam delicti nolentium agnoscere, quem ignorare non possint“ (supra n. 8). Possunt tamen homines perversa voluntate adeo corrumpere rationem suam, ut saltem ad tempus iudicent Deum non esse, seu ut sint „atheo theoretici positivi“. De his valet, quod scribit *Clemens Alex.* (Strom. 5, 13, 252; *M* 9, 127): „Qui omnem plane pudorem exuerunt adversus veritatem“, et *S. Augustinus* (In Io. tract. 106, n. 4; *M* 35, 1910): „Exceptis paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum huius mundi fatetur auctorem.“ Quot sint homines, qui careant ratione sufficienter exulta, qua possint Deum cognoscere, solus Deus scit. Sed numerus eorum non ultra mensuram exaggerandus est, quemadmodum quidam fecerunt.

Doctrina enim, qua statuitur non posse esse atheos theoreticos negativos, quibusdam catholicis theologis ideo displicuit, quod per eam videatur tanta multitudo miserorum gentilium gehennae addici. Itaque ad removendam hanc difficultatem pauci excogitaverunt hanc solutionem: Plurimi gentiles adulti excluduntur quidem a beatitudine supernaturali, sed admittuntur ad „limbum parvulorum“, i. e. ad locum, ubi sunt infantes ante usum rationis mortui et sola macula peccati originalis infecti, viventes sine poena, naturali sorte prospera contenti (cf. infra n. 350). Anno 1520 *Claudius Seysell*, archiepiscopus taurinensis, Parisiis edidit tractatum „De divina providentia“, in quo docet plurimos gentiles adultos ire ad limbum parvulorum. Sed *Franciscus Collius* hanc opinionem impugnavit libro „De animabus paganorum“ (Mediolani 1622/23) eamque ut ridiculam notat. Nihilominus hanc opinionem rursus defendit *Felix Lenoir* (*Migne*, Encyclopédie théologique 57, 452 sqq., 673 sqq., 834 sqq.);

¹ *T. Pesch*, Instit. psychol. III, Friburgi 1898, 77 sqq.

item *Balmes*, *Mivart*, *P. de Broglie*, alii. *Alberto a Bulsano* (Knoll) vel eius editori *Godofrido de Graun* haec opinio videtur sat probabilis (Institutiones theol. dogm. specialis, Innsbruck 1893 sqq., III 996). Sed quia hi auctores hanc opinionem vario modo explicant et variis argumentis fulciunt, ad nos hic solum pertinet illa quorundam assertio, quam *M. Actorie* lingua gallica sic explicat: Il y a „des peuples enfants. Ils sont coupables de leur excès, puisqu'il leur reste une lueur de raison; ils ne le sont pas grièvement, puisqu'ils n'ont qu'une intelligence bornée... Ils seront donc délivrés un jour et se trouveront devant la justice de Dieu avec la seule tache d'origine et dans le même état que les enfants non régénérés“ (De l'origine et la réparation du mal; Paris 1852, 70).

In hanc quaestionem et has opiniones diligentissime inquisivit *L. Capéran* (cf. infra n. 342), qui omnibus consideratis venit ad hanc conclusionem: doctrinam de limbo adultorum omnino reiciendam esse, cum pugnet cum voluntate Dei salvifica universali, qualem fontes theologici doceant; nam Deus, nisi gentilibus adultis concedit auxilia mediate saltem sufficientia ad consequendam salutem supernaturalem, non potest dici eos velle salvos facere. Ergo haec sententia revera non misericors est, sed crudelis. (Le problème du salut des infidèles. Essai théologique, Paris 1912, 30 sq.)

His non obstantibus in commentariis periodicis *Études* (Paris) inde a 20. octobri 1919 edita est series dissertationum, quibus denuo propugnatur limbus adultorum, magna quidem linguae facundia, sed minore probandi efficacia. Auctor ab argumento biblico studet se extricare dicendo tam Rom. 1 quam Sap. 13 sermonem esse de solis hominibus doctis. De qua opinione supra (n. 6) diximus. Nusquam in S. Scriptura populi idololatrae considerantur ut infantes innocentes, sed semper ut homines pessimi, gravissimarum poenarum rei (Ex. 23, 23; 34, 15 sq. Deut. 7, 1 sq. Ps. 113 B, 4 8. Sap. 12, 3 sq. 11 sq. 24 sqq. Ier. 10, 15. 1 Cor. 10, 20. 1 Petri 4, 3 sq. Apoc. 9, 20 sq.; cf. *Fr. X. Kortleitner*, De diis gentilium quid SS. Litterae Vet. Test. iudicent, Oeniponte 1912). Ad peccatum grave non requiritur cognitio obiective perfecta, sed subiective eatenus perfecta, quatenus homo clare sibi conscius est se agere cum dubio rem esse contra dictamen conscientiae (cf. IX, 442 sqq.), ad quam cognitionem potest sufficere conceptus Dei primitivus, nondum excultus. Si dicunt plurimos populos incultos secundum hominum peritorum iudicium non habere conceptum Dei hoc nomine dignum, respondendum est: His ultimis decenniis ii, qui rem accuratissime pervestigarunt, e contra affirmant apud populos varios Australiae et Africae interioris inventam esse ideam supremi numinis mira puritate et sublimitate insignem. Cf. *Andr. Lang*, The making of religion, ed. 3, London 1908, praecipue ch. IX sqq.; *Wilh. Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee I, Münster i. W. 1912; *Vict. Cathrein*, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1914; *A. M. Rump*, Stimmen aus Maria-Laach 84 (1913), 397 sqq. Haec indicasse sufficiat,

quia tales quaestiones hic non sunt tractandae. De voluntate salvifica Dei circa gentiles cf. V, n. 304; Revue thomiste 1923, 43 sqq.; Dictionnaire de théol. cath. VII (Paris 1923) 1891 sqq.

SECTIO II.

DE SCIENTIFICA DEMONSTRATIONE EXSISTENTIAE DEI.

25. Praenotanda. Hactenus egimus de *cognitione exsistentiae Dei naturali*, quatenus non solum opponitur cognitioni *supernaturali*, sed etiam *scientificae demonstrationi*. De hac iam agendum est. Videtur quidem quaestio de scientifica demonstrabilitate Dei supervacanea esse, postquam ostensum est Deum ex rebus creatis cum certitudine cognosci posse. Nam si illatio illa, qua iuxta S. Scripturam et SS. Patres omnes homines ratione utentes ex mundi opificio Deum opificem cognoscere possunt et debent, est vera et certa, ut nemo Deum ignorans sit excusabilis: necessario sequitur, ut Dei exsistentia sit scientificè demonstrabilis.

Nam scientifica demonstratio opponitur primitivae et spontaneae illationi, non quia *alia* manifestat, sed quia eadem *aliter* manifestat. Reflectendo enim in naturalem illam illationem, eam ita recolit, ut ad cognitionem directam addat reflexam et ita non solum *faciat illationem* eamque in rectam et perfectam formam reducat, sed etiam *rationem reddat, cur illatio sit legitima*. Nam si ex mundo Deus legitime infertur, haec illatio etiam qua legitima est cognoscibilis. Quod si non esset, homo reflexione utens posset sibi merito persuadere totam illationem esse invalidam, et ita posset ad inculpabilem negationem Dei venire: id quod falsum esse vidimus.

26. Nihilominus sunt doctores, qui concedunt Deum posse naturaliter cum certitudine cognosci, qui tamen negant eius exsistentiam posse scientificè demonstrari. Cuius rei ratio est, quia in ipsam naturalem Dei cognitionem aliquod elementum intulerunt, quod demonstrari non possit. Ita *traditionalistae*, de quibus iam diximus, ultimum elementum certae cognitionis Dei dicunt esse fidem ex primitiva traditione haustam, et ita negant cognitionem Dei pure naturalem. *Alii* fundamentum omnis cognitionis rerum divinarum ponunt *ideas innatas*. *Alii* tandem, ut *ontologi*, de quibus postea plura dicemus, docent aliquem immediatum intuitum Dei. Qui quidem omnes concedunt Deum esse omnibus cognoscibilem, sed negant esse demonstrabilem. Dupliciter enim accidere potest, ut quid demonstrari non possit: aut per excessum, quia res illa ante omnem demonstrationem iam evidens est et nota certaque supponitur, ut prima principia; aut per defectum, quia res illa relate ad nos caret interna cognoscibilitate, ut sunt omnia, quae sola fide tenentur.

27. Et in nostra quidem quaestione *duae extremae opiniones reiectae sunt ab ecclesiastica auctoritate*: ontologismus propter excessum, traditionalismus propter defectum. Systema autem idearum innatarum non quidem damnatum est, sed, in quantum negat veram demonstrabilitatem Dei, sine temeritate statui non potest (cf. *Granderath*, Const. dogm. 38 sqq.).

28. Inter fautores huius systematis Dr. *Kuhn* docet exsistentiam Dei neque a priori neque a posteriori cognosci posse independentem ab idea Dei innata (*Gotteslehre* 619). Per hanc ideam exsistentiam Dei homini esse certiore quam suam ipsius exsistentiam (l. c. 626), sed sine ea hominem ratiocinando non posse pervenire nisi ad esse absolutum pantheistarum (ib. 612 627 sq.). S. Thomam vero et reliquos scholasticos, qui conati sint Dei exsistentiam stricte demonstrare, necessario incasuros fuisse in pantheismum, nisi fides catholica eos praeservasset (ib. 623 sq. 713 sq.).

Multa quidem in hac expositione apparent animadversione digna, sed alia hic omittimus, ut unice illam quaestionem respiciamus, num sine temeritate negari possit, quod non unus alterve scholasticus, sed omnes omnino scholastici de scientifica demonstrabilitate exsistentiae Dei docuerunt (cf. *Honthelm*, Theodicaea n. 77 sqq.).

Prop. V. Doctrina scholasticorum de scientifica demonstrabilitate exsistentiae Dei admittenda est. Theologica certa (Sum. 1, q. 2, a. 2 3).

29. *Arg. 1. Ex praescriptione.*

Saltem temerarium est tamquam falsam traducere eam doctrinam, quae per multa saecula in scholis catholicis non solum ut philosophice vera, sed ut theologica certa proposita est.

Atqui talis est doctrina, de qua agitur.

Prob. min. Hoc factum concedunt ipsi adversarii; idem patet ex S. Thoma, secundum quem Deum demonstrari non posse est „opinio manifeste falsa“ (De verit. q. 10, a. 12, in c.), est „error“, est sententia, cuius falsitas nobis ostenditur „apostolica veritate Rom. 1“ (Contra gent. 1, 12). S. vero Thomam secuti doctores vix non omnes usque ad nostra tempora, secundum quos sententia illa „etsi non haeretica, parum nihilominus tuta in fide est, quam alii temerariam, alii etiam haeresi proximam esse censent“. Ita *Kleutgen*, De ipso Deo 98. Hoc ita esse nullo negotio inveniet, quicumque opera scholasticorum evolverit, v. g. *Gregor. de Valent.* I, disp. 1, q. 2, punct. 2; *Suarez*, De Deo 1, 1, n. 13 sqq.; *Tanner* I, disp. 2, q. 1, dub. 3, assert. 2. Cf. *A. Deneffe*, Kant und die katholische Wahrheit 91 sqq. 136 sqq.

30. *Arg. 2. Ex auctoritate ecclesiastica.*

Auctoritas ecclesiastica pluries demonstrabilitatem Dei et doctrinam scholasticorum de hac re contra negatores huius demonstrabilitatis de-

fendit. Ita *Bautain*, professor argentoratensis, a suo episcopo, approbante *Gregorii XVI*, monitus, huic thesi subscripsit: „Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei“ (*Denz.* n. 1622).

Doctor vero *Bonnetty* decreto S. Congr. Ind., a *Pio IX* approbato, has theses admittere iussus est: „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest“ (*Denz.* n. 1650). „Methodus, qua usi sunt divus Thomas, divus Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret“ (*Denz.* n. 1652).

Annis 1843 et 1844 S. Congr. Ind. quasdam theses reiecit et emendandas iudicavit, quod mandatum Congregationes S. Officii et Indicis coniunctim confirmarunt annis 1864 et 1866. Inter has theses, quae a scholis catholicis amandandae pronuntiantur, ut quae absque periculo doceri non possint, sunt hae: „Dei existentiam minime demonstrari posse“; „Dei existentiam probari posse negamus“; „probationes existentiae Dei reduci ad quandam fidem [naturalem] aut fundari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus seu naturaliter persuasum nobis est ideam hanc esse fidelem“.

In iuramento a *Pio X* die 1 Sept. 1910 praescripto sub n. 1 haec leguntur: „Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea, quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor“ (*Denz.* n. 2145). Ita in ecclesia latina nunc omnes, qui ordinandi sunt episcopi vel presbyteri, iurant, ut in occidente tota ecclesia docens publico et solemniter modo hanc doctrinam profiteatur.

Notandum est his declarationibus non solum reici doctrinam traditionalistarum, sed etiam expresse defendi doctrinam scholasticorum de demonstrabilitate Dei, et hanc demonstrabilitatem generaliter affirmari. Ita nuperrime *Pius XI* encycl. „Studiorum ducem“ die 29 iunii 1923: „Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet, eumque unum esse ipsum Ens subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, omnium firmissima ad probandum“ (*Acta Apost. Sedis* 1923, 317). Ergo catholico theologo nequaquam liberum est hanc doctrinam impugnare et multo minus tamquam fidei periculosam infamare. Vere caecus est, qui non videat hanc quaestionem, si quando ab ecclesiastica auctoritate definitive dirimenda sit, non aliter atque in favorem doctrinae scholasticae dirimi posse.

31. Coroll. Ergo ut valida admittenda sunt argumenta scholasticorum pro existentia Dei.

Si quis vellet admittere Deum quidem stricte demonstrari posse, omnia vero argumenta, quibus scholastici existentiam Dei probant, in se nullius esse efficaciae, hic quoque temeritatis reus foret. Nam doctores catholici, qui per tot saecula universi fere demonstrabilitatem

Dei ut theologice certam affirmabant, et ecclesiastica auctoritas, quae hanc doctrinam semper tuebatur, non intellegebant demonstrabilitatem in abstracto, sed illam ipsam, quam scholastici a S. Scriptura et a SS. Patribus indicatam inveniebant, et quam suis argumentis exponebant. Itaque si haec argumenta, non prout ab hoc vel illo explicantur, sed prout ab omnibus scholis admittebantur, fuissent falsa, in hac quaestione certe fundamentali error universalis per omnia illa tempora viguisset, id quod admitti nequit¹.

Recte Petavii editores romani: „Theorematis instar poni debet receptas passim de veritate divinae existentiae probationes neque in suspicionem adduci neque obiectiva demonstrandi vi ac potestate privari. . . . Constat cum temeritate atque errore consertum esse frequentatam de existentia Dei probationum summam aut universim reicere aut illam idcirco in crimen vocare, quod non ea polleant vi, quae necessaria est ac sufficit, ut profligato pantheismi monstro existentia sempiterni numinis ab hac rerum universitate distincti atque diversi comprobetur“ (*De Deo* 1, 2, appendix n. 10—13, p. 68).

32. Schol. De sententia protestantium, modernistarum, quorundam philosophorum recentiorum.

a) Quod ad theologos protestantes attinet, qui nondum in pantheismum vel atheismum delapsi sunt, multi ex iis sequuntur theoriam *Schleiermacheri*, qui loco argumentorum pro existentia Dei ponit sensum quendam internum religiosum, quo homo existentiae Dei sibi immediate conscius sit².

¹ Ex his iudica, num catholico scriptori liceat haec asserere: „Die Theologen in den ersten christlichen Jahrhunderten schwankten zwischen einer unmittelbaren und einer durch Beweis vermittelten Erkenntnis vom Dasein Gottes. In späterer Zeit stellte sich die Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Beweises hierüber immer entschiedener heraus. Ein solcher Beweis ist indessen der Theologie bis zur Stunde noch nicht gelungen und wird ihr auch auf ihrem Standpunkt voraussichtlich niemals gelingen. Die sog. ‚metaphysischen Beweise‘, deren sich die Theologie bisher gewöhnlich bediente, verdanken ihren Ursprung schon der Philosophie, haben sich jedoch einer strengeren Kritik gegenüber samt und sonders als unstichhaltig erwiesen“ (*W. Rosenkranz*, *Die Prinzipien der Theologie*, München 1875, 30). Idem iudicium quidam recentes catholici repetunt.

² Die Beweise für das Dasein Gottes werden durch die Anerkennung, daß das im christlich frommen Selbstbewußtsein enthaltene schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein allgemeines Lebensmoment ist, ersetzt. Die Glaubenssätze werden nur als Auffassungen und Darstellungen der christlichen frommen Gemütszustände behandelt, und die objektive Realität dessen, worauf die Gemütszustände zurückweisen, soll in der Theologie nicht geprüft werden.

„Fragen wir die neuere Theologie nach den letzten Gründen des christlichen Glaubens an Gott und an diesen bestimmten Gott, so dürfen wir das als anerkannt betrachten, daß sie nicht in logischen Argumentationen beruhen, sondern in jenen Tatsachen und Erfahrungen des innern religiösen Lebens, des Gemüts, Herzens, Gefühls usw. zu suchen sind. Mit dem religiösen Moment ist indessen das sittliche hier von Anfang an und ganz unlösbar verbunden: das Innwerden Gottes als eines

Secundum hos theologos Dei existentia stricte probari nequit, sed sensu religioso apprehenditur. Obiectum huius sensus fortasse est chimaera, fortasse ens impersonale, fortasse nescio quid aliud. Revera theologi protestantes saepe in explicatione ideae Dei ad sententias maxime contrarias perveniunt, ut de Deo nihil nisi merum nomen maneat. Si veram Dei notionem proponunt, hanc non stricte demonstrari posse dicunt, sed exhiberi et ostendi, quatenus ratiocinatio quasi materiam praebet, quam sensus ille religiosus tamquam suum proprium obiectum summa cum certitudine amplectatur.

Quae omnia ex iis, quae modo probata sunt, et quae alibi explicantur, ulteriore refutatione non indigent. Talis theologia est theologia desperationis, quae de ipso subiecto suo tam mediocriter certa est, ut illud caeco tantum instinctu credat.

b) Nostra aetate ii ex catholicis, qui *modernistae* audiunt, similem opinionem secuti sunt. Nam, ut ait *Pius X*: „Philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo agnosticismum vocant. Vi huius humana ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet, quae apparent, eaque specie, qua apparent; earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est nec illius existentiam, ut per ea, quae videntur, agnoscere. Hinc infertur Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse.“ Unde theologiam naturalem et praeambula fidei „modernistae penitus e medio tollunt et ad intellectualismum amandant, ridendum, inquit, systema ac iamdiu emortuum“. Quorum

sittlich Fordernden und einer sittlichen Grundforderung. . . . Zusammenwirken wird ferner damit auch ein gewisser unleugbarer allgemeiner, intellektueller Trieb nach Abschluß der Weltbetrachtung in einem letzten Grund. . . . Die christliche Frömmigkeit wird sich in jenen Erfahrungen des göttlichen Geisteszeugnisses bewußt, dessen Ergebnisse durch keine anderwärts herkommende Argumentation erschüttert werden könnten. . . . Immer aber muß die Theologie sich auch darüber Rechenschaft geben, wie zu jenen Grundlagen und Ergebnissen die andern Seiten unseres Geisteslebens, der anderweitige Inhalt unseres Selbst- und Weltbewußtseins und die von hier aus zu ziehenden Folgerungen sich verhalten, ob Konsequenzen auch von hier auf die der Frömmigkeit feststehende Gottesidee hinführen, ob wenigstens mit ihr jener Inhalt zu einer Gesamtanschauung sich einige oder ob etwa nach dem, was hier als gewiß sich ergebe, jene Idee umgestaltet, vielleicht auch jede Idee von Gott und Absolutem als Produkt bloßer Phantasie und Abstraktion preisgegeben werden müsse. Denn nie wird ein vernünftiger und frommer Geist es ertragen, daß ein Widerspruch, der hier etwa drohen möchte, ihm verhüllt oder daß derselbe von ihm ungelöst hingenommen werden sollte. . . . Wer die sittlichen Grundtatsachen samt dem Werte der spezifisch christlichen religiösen Erfahrungen nichts mehr gelten läßt, bei dem muß die Theologie gemäß den eigenen christlichen Prinzipien so lange auf ein Verständnis ihrer Gottesidee verzichten.“ Ita *J. Köstlin* in opere: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie* von Herzog und Plitt V² 305 sqq. Cf. ed. 3, 786 sq. 796 sqq. Ad hanc doctrinam provocat eamque amplectitur et suo modo expolit *A. Ritschl*, *Rechtfertigung und Versöhnung* III³, Bonn 1888, 203 sqq. Cf. *Pfleiderer*, *Geschichte der Religionsphilosophie*², Berlin 1893, 300 sq. 483 sqq.; *Honthelm*, *Theodicaea* n. 72 sq.; „*Der Katholik*“ (1905) I 1 sqq.

loco ponunt principium „immanentiae religiosae“, i. e. statuunt subiectivam quandam indigentiam entis divini, quatenus illud incognoscibile, quod est ultra phaenomena, videntur sibi percipere sensu quodam religioso, illa indigentia commoto, et hoc incognoscibile volunt esse Deum se animae confuso quodam modo manifestantem. Ista experientia Dei supposita possunt philosophicae speculationes iuvare ad phaenomena religiosa et vitalia formulis quibusdam limatioribus exprimenda. Tales formulae, quae dogmata appellari solent, et ipsa quoque Dei idea, pro novis in dies experientiis religiosis et pro continuo progressu philosophiae mutationibus incessanter sunt obnoxiae (*Denz.* n. 2072 2074 2078 2079 2080—2085). Cf. *J. Bekker*, *Philosophie und Theologie des Modernismus* 37 sqq.

Haec cum iis, quae ex fontibus revelationis stabilivimus, tam aperte pugnant, ut auctoritas ecclesiastica non potuerit non damnare hunc conatum transferendi immanes eiusmodi errores in theologiam catholicam. Damnatione facta modernistae fatebantur quidem se esse sectatores systematis immanentiae, at agnostici vocari nolebant. Nihilominus cum diserte profiteantur criticam Kantii et Spenceri et reiciant argumenta metaphysica existentiae Dei ut invalida, ab hac iusta accusatione se liberare nequeunt, et eorum opinio iam in antecessum una cum Kantii systemate a concilio vaticano anathemati subiecta erat¹. Provocant modernistae ad dicta Patrum de innata Dei cognitione; sed quo sensu haec intellegenda sint, iam supra vidimus (n. 21 sqq.). Longissime SS. Patres ab illo subiectivismo, cui omnia fluunt, nihil stabile est, ne Deus quidem ipse, in quantum est obiectum experientiae religiosae, unicae viae, ut aiunt, quae hominibus patet ad divina percipienda. Hanc labilem experientiam non posse esse solidum fidei supernaturalis et theologiae fundamentum videtur satis per se manifestum.

c) Cum modernistarum placitis partim convenire videntur sententiae nonnullae quorundam philosophorum catholicorum nostrae aetatis, qui volunt Deum cognosci quidem non posse ratiocinando per viam causalitatis, posse tamen percipi amando per viam commercii eiusdem interioris, conaturalis seu sympathici. Sunt enim, inquit, in homine recte disposito quaedam phaenomena psychologica, quibus Deus ita attingit animam, ut anima attingat Deum manifestantem se non intellectualiter instruendo considerationibus metaphysicis ut primum verum, sed appetibiliter quibusdam factis emotionalibus, ut aiunt, alliciendo ad se ut summum bonum. Ergo non intellectus nos ducit ad Deum sed amor.

Haec si secundum communem loquendi modum intelleguntur, manifeste pugnant cum iis, quae locis supra citatis *Pius X* docet contra modernistas. Sed quia haec nova placita philosophica nondum videntur

¹ Cf. *Caesar Carbone*, *De modernistarum doctrinis*, Romae 1909, 35 sqq. 50 sqq. 60 sqq. 158. Carbone ex modernistarum scriptis ostendit eos revera errores obiectos docere.

egressa e statu periclitationis et magna verborum obscuritate saepe involuta sunt, exspectandum est, num forte in ulteriore progressu ita explicentur, ut cum sensu catholico conciliari possint.

Etenim *amorem quendam requiri ad Deum agnoscendum*, scholastici quoque docuerunt. Nisi homo haberet amorem naturalem seu appetitum innatum summi veri et boni, sed plane indifferenter se haberet, numquam se moveret versus Deum, quia indifferentia non est principium motus. Ideo Deus creaturis hanc habitudinem indidit, ut perfectionem naturalem seu bonum naturae quaerant, cum non habent, et in ea quiescant, cum habent (*S. Thomas* 1, q. 19, a. 1; cf. q. 78, a. 1 ad 3; q. 80, a. 1 ad 3). Et quia omne verum est quoddam bonum, et omne bonum est quoddam verum, utrumque pertinet et ad intellectum et ad voluntatem (*ibid.* q. 87, a. 3 ad 2). Deus autem est summum et universale bonum omnium creaturarum. Itaque appetitu seu amore naturali homo fertur in Deum (*ibid.* q. 80, a. 5). Hoc sensu in omni Dei cognitione amor quidam intervenit.

Praeterea *ad perfectiorem cognitionem Dei* acquirendam ultra eam, quae sua quasi sponte se offert, *requiritur quaedam dispositio moralis hominis*, qua impedimenta huius cognitionis arcentur et oculus mentis aptus fit ad Deum conspiciendum. Nam ad recte iudicandum de rebus, praecipue de altioribus et de iis, quae magni momenti sunt ad vitam practicam hominis, ut est Deus verus, personalis, supremus omnium Dominus et rector, non pervenit homo nisi supposita conaturalitate seu sympathia quadam cum rebus, de quibus est iudicandum. Hoc quoque *S. Thomas* effert (2, 2, q. 45, a. 2; q. 80, a. 2; cf. infra n. 572). Duabus hisce considerationibus omnia sufficienter explicantur, quae ex parte appetitus rationalis necessaria sunt ad naturalem Dei cognitionem acquirendam.

Itaque si recentes illi philosophi eandem doctrinam sub aliis solummodo terminis proponunt, quaestio non tam est de re quam de modo loquendi. Si vero scholasticorum de naturali Dei cognitione doctrinam ut falsum intellectualismum reiciunt, haec opinio sub variis formis iam pluries damnata est ab ecclesia¹. Cf. quae disputat *E. Przywara*, *Zu Max Schelers Religionsauffassung* (*Zeitschrift für kath. Theologie* 1923, 24sq.), et in libro: *Religionsbegründung*, Max Scheler-J. H. Newman, Freiburg i. B. 1923, ubi multorum scriptorum recentium opiniones de psychologica religionis origine discutuntur et imago exhibetur aedi-

¹ *I. Hessen* approbando repetit dictum alius scriptoris affirmantis theoriam scholasticorum noeticam esse partem inalienabilem philosophiae perennis (*Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster i. W. 1916, 111). Nihilominus alibi censet posse fieri, ut auctoritas ecclesiastica sententiam suam de hac re promulgatam in posterum relinquat et novam theoriam amplectatur. Quam imbecillis fundamentis nitatur haec exspectatio, ostendit *A. Deneffe*, *Stimmen der Zeit* CIV (1922) 234 sqq. Recentissime hanc exspectationem fefellit encyclica *Pii XI* de S. Thoma „*Studiorum ducem*“ die 29 iunii 1923; *Acta Apost. Sedis* 1923, 309 sqq.

ficantium novam turrin babyloniam, quorum aedificatorum sua quisque lingua utitur, ut non iam intellegat „unusquisque vocem proximi sui“ (*Gen.* 11, 7).

Prop. VI. Dei existentia 1. non quidem ex conceptu Dei, sed 2. multiplici modo a posteriori probari potest. Sententia communis (*Sum.* 1, q. 2, a. 1).

33. **Pars I.** Dei existentia non potest probari ex conceptu Dei.

a) *S. Anselmus* in *Proslogio* c. 2 (*M* 158, 228) haec habet: „Convincitur etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intellegit, et quidquid intellegitur, in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.“

Quod argumentum cum *S. Anselmus* proposuisset, statim *Gaunilo*, monachus Maioris Monasterii (*Mar-Moutier*), aggressus est „libro pro insipiente“, in quo ait: Quamdiu nescio, num in rerum ordine sit illud, quod maius est omnibus, ex hoc, quod cogitatur, non probatur eius existentia. „Qui esse dicit hoc [maius omnibus], quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius, non satis attendit, cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito ulla re vera maius esse illud; nec ei aliud esse concedo quam illud (si dicendum est esse), cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur maius illud rei veritate subsistere, quia constet illud maius omnibus esse, cum id ego eousque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo maius esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat revera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum.“ Illustrat hoc exemplo insulae „perditae“, quam dicunt esse meliorem omnibus regionibus. Numquid ex eo, quod cogitem eam optimam, licet concludere eam reapse existere? (*M* 158, 246sq.)

Respondit *Anselmus* „libro apologetico“, quo argumentum suum iterum stabilire et a Gaunilonis obiectionibus vindicare studet. Proccedit in capite primo ab hoc, quod Deus certe cogitatur ut id, quo maius cogitari non potest. Quod si negas, „fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento“. Unde „certe ego dico: Si vel cogitari potest illud esse, necesse est illud esse“; id quod variis considerationibus confirmat capitibus primo et secundo. Tertio capite

negat esse paritatem in exemplo insulae perditae, cum argumentatio non valeat nisi de eo, quo simpliciter maius cogitari non potest. Capite quarto explicat, quomodo in conceptu Dei existentia includatur. In capite quinto ait: „Quod saepe repetis me dicere, quia, quod est maius omnibus, est in intellectu; et si est in intellectu, est et in re; aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet, quod dicitur ‚maius omnibus‘ et ‚quo maius cogitari nequit‘, ad probandum, quia est in re, quod dicitur. Si quis enim dicat, quo maius cogitari non possit, non esse aliquid in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest.... Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo, quod maius omnibus dicitur.... Quid enim, si quis dicat esse aliquid maius omnibus, quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse.... an hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus, quae sunt, sicut ibi [in meo argumento] apertissime dicitur: ergo non est, quo maius cogitari nequit?“ Nam, ut ait in capite nono, „cum cogitatur, quo maius non possit cogitari, si cogitatur, quod possit non esse, non cogitatur, quo non possit cogitari maius; sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat, quo maius non possit cogitari, non cogitat, quod possit, sed quod non possit non esse“ (M 158, 249 sqq.).

Haec inter Anselmum et Gaunilonem disputatio fuit initium acrium controversiarum, quae de argumento anselmiano usque ad nostra tempora non cessarunt.

b) E veteribus scholasticis *Scotus* discutit argumentum Anselmi in 1. dist. 2, q. 2, ubi n. 8 exponit, cur secundum Anselmum propositio „Deus existit“ non sit per se nota, cum eius argumentum duos includat syllogismos: a) „Omni non-ente ens est maius. Summo nihil est maius. Ergo nullum summum est non-ens.“ β) „Quod non est non ens, est ens. Summum non est non-ens. Ergo est ens.“ Ad quaestionem autem, quomodo argumentum Anselmi valeat, respondet sic valere n. 32: „Quare intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intellegendum aliquid infinitum? Immo [infinitum ens] videtur perfectissimum intellegibile. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa eius primum [i. e. principale] obiectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum. Si enim est [sonus] disconveniens, statim percipitur et offendit. Cur nullus intellectus ab intellegibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, immo suum obiectum primum destruyente? Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Et intellegenda est eius descriptio sic: Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit, ‚sine contradictione‘ patet. Nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia tunc sunt duo cogitabilia opposita, nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neu-

trum determinat alterum. Summum cogitabile praedictum sine contradictione esse in re probatur primo de esse quidditativo, quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellegens. Ergo in ipso summe est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis. Et hoc in summo. Et arguitur ultra, quod illud sit, loquendo de esse existentiae, quia summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia est cogitabile possibile; et non posset esse, quia repugnat rationi eius esse ab alia causa. [En, facit transitum a possibilitate mere interna ad possibilitatem externam seu adaequatam.] Maius igitur cogitabile est, quod est in re, quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intellegendum, quod idem, si cogitetur, per hoc sit magis cogitabile, si existat. Sed omni, quod est in intellectu tantum, maius est aliquod cogitabile, quod est in re, vel quod existit“ (cf. Capitalia opera beati Ioannis Duns Scoti, collecta labore R. P. Deodati Mariae a Balliaco, ad Portum Gratiae 1908 I 137 sqq.). Itaque Scotus admittit argumentum ontologicum sic „coloratum“, quod in hanc brevior formam redigi potest: Deus est possibilis; ergo existit. Antecedens probatur, quia in conceptu entis perfectissimi nulla est contradictio, cum sit pura positio sine negatione¹.

Secundum *O. Paschen* (Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik, Aachen 1903, 41 sqq.) ceteri scholastici veteres aut non tangunt argumentum ontologicum² aut reiciunt, excepto fortasse Aegidio Rom.

¹ Interdum hoc argumentum ita vertitur, ut fiat conclusio ad Deum ut ultimum fundamentum possibilium; et sic est argumentum a posteriori, non vero argumentum „ontologicum“ Anselmi, quod ex solo conceptu entis infiniti infert eius actualitatem abstrahendo ab obiectivo fundamento, quod requiritur, ut possibilis non sint nihil. Nam si ab hoc principio proceditur, quod omne possibile est ens, habetur simpliciter argumentum ex ordine metaphysico praecognito (cf. *Honthelm*, Theodicaea n. 219 sqq.).

Nuper *Beda Adlhoeh* O. S. B. ostendere statuit argumentum S. Anselmi non esse ontologicum, ut communiter accipitur, sed psychologicum, quo ex facto ideae Dei ut supremae ideae in intellectu nostro existentis fiat illatio ad obiectivam causam huius ideae, quae non possit esse alia nisi Deus (*Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1895, 52 sqq. 372 sqq.; 1896, 280 sqq.; 1897, 261 sqq. 394 sqq.). Haec dissertatio fortasse efficacior fuisset, si thesis et argumenta modo breviora et simpliciora proposita essent. Legi et iterum legi, nec tamen mihi persuadere potui probatum esse, quod probandum erat. Sed quia fieri nequit, ut hoc loco quaestio discutiatur, legant quorum interest, quae locis citatis proponuntur, maxime VIII 57 sqq. 375 sqq.; IX 289 sqq.; X 272 sqq. 395 sqq. Sane si argumentum S. Anselmi salvari potest, omnibus incundissimum erit propter tanti doctoris venerationem. Sed videtur sanctus doctor aliis verbis uti debuisse, si ea dicere voluit, quae ab eo dicta esse Adlhoeh contendit. *Laurentius Janssens*, et ipse ordinis S. Benedicti, scribens post P. Adlhoeh, censet argumentum anselmianum non esse validum (*De Deo Uno* I, Friburgi 1900, 101 sqq.), et novam eius explicationem esse gratuitam substitutionem et illusionem (ib. 154). Cf. *Clem. Baemker*, *Witelo*, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, Münster 1908, 304 sqq.

² „Ontologicum“ vocatum est hoc argumentum a *Kant*, i. e. aprioristicum seu ex solis conceptibus independenter ab experientia formatum. Hoc nomen satis communiter receptum est, sed non ab omnibus eodem modo explicatur (cf. *Baemker*, *Witelo* 296 nota 2).

Secundum *Aug. Daniels* (Quellenbeiträge zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogium des hl. Anselm, Münster 1909, 122 sqq.) reiciunt argumentum ontologicum S. Thomas et Richardus de Mediavilla, admittunt vero Guillelmus Altissiod., Richardus Fishacre, Alexander Hal., S. Bonaventura, Matthaëus ab Aquasparta, Ioannes Peckham, Nicolaus Occamus, Aegidius Rom., Guillelmus Ware (Varro), Scotus. Ceteri aut tacent aut indeterminate loquuntur. Ex iis vero, qui admittunt, quidam, ut Bonaventura et Matthaëus ab Aquasparta, potius formant argumentum a posteriori ad Deum ut fundamentum ordinis methaphysici (l. c. 154 sqq.). Ipsa verba singulorum auctorum proponuntur ib. p. 21 sqq.

c) Inter posteriores philosophos non scholasticos alii aliter studuerunt argumentum ontologicum „colorare“. Ita *Cartesius* in „Meditationibus de prima philosophia“, post respons. ad secundas obiect., ubi proponit „rationes Dei existentiam probantes, more geometrico dispositas“, inter alia ait: „Idem est dicere aliquid in alicuius natura sive conceptu contineri ac dicere idipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est de Deo dicere necessariam existentiam in eo esse sive eum existere“ (Euvres de Descartes VII, Paris 1904, 106 sq.).

Leibniz, qui prius argumentum illud admiserat (De vita beata P. 3, n. 4; Opera philosophica, ed. *Erdmann* 74), postea in epistula ad Hermanum Conringium ait: „Examinavi diligenter cartesianam ratiociniam. Detectum est tandem a me hoc saltem ex ratiocinationibus illis accurata demonstratione evinci, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Sed hoc dudum ostenderunt et scholastici. Et hinc tantum praesumptio, non vero certitudo existentiae divinae haberi potest. Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc existentiae divinae possibilitatem vel ab ea probanda se liberare conatus est“ (ed. *Erdmann* 78). Postea vero ipse argumentum ita vertit, ut ostenderet Deum necessarium esse ut fundamentum possibilium (cf. *Honthelm*, Theodicaea n. 91).

Scholastici, qui post Tridentinum scripserunt, argumentum ontologicum unanimiter fere refutarunt, uno alterove excepto, ut *Vazquez* (I, q. 2, a. 3, q. 20, c. 4). Insigniter erravit *Kant*, putans ad hoc argumentum reduci omnia argumenta, quibus Dei existentia probetur. Cf. *A. Deneffe*, Kant und die kath. Wahrheit 97 sqq.

34. *Ex solo conceptu Dei, quem mente formamus, atheo, cui hic conceptus est simpliciter chimaericus, nihil probari potest.* In hac suppositione S. Thomas argumentum ontologicum reicit hoc modo: „Dato quod quilibet intellegat hoc nomine ‚Deus‘ significari hoc quod dicitur, scil. illud quo maius cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intellegat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura,

sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse“ (1, q. 2, a. 1 ad 2. Cf. *Contra gent.* 1, 10 11). Aliis verbis: atheus negat suppositum totius argumenti anselmiani, scil. Deum in rerum natura esse possibilem, in quo casu id, quo maius cogitari nequit, esset in solo intellectu.

Itaque evidens est S. Thomam reicere argumentum ontologicum; sed simul indicat S. Anselmi argumentum aliter intellegi posse. Ita in 1, dist. 3, q. 1, a. 2 in obiect. 4 ait: „Illud est per se notum, quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse. Ergo ipsum esse est per se notum. Probatio mediae est per Anselmum (Prosl. c. 3)“, cuius argumentum proponit. Solvit obiectionem explicando dictum S. Anselmi: „Ratio Anselmi ita intellegenda est: Postquam intellegimus Deum, non potest intellegi, quod sit Deus et possit cogitari non esse. Sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquid non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse, quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo maius cogitari non potest.“

In quaest. 10 de Verit. a. 12 ait in obiect. 2: „Deus est, quo maius cogitari non potest, ut Anselmus dicit. Sed illud, quod potest cogitari non esse, est minus illo, quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse.“ In corpore vero articuli ait: „Alii, ut Anselmus, opinantur, quod Deum esse sit per se notum in tantum, ut nullus possit cogitare interius Deum non esse, quamvis possit hoc exterius proferre et verba, quibus profert, cogitare interius.“ Haec opinio „secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum: scilicet secundum se et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum, non autem quoad nos. Et ideo nobis necessarium est ad hoc cognoscendum demonstrationes habere ex effectibus sumptas“.

In commentario in Boethii librum De Trin. q. 1, a. 3, ad 6 ait: „Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse, et hoc modo loquitur Anselmus, non autem nobis, quia eius essentiam non videmus.“

Itaque in Sent. et in Boeth. dicit Anselmum noluisse argumento suo probare existentiam Dei sed solum ostendere existentiam esse de conceptu essentiae divinae. In quaest. disp. de Verit. ait argumentum Anselmi secundum aliquid verum esse. In Sum. theol. et *Contra gent.* simpliciter argumentum ontologicum refutat, non nominato Anselmo. Ex quo duo manifesta sunt: a) A S. Thoma argumentum ontologicum censi inefficax ad probandam atheo existentiam Dei; b) S. Thomam ob venerationem Anselmi subicere eius verbis sensum bonum, ab argumento ontologico plane diversum. Num S. Anselmus duobus opusculis suis revera nihil voluerit probare nisi ex-

sistentiam esse de conceptu Dei, est alia quaestio, quae hic non est tractanda. *Ios. M. Piccirelli* operi suo „De Deo disputationes metaphysicae“, Paris. 1885, adiecit appendicem „De mente S. Anselmi in Proslogio“, qua exponit S. Anselmum assumere notionem realem Dei ex fide et ostendere, quomodo in hac notione existentia Dei essentialiter includatur, non vero velle vel a priori vel a simultaneo existentiam Dei probare, sed in hac existentia demonstranda eum nullo modo recedere a communi Patrum et scholasticorum sententia. Idem brevius exponit „De Deo Uno et Trino“ 74sq. Quidquid est de hac opinione, Piccirelli reicit argumentum ontologicum ut prorsus sophisticum (l. c. 65sq. 74 sq.). Quod nobis hic sufficit.

35. Secundum ea, quae hucusque audivimus, haec propositio: Deus existit, quamvis sit *nota per se quoad se, non est tamen nota per se quoad nos*. Aliis verbis: Quamvis existentia sit de ratione essentiae divinae, nos tamen divinam essentiam non concipimus secundum eius modum proprium, sed secundum analogiam creaturarum. Atqui in creaturis numquam existentia est de conceptu essentiae, sed ex experientia cognoscitur. Ergo quia eodem conceptu quo creatam, divinam quoque essentiam cogitamus, etiam huius essentiae existentia non ex conceptu deduci potest, sed ex experientia inferri debet. Immo, quamquam optime intellegimus ens infinitum, si existat, vi suae essentiae existere; et vice versa, quidquid vi suae essentiae existat, esse ens infinitum, tamen ex conceptu entis infiniti non intellegimus eius actualem existentiam. Contra a priori constat talem illationem esse impossibilem; nam existentia ex essentia infinita non sequitur nisi secundum modum eius proprium; atqui essentiam infinitam secundum modum eius proprium non possumus concipere; ergo ex nostro conceptu essentiae infinitae non potest inferri actualis eius existentia (cf. *Piccirelli*, De Deo disp. metaph. 66sq.).

36. *Pars II.* Dei existentia multiplici modo a posteriori probari potest.

Licet nullum adsit argumentum, quo probetur existentia Dei a priori vel quasi a priori, seu licet non adsit demonstratio „propter quid“, adest tamen demonstratio „quia“, seu ex effectibus. „Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae . . . , quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere.“ „Per effectus [quidem] non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam“ (*S. Thom.* 1, q. 2, a. 2).

37. Sunt autem effectus Dei naturales et supernaturales. *Naturales effectus Dei* sunt macrocosmus et microcosmus. Ex macrocosmo seu

mundo Deus cognoscitur per *argumentum metaphysicum*, quo ex ente contingenti, mutabili, finito infertur ens necessarium, aeternum, infinitum; aut per *argumentum physicum* vel *theologicum*, quo fit conclusio ex ordine ad ordinatorem, ex opificio ad opificem.

Ex microcosmo seu homine Deus cognoscitur aut per *argumentum psychologicum*, quo ex animae natura rationali huius naturae auctor et moderator probatur; aut per *argumentum ontologicum*, quod saltem rectius ita vocatur quam illud S. Anselmi, quia ostendit Deum fundamentum ontologicum immutabilium sempiternarumque idearum; aut per *argumentum ethicum*, quo Deus ordinis moralis institutor et vindex intellegitur; aut per *argumentum eudaemonologicum*, quo Deus exhibetur ut terminus appetitus nostri naturalis, quo volumus beati esse; aut per *argumentum mysticum*, quo videmus hominem in suis necessitatibus quasi naturali instinctu ad Deum ut misericordem parentem confugere („Testimonium animae naturaliter christianae“. *Tertull.*, *Apol.* c. 17; *M* 1, 376); aut per *argumentum historicum*, quo invenimus Deum populorum et nationum omnipotentem et sapientem rectorem et effectorem mirabilium illarum conversionum, „quibus effectum est, ut humana familia vel in suam perniciem ruens cohiberetur, vel torpore stertens excitaretur, vel ad meliora progrediens novo perfusa lumine novisque aucta viribus roboraretur“ (*Petavii Edit.* Rom. 1, 2, p. 67). Quibus addi possunt argumentum ex *universali persuasione generis humani* de existentia Dei, et argumentum ex *utilitate et necessitate* persuasionis existentiae Dei ad conservationem totius ordinis moralis et socialis.

38. *Effectibus vero Dei supernaturalibus respondet argumentum theologicum.* Nam existit series factorum supernaturalium, ut sunt miracula et prophetiae, quae non minus quam alia facta historica sunt naturaliter cognoscibilia, quaeque cognita ducunt in cognitionem causae suae, quae causa, cum in ambitu rerum creaturarum nulla sit, necessario est ens ab harum rerum complexione diversum, potentissimum, sapientissimum etc.

Itaque in hoc argumento consideranda sunt: a) historia populi israelitici, qui ingrediebatur per tot saecula viis sane mirabilibus et a viis gentium plane diversis, et cuius progressus religiosi et politici in factis supernaturalibus fundamentum et elementum essentielle habent; b) origo et mirabilis profectus religionis christianae sine ullis fere adimentis humanis et contra potentissimorum adversariorum vehementissimas impugnationes; c) magna mutatio morum per religionem christianam effecta, quam mutationem sapientissimi et potentissimi homines suis viribus in vanum efficere conati erant. — Haec omnia sunt luculentissimum Dei divinarumque perfectionum argumentum (cf. I, n. 217 248 sqq., et *Przywara-Karrer*, Newman II, Freiburg 1922, 19 sqq.).

SECTIO III.

DE SUPERNATURALI DEI COGNITIONE.

39. Sicut cognitio naturalis ea dicitur, quae ex principiis subiectivè et obiective naturalibus procedit, ita supernaturalis ea est, cuius principium elicativum et obiectum formale supra potentiam naturae est. Potest enim Deus adiuvere mentem nostram ita, ut ad longe altiorem cognitionem apta sit, quam ea est, quae ei naturaliter convenit; et potest ei dare obiectum huic potentiae cognoscitivae proportionatum. Quousque vero haec elevatio extendi possit, non a priori scimus, sed ex doctrina revelata discimus. Revelatio autem docet duplicem esse cognitionem supernaturalem: unam imperfectam in hac vita, quae dicitur *fides*; alteram perfectam in futura vita, quae dicitur *visio beatifica*.

ART. I.

DE COGNITIONE DEI PER FIDEM.

Prop. VII. Dei existentia fide divina credenda est. Quaestio disputata.

40. De fidei natura et proprietatibus agitur in tractatu de virtutibus theologis (VIII, n. 120 sqq.). Iis igitur, quae ibi dicuntur, hic praesuppositis, quaeritur tantum, num existentia Dei fide divina credenda sit. Respondet *S. Thomas* credendam esse iis, qui non capiant demonstrationem existentiae Dei, non vero ab iis credi vel debere vel posse, qui intellegant demonstrationem (1, q. 2, a. 2 ad 1), et rationem reddit, quia „impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum“ (2, 2, q. 1, a. 5). Haec doctrina *S. Thomae* aliter ab aliis intellegitur. *Scotus* multis argumentatur contra *S. Thomam*, quasi hic docuerit 1, q. 1, a. 2 posse esse scientiam simul cum fide, et dein 2, 2, q. 1, a. 5 sibi ipse contradixerit, et putat *Scotus* hanc contradictionem non posse solvi, nisi 2, 2, q. 1, a. 5 sit sermo de scientia beatorum; dein ipse pro conclusione statuit: „impossibile est de eodem esse simul scientiam et fidem“ (In 3, dist. 24, q. unica, § „Contra istam opinionem“ et „Ad quaestionem igitur“).

Contrarium docet *Albertus Magnus*: „Fides et scientia sunt de eodem non secundum idem, et ideo unum non evacuat aliud. . . Fides autem non assentit propter rationem, sed ratio est ibi sub fide et similiter scientia“ (In 3, dist. 24, a. 9). Consentit *S. Bonaventura* in eundem locum a. 2, q. 3. *Alexander Halensis*: „Non est inconveniens idem esse scitum et creditum secundum alium et alium modum. . . In philosopho veniente ad fidem idem est scitum et creditum; sed scitum per comparisonem ad rationem, creditum per comparisonem ad primam veritatem, cui innitur propter seipsam“ (P. 3, q. 68, membr. 7, art. 3).

Negant idem simul sciri et credi posse plerique thomistae et scotistae, item *Molina*; affirmant theologi Societatis Iesu communiter, etiam *Catharinus* et recentiores plurimi. Cf. *Tanner* (III, disp. 1, q. 1, dub. 6, assert. 2, n. 169). Consentunt in hac re *Suarez* (De fide disp. 3, sect. 9) et *De Lugo* (De fide disp. 2, sect. 2, n. 59), qui cum *Scoto S. Thomam* (2, 2, q. 1, a. 5) studet explicare de scientia beatorum (l. c.). Fatendum igitur est in hac quaestione ex auctoritate theologorum nullum deduci posse argumentum.

41. **Arg. 1.** *S. Paulus* docet: „Credere oportet accedentem ad Deum, quia est“ (Hebr. 11, 6). Hoc loco sermo est de fide supernaturali, ut patet ex contextu, quia omnia exempla, quae affert, ad hanc fidem referuntur, et quia huius fidei auctor et consummator dicitur *Iesus* (12, 2). De fide divina locum exposuit *conc. trid.* sess. 6, c. 6. — Huius fidei obiectum indicatur existentia Dei „quia est“, et haec veritas distinguitur ab altera, quia „inquirentibus se remunerator sit“. — Ergo omnes homines debent credere existentiam Dei, quia omnes debent iustificari, etiam ii, qui sciunt existentiam Dei. Immo quia omnes homines secundum *S. Paulum* (Rom. 1) naturaliter sciunt Deum, videtur aperte sequi, ut non sit impossibile in eodem scientiam et fidem esse de eodem obiecto. Qui credit Deum, utique credit Deo revelanti, non tamen eo ipso etiam credit supernaturalem revelationem, sed propter eam prius cognitam credit revelata.

42. **Arg. 2.** Ecclesia catholica docet doctos et indoctos dicere: „Credo in unum Deum, factorem caeli et terrae.“ Deus autem, ut est factor caeli et terrae, naturaliter scitur. Ergo non obstante hac scientia, eadem veritas est etiam credenda. *Conc. vatic.* sess. 3, c. 1 docet: „Sancta catholica apostolica romana ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum caeli et terrae.“ Et c. 2: „Eadem sancta mater ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse“ (*Denz.* n. 1782 1785). In iis, quae concilium de Deo docet, sermo non est de mysteriis supernaturalibus, sed de iis tantum, quae etiam a philosophis probantur. Ergo de Deo quaedam, quae naturaliter cognosci possunt, credi debent, et imprimis esse unum Deum verum et vivum.

Ceterum eo ipso, quod aliquod mysterium supernaturale de Deo credimus, v. g. illum esse trinum, implicite etiam credimus eum existere, quia, quidquid est Deo internum, essentialiter est eius existentia. Atqui quod possumus implicite credere, possumus etiam explicite credere.

43. **Schol. 1.** Quomodo adversarii hanc rem explicant.

Ii, qui negant existentiam Dei credi posse a viris doctis, qui cognitionem evidentem huius veritatis habeant, varios excogitaverunt

modos ad explicandum, quomodo viri docti nihilominus dicere possint: „Credo in unum Deum. . . .“ Aut enim dicunt ab his Deum credi solum ut auctorem ordinis supernaturalis. Sed hoc non est verum, quia profitenda est fides in „factorem caeli et terrae“. Aut dicunt non omnes articulos symboli esse explicite credendos, separatim etiam acceptos a mysteriis supernaturalibus. Sed hoc est valde improbabile, cum omnes Patres, qui symbolum explicant, singulos articulos in se sumptos credendos proponant. Sic etiam in catechismis populo christiano res proponi solet. Sic etiam *S. Thomas* ait: In symbolo „circa maiestatem divinitatis tria nobis credenda proponuntur: primo quidem unitas divinitatis, et ad hoc pertinet primus articulus; secundo trinitas personarum, et de hoc sunt tres articuli secundum tres personas“ (2, 2, q. 1, a. 8); ergo separatim ponit articulum de unitate Dei et articulum de trinitate personarum. Aut dicunt a doctis Deum credi „in praeparatione animi“, quatenus ita sunt comparati, ut Deum crederent, nisi eum scirent. Sed ne hoc quidem sufficit, quia non hypothetice sed absolute debent dicere: „Credo in unum Deum.“ *S. Thomas* rem ita explicat: „Ea, quae demonstrative probari possunt, inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei“ (2, 2, q. 1, a. 5 ad 3)¹. Et hoc eo probabilius dici potest, quia ea, quae proxime praeexiguntur ad fidem, sub lumine supernaturali apprehenduntur; et ita talis cognitio potest quodammodo dici fides, quia est supernaturalis et intime nexa cum fide. Attamen quis facile concedet nos, cum recitamus symbolum, in primo articulo intellegere verbum credendi improprie et analogice, in aliis vero sensu proprio? Aut dicunt: Potest existentia Dei credi ratione subiecti, quatenus is, qui aliquid de Deo credit, eo ipso etiam credit Deum existere; sed sic iterum existentia Dei unius non potest poni ut separatus articulus. *S. Thomas* docet quidem de eodem subiecto posse haberi scientiam et fidem, sed hoc ita intellegit: De eodem subiecto aliud sciri potest et aliud credi. Ita „de Deo potest aliquis demonstrative scire, quod sit unus, et credere, quod sit trinus“ (2, 2, q. 1, a. 5 ad 4). Hac ratione non solvitur nostra quaestio.

Videtur igitur manifestum iis, qui negent existentiam Dei credi posse, recurrendum esse ad explicationes artificiosas et satis violentas. Sub quo respectu commendatur opposita doctrina propter maiorem simplicitatem et maiorem concordiam cum modo loquendi concilii vaticani et catechismorum.

¹ Alio loco ait: „Deum esse unum non dicitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos. Cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis, qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituunt“ (De verit. q. 14, a. 9 ad 8; cf. In 3, dist. 25, q. 1, a. 2 ad 2; Sum. 2, 2, q. 1, a. 8 ad 1). Alio vero loco ait: „Ratione demonstratur et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata“ (De Pot. q. 3, a. 5). Ergo in modo loquendi *S. Thomas* non est sibi plane constans.

44. Schol. 2. De speciali difficultate credendi existentiam Dei.

Cum in tractatu de fide (VIII, n. 402 sqq.) probetur idem posse ab eodem simul sciri et credi, quia fidei obiectum formale est divina testificatio, scientiae vero obiectum interna rei cognoscibilitas; hoc loco solum ideo videtur adesse specialis difficultas, quia absurdum videtur dicere: „Credo Deum existere, quia Deus dicit se existere.“ Verum haec difficultas evanescet cuilibet clare intellegenti, quid sit hoc: „Credo.“ Nihil enim aliud est quam assensu firmissimo veritati inhaerere, quia certo constat Deum eam revelasse. Prius igitur cum certitudine intellego Deum hanc vel illam veritatem revelasse; tum vero in ipso actu fidei veritati revelatae inhaereo ea firmitate, quam meretur tale testimonium. Absurdum quidem esset per modum conclusionis inferre: Deus dixit se existere; ergo existit. Sed minime absurdum est summo assensu inhaerere huic veritati: Deum existere, quia haec veritas lumine quodam divino mihi manifestatur. Philosophus infidelis intellegit Deum existere, et tamen non habet assensum firmissimum in hanc veritatem propter auctoritatem Dei revelantis, quia non admittit revelationem. Quid ergo impedit, quominus, postquam intellexit factum revelationis, ad suum priorem assensum addat hunc assensum firmissimum propter motivum novum et essentialiter diversum? Non potest quidem fides esse primus actus intellectus circa existentiam Dei, sed postquam aliunde scimus Deum existere et revelationem dedisse, possumus assensu firmissimo propter auctoritatem Dei existentiam eius affirmare.

ART. II.

DE INTUITIVA DEI VISIONE.

Prop. VIII. Intuitiva Dei visio intellectui creatio non est naturalis.

De fide (Sum. 1, q. 12, a. 4 11).

45. Quid sit intuitiva visio.

Intuitiva cognitio opponitur tum mediatae tum analogae. Ea igitur cognitio non est intuitiva, qua per medium aliquod praecognitum in alterius rei cognitionem ducimur, ut cum ex fumo cognoscimus ignem. Hinc cognitio intuitiva excludit discursum et est *immediata*.

Porro neque ea cognitio est intuitiva, qua res non repraesentatur, ut est in se, sed secundum quod habet similitudinem cum aliis rebus. E. g. quando spiritum cogitamus secundum conceptum substantiae, quem e rebus corporeis abstraximus, haec cognitio non est intuitiva, sed abstractiva et analogica. Ergo ad cognitionem intuitivam imprimis requiritur, ut sit cognitio *propria*.

Aliquis tamen conceptus dicitur proprius, qui non est intuitivus. Ita conceptus, quem de Deo formamus, eo sensu est proprius, quod ad nullum aliud ens praeter Deum applicari potest. Nihilominus, quia de Deo cogitamus secundum conceptus entis, vivi, intellegentis, quos

e creaturis hausimus, eo tantum conceptus Dei fit proprius, quod notas analogas ita circumscribimus et determinamus, ut nulli obiecto nisi Deo conveniant. Tales conceptus scholastici appellant „proprios e communibus“, qui non sunt proprii per se et sensu stricto. Ut igitur aliquis conceptus per se et sensu stricto sit proprius, requiritur, ut obiectum per se *immediate et directe* terminet et, si ex natura intellectus hoc requiritur, etiam determinet intellectum ad cognoscendum.

Nomen autem *visionis*, „quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus, propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est . . . etiam ad cognitionem intellectus“ (*S. Thomas* 1, q. 67, a. 1); et ita visio est omnino idem atque intellectio (cf. Rom. 1, 20). Ut autem clara et immediata intellectio Dei significetur, haec dicitur *visio intuitiva*. Quid sit cognitio naturalis et supernaturalis, supra dictum est (n. 39). Deum immediate videre idem est ac frui visione beatifica seu vitam aeternam habere (*Denz.* n. 530).

46. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

„Invisibilia ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur“ (Rom. 1, 20). Apostolus affirmat nos Deum posse videre per medium creaturarum, negat eum esse visibilem sine hoc medio. Atqui visio intuitiva est ea, quae fit sine medio. Ergo naturaliter Deus intuitive videri non potest.

Secundum expressam doctrinam eiusdem apostoli Deum „nullus hominum vidit, sed nec videre potest“, et rationem huius impossibilitatis reddit, quia Deus „lucem inhabitat inaccessibilem“ (1 Tim. 6, 16). Lucem inhabitat, „quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae“ (1 Io. 1, 5). Cum autem Deus spiritus sit, lux et tenebrae intelleguntur spirituales et significant praecipue visibilitatem et invisibilitatem intellectualem. Deus igitur habitat in luce, quia ipse sibi est infinite cognoscibilis; sed haec ipsa infinita eius cognoscibilitas efficit, ut ab homine videri non possit. Nam, inquit *S. Thomas*, „quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum intellegibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis“ (1, q. 12, a. 1).

Propterea *visio Dei ut solis personis divinis propria* saepe in Scriptura effertur. „Non quia Patrem vidit quisquam nisi is, qui est a Deo [i. e. Filius], hic vidit Patrem“ (Io. 6, 46; cf. 1, 18. Matth. 11, 27. 1 Cor. 2, 11). Ergo visio beatifica non est naturalis hominibus. Non natura humana est radix vitae aeternae; „sed gratia Dei vita aeterna in Christo Iesu Domino nostro“ (Rom. 6, 23).

Notandum est his textibus neque negari naturalem Dei cognitionem neque possibilitatem visionis Dei per vires supernaturales, quia utraque alibi in Scriptura docetur. Ergo negatur Deum posse immediate videri ab intellectu creato per solas vires naturales.

47. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

Quod ad SS. Patres attinet, eorum doctrina ex iis, quae supra dicta sunt, sufficienter apparet, ut cum *Gregorius Naz.* (Orat. 28, n. 12; *M* 36, 42) dicit: „Hoc nobis perspicuum est, quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut quis, quamlibet gressum urgeat, umbram suam praecurrat . . . ita etiam esse impossibile iis, qui sunt in corporibus, sine corporibus omnino coniungi intellectualibus.“ Aut cum *S. Athanasius* dicit genus humanum cognitionis Dei omnino exsors futurum fuisse, nisi Deus per creaturas se manifestasset (Contra gentes n. 35; *M* 25, 70). Et rationem afferunt, „quia natura omnis creata increatum videre non potest“ (*Chrysost.*, Hom. in Io. 15, n. 1; *M* 59, 98; cf. De incomprehensibili Dei natura hom. 3, n. 2; *M* 48, 721). Infra n. 53 55 56 93.

48. Arg. 3. Ex constitutionibus ecclesiasticis.

Conc. viennense sub Clemente V (1311) damnavit hunc errorem beghardorum et beghinarum: „Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum“ (*Denz.* n. 475). Ergo creatura naturaliter non videt Deum, sed ad hoc indiget supernaturali lumine. Visio beatifica est gratia et ens supernaturale.

Quia visio beatifica est finis supernaturalis, homo eam assequi non potest nisi per media supernaturalia. Itaque ad eam requiritur status gratiae, quae est donum supernaturale et mediis supernaturalibus (sacramentis) acquirendum. *Conc. trid.* de nexu inter sacramenta, gratiam, visionem beatificam haec docet: „Iustificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit ac sanctificat; . . . meritoria autem Dominus noster Iesus Christus; . . . instrumentalis item sacramentum baptismi; . . . demum unica causa formalis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit. . . . Itaque veram et christianam iustitiam accipientes, eam ceu primam stolam . . . per Christum Iesum illis donatam, candidam et immaculatam iubentur statim renati conservare, ut . . . habeant vitam aeternam“ (sess. 6, c. 7; *Denz.* n. 799 sq.). „Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum meritis fideliter reddenda. . . . Absit tamen, ut dochristianus homo in seipso vel confidat vel gloriatur, et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona“ (ib. c. 16; *Denz.* n. 809 sq.). „S. q. d. ad hoc solum divinam gratiam per Christum Iesum dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, A. S.“ (ib. can. 2; *Denz.* n. 812). Ut autem homo actualiter

visionem beatificam assequatur, requiritur, ut in statu gratiae moriatur (ib. can. 32; *Denz.* n. 842).

Vides secundum conc. trid. totam oeconomiam salutis a prima gratia usque ad visionem beatificam esse ordinis supernaturalis et vires naturales hominis essentialiter superare.

Cum nihilominus postea *Baius* ausus esset negare vel angelis vel hominibus in statu innocentiae visionem beatificam fuisse donum indebitum, cum potius iis naturaliter deberetur, eius doctrina damnata est (*Denz.* n. 1001—1005 1007 1011 1013 1017 1021 1042 1080; cf. n. 1385 1561). *Pius IX* papa „supernaturalem hominis finem et ea omnia, quae ad ipsum spectant“, recenset inter dogmata rationi humanae inaccessa; immo ait: „Ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt“ (*Denz.* n. 1669 1671).

S. Thomas ait: „Ubi cumque occurrit aliquid, sine quo aliud a Deo volitum esse possit, hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt huiusmodi bona, quod sine iis natura esse potest; excedunt enim naturalis virtutis limites; unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit“ (De verit. q. 6, a. 2). Cf. infra n. 84 sq.

Itaque manifestum est ex traditione ecclesiastica visionem beatificam non esse homini naturalem. Ceterum varii conceptus, qui hic in quaestionem veniunt, ut beatitudinis, gratiae, adoptionis, in aliis tractatibus magis explicantur (cf. III, n. 163 sqq. 178 422 sqq. 524 sqq.; V, n. 193 sqq. 338 sqq.).

49. Arg. 4. Ex ratione.

Quia in argumentis praecedentibus maxime quidem sermo est de cognitione humana, ex altera tamen parte ea dicuntur, quae valent de omni intellectu creato, hic etiam ratio explicanda est, cur non soli intellectui humano, sed omni creatae intellegentiae visio intuitiva Dei naturalis non sit.

Et de *homine* quidem nulla est difficultas; nam homo in omni naturali cognitione ita dependet a phantasmate, ut nihil eius intellectum determinare possit ad cognoscendum nisi *intellegibile in sensibus*, utque omnes conceptus eius formentur ad similitudinem rerum materialium. Atqui tali modo Deum non posse intuitive videri, ex ipsa definitione huius visionis efficitur. Ergo mirandum non est nullum umquam hominem Deum vidisse, quod factum iam per se ostendit impossibilitatem; nam cum sapientissimi et doctissimi homines tanto studio de Deo cogitaverint, nisi impossibilitas obstaret, aliquando Deum vidissent. — Neve quis opinetur fortasse animam separatam posse, quod

coniuncta non possit; perfectior enim naturaliter est actio animae in corpore quam sine corpore.

Ut autem ostendatur hanc impossibilitatem naturalis visionis Dei extendi ad *omnem intellectum* creatum sive existentem sive possibilem, magna cautione opus est, ne forte nimium probetur. Non enim debent esse argumenta ea, quae negent possibilem esse hanc visionem etiam per omnipotentiam divinam; nam ita non est impossibilis. Sed visio beatifica est mysterium stricte dictum, i. e. res, cuius possibilitatem positive non intellegimus; unde fit, ut circa talem rem per rationes naturales discurrentes facile limites excedamus et inadvertentes positive statuamus huius rei possibilitatem vel impossibilitatem.

Ut igitur hoc periculum caveatur, cum *S. Thoma* quaestio videtur ita statuenda: „Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit?“ (1, q. 12, a. 4), i. e. utrum aliquis intellectus sua natura et ex se sit principium proximum sufficiens ad videndum Deum. Et hoc sensu quaestio est omnino neganda. Nam omnis creatura, praecise quia est creatura, est ens ex essentia sua potenziale, Deus autem ex essentia sua est actus purissimus sine ulla potentialitate. Atqui in naturalibus entis potentialis non potest esse actus purus secundum modum suum proprium, quia haec est aperta contradictio. Ergo neque talis actus purus secundum modum suum proprium ab ente potenciali potest cognosci.

Consequentia patet; nam ens, quod ex suis naturalibus est proxime expeditum ad aliquid cognoscendum, in suo actu primo continet rationem sufficientem, cur sequatur talis actus secundus et non alius. Ergo res eo modo, quo in actu primo non inest, in actu secundo non potest cognosci; secus haberemus effectum sine ratione sufficienti. Hinc principium scholasticorum: „Cognitio contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae“ (*S. Thom.* l. c.). Atqui modus naturae cuiuslibet creaturae est potentialis. Ergo actus purus ab omni creatura naturaliter cognoscitur non secundum modum proprium sed secundum modum analogum.

Aliis verbis: Deus est simpliciter infinitus. Ut igitur aliquis intellectus per sua naturalia sit principium sufficiens et proxime expeditum ad videndum Deum, debet in suis naturalibus continere propriam et formalem rationem infiniti. Atqui non continet. Ergo.

Seu alio modo: Facultates cognoscendi essentialiter diversae ideo sunt essentialiter diversae, quia habent obiectum formale essentialiter diversum. Atqui intellectus divinus habet pro obiecto formali divinam essentiam secundum modum eius proprium. Ergo intellectus creatus, cum sit essentialiter diversus ab intellectu divino, non potest habere pro obiecto formali divinam essentiam secundum modum eius proprium.

50. Solvitur difficultas, quae oritur ex visione beata.

In visione beata intellectus creatus *non per sua naturalia* est principium sufficiens et proxime expeditum ad videndum Deum, sed naturalia intellectus *et* aliquis specialis influxus Dei simul sunt principium totale et sufficiens. Cum autem modum huius influxus omnino ignoremus, a priori non possumus dicere talem rem vel esse possibilem vel impossibilem; neque licet dicere secundum principia, quae modo statuimus, in intellectu taliter elevato inveniri rationem infiniti secundum modum proprium. Est enim notandum intellectum beatorum non videre Deum nisi *per potentiam oboedientialem*, in cuius actu Deus est principalis operans. De qua potentia *S. Thomas*: „In anima humana sicut in qualibet creatura consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore actu, in quem reducit per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia oboedientiae in creatura“ (3, q. 11, a. 1). Principia igitur in argumentis nostris positiva valent, si intellectus agit secundum potentiam naturalem; non valent, si agit secundum potentiam oboedientialem. Nam intellectus, si agit secundum potentiam naturalem, necessario in actu primo intentionaliter est, quod cognoscit in actu secundo; in visione autem beatifica Deus ineffabili modo se cum intellectu coniungit et vicem speciei impressae gerit.

51. *Coroll.* Ergo impossibilis est intellectus creatus, cui visio intuitiva Dei sit naturalis. Nam creatura tota et totaliter est ens potentiale. Atqui in ente potenciali actum purum esse secundum modum proprium, involvit semper et ubique contradictionem. Ergo semper et ubique falsum est posse ullum intellectum creatum per sua naturalia esse principium totale et sufficiens ad videndum Deum. Cum vero relatio ad visionem beatificam sit praecise id, quo ens aliquod ultime constituatur in ordine supernaturali, sequitur, ut *substantia creata supernaturalis*, i. e. ens, cui visio beatifica ex sua natura debeatur, aequè repugnet ac circulus quadratus. Ergo reicienda est opposita opinio *Becani* (Theolog. scholast. I, c. 9, q. 5), *Ioannis de Ripalda* (De ente supernat. disp. 23), aliorum. Quamvis enim intellectus elevatus lumine gloriae nequaquam infinite distet ab intellectu non elevato, non tamen concludere licet posse naturalem perfectionem alicuius intellectus ita augeri, ut capax sit visionis beatae. Hoc verum esset, si in visione beata intellectus ita immutaretur, ut iam per potentiam naturalem posset Deum videre. At cum solum agat per potentiam oboedientialem, male infertur posse esse creaturam naturaliter tam perfectam, ut aequiparetur illi infinitae potentiae, qua Deus potest reducere intellectum in actum supernaturalem; seu falsum est dicere posse esse creaturam tam perfectam, ut per qualitatem sibi inhaerentem efficere possit id, quod Deus efficit per immediatam suam cum intellectu coniunctionem.

Porro posse esse ens creatum, quod ex natura sua *postulet*, ut Deus illud determinet ad visionem beatam, iterum repugnat, quia in natura non potest esse postulatum, ut ens supra naturam elevetur, neque in finito potest esse exigentia, ut infinitum secundum modum proprium attingat; neque potest natura serva ex se poscere, ut divina maiestas sibi clare se patefaciat et se ad intimum secum commercium filiale admittat (cf. *Platel*, Synopsis n. 61 sqq.).

Lumen gloriae non est eiusmodi res, in qua visa Deus immediate videatur, sed est confortatio quaedam intellectus, quae ideo datur, ut homo subiective sit apte dispositus, cui Deus sub ratione summi veri se immediate ut obiectum videndum exhibeat (cf. infra n. 77 sqq.). Est igitur accidens finitum, quod non ob internam suam perfectionem postulat immediatam visionem entis infiniti, sed solum ob ordinationem Dei, qui ad hunc finem hoc accidens in homine producit, ut homini sic praeparato visionem entis infiniti concedat. Quare concludi nequit: Quia lumen gloriae postulat visionem Dei, potest Deus etiam substantiam producere, quae postulat visionem Dei. Potest utique Deus producere creaturam rationalem in visione beatifica vel eam simpliciter destinare ad hanc visionem. Sed si hoc faceret non addens accidentale lumen gloriae, maneret disproportio inter actum primum et actum secundum, quia substantia creata rationalis ex natura sua habet iam finem ultimum inferioris ordinis. Ceterum quia de his rebus quasi balbutiendo tantum loquimur, mirum non est alios theologos aliter sentire¹.

Prop. IX. Deus a nobis in hac vita non immediate percipitur sub ratione τὸ ὄν esse. Theologie certa (Sum. 1, q. 88, a. 3).

52. *Nota:* Cum ex propositione praecedenti constet nullum intellectum creatum posse habere immediatam visionem Dei, videtur statim concludendum nullo modo posse essentiam divinam in hac vita a nobis immediate percipi. Nihilominus fuerunt qui, distinctione facta inter

¹ Nuperrime *Morlais* in „Revue du clergé français“ (XXXI [1902] 464 sqq.) resuscitare studuit sententiam *Ripaldae*. Verum est, quod asserit hanc sententiam non evidentè pugnare cum conclusionibus, quae ex revelatione necessario fluunt, et eatenus libere defendi posse. Ecclesia enim solum docet visionem beatificam esse supra vires creaturarum, quae existunt; de creaturis vero pure possibilibus non definivit quidquam, sed hanc rem theologis disputandam relinquit. Varia autem alia, quae *Morlais* profert, neque nova neque vera sunt, neque ipsum punctum quaestionis tetigit. Responsum novum non requiritur, sed sufficiunt ea, quae supra in textu exposuimus. Quaedam contra *Morlais* in eodem periodico (XXXV [1903] 419 sqq.) annotavit *Bellamy*. Errat etiam *Picciorelli* (De Deo uno et trino 385), qui admittit quidem doctrinam supra propositam, sed in illis verbis (e contextu avulsis): „in natura non potest esse postulatum, ut ens supra naturam elevetur“, videt petitionem principii, cum praecise sit in quaestione, num visio sit supernaturalis respectu cuiuscumque intellectus. At iam dedimus rationes, ob quas nullum ens per sua constitutiva sit proportionatum ad videndum Deum; ergo si hanc visionem exigeret, exigeret aliquid, quod est supra suam naturam.

cognitionem claram et confusam, et cognitionem directam et reflexam, statuerent nos Deum cognitione directa et confusa immediate percipere sub idea τοῦ esse (cf. *Petar.*, De Deo 7, 1).

53. Et *eunomiani* quidem, i. e. discipuli *Eunomii*, episcopi ariani († 395), et *Aetii*, magistri eius, qui docebant Filium a Patre esse totum quantum dissimilem, ἀνόμοιον κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα, unde *anomoei* appellabantur — hi, inquam, putabant se non tantum Deum immediate videre, sed eum etiam perfecte comprehendere. „Ausus est homo dicere: novi Deum, ut ipse Deus seipsum novit“ (*Chrysost.*, De incomprehensib. Dei natura hom. 2, n. 3; *M* 48, 712). „Hic [Aetius] cum suis in eam amentiam incidit (ἐφαντασίωθη), ut diceret se scire Deum non secundum fidem, sed naturaliter secundum scientiam (κατὰ εἶδησιν), sicut cognoscat quidquid est visibile, ut si quis manibus sumat lapidem vel lignum. Ita loquitur temerarius iste: Tam Deum scio quam meipsum, immo non tam meipsum scio quam Deum“ (*Epiphani.*, Haer. 76, confut. 36, n. 4; *M* 42, 634; cf. 522)¹. Neque tamen putabant se iam habere visionem beatificam, sed confusione idearum laborabant. „Ultima nimirum radix erroris eunomianorum in eo erat, quod Deum putarent illud esse universale et abstractum, quod primum a nobis concipitur, et sub cuius ratione intellegimus, quidquid intellegimus“ (*Franzelin*, De Deo uno 129). Videlicet Aetius, Eunomius eorumque discipuli censebant proprium conceptum Dei esse τὸ εἶναι ἀρέννητον („incomparabile nomen“, ait *Aetius*, in libello suo n. 13; apud *Epiphani.*, Haer. 76; *M* 42, 538). De hoc conceptu docebant eum non esse logicum tantum sed realem, non privativum sed positivum, non partialem sed totalem, non compositum sed simplicem, non relativum sed absolutum (*Eunom.*, Liber apolog. n. 8; *M* 30, 843). Ex altera vero parte dicebant se hunc conceptum seu ipsam substantiam divinam perfecte comprehendere, perfectius quam ullam aliam rem, tam perfecte, ut ipse Deus se non perfectius cognosceret. Eunomius enim „sic ait ad verbum: De sua substantia Deus nihil ipsius amplius scit quam nos; nec illa ipsi quidem notior, nobis autem est obscurior. Sed quidquid nos de illo scimus, hoc omnino et ille novit; et contra, quidquid ille scit, idem etiam in nobis absque ulla discrepantia reperies“ (*Socrates*, Hist. eccl. 4, 7; *M* 67, 474). Haec absurda sunt; sed ut omnino in mentem hominis venire possint, supponitur confusio conceptus entis in abstracto, in quod omnia illa praedicata quadrant, cum conceptu entis infinite perfecti. Illud utique esse abstractum, quod nihil est nisi negatio nihili, omnino comprehendimus. Quia autem hoc esse nullam in se habet distinctionem,

¹ *Epiphanius* inculcat Aetium non ut christianum sed ut philosophum loqui. „Dialectica facultate et argumentandi subtilitate humanisque praestigiis fretus . . . divini verbi ne una quidem littera mentionem attigit, nec ullum Veteris aut Novi Testamenti locum protulit“ (Haer. 76, confut. 36, n. 3; *M* 42, 631; cf. 546 sq.). Id evidens est ex Aetii libello. Similia *Socrates* ait de Eunomio (H. E. 4, 7; *M* 67, 471).

ideo putabant illi haeretici omnia nomina et attributa Dei esse synonyma et ex omnibus attributis illud ἀρέννητον optime et perfecte totam essentiam divinam exprimere (*Basil.*, Contra Eunom. 1, n. 11 sqq.; *M* 29; 538 sqq.).

54. In similem confusionem nostra aetate duce *Vincentio Gioberti* inciderunt *ontologi*, inter quos *Rothenflue*, strenuus ontologismi defensor, haec statuit: „Unicam ideam τοῦ esse simpliciter immediate a ratione percipi, et quidem, saltem reflexe, occasione sensationis“ (Instit. philos. [ed. 4] II 190). „Ideae veri, pulchri et honesti, iusti et boni omniumque perfectionum simplicium non sunt nisi idea τοῦ esse simpliciter sub diverso tantum respectu considerata“ (p. 196). „Obiectum huius ideae est Deus sub idea τοῦ esse simpliciter perceptus ut principium omnis cognitionis et certitudinis obiectivum, ut regula ultima seu norma omnis esse veri, iusti et pulchri diiudicandi“ (p. 202). Ergo „Deus sub idea τοῦ esse simpliciter immediate a ratione noscitur, cetera autem non nisi per ipsum cognoscuntur“ (p. 213).

Haec doctrina a Sancto Officio die 18 Sept. 1861 damnata (*Denz.* n. 1659 sqq.) et a suis auctoribus derelicta est. Inter theses damnatas hae sunt: „Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intellegimus, est esse divinum.“ „Universalialia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.“ „Congenita Dei tamquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.“ „Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intellegitur.“ *Rosmini* non eandem sed similem doctrinam proposuit, quae similiter reprobata est (*Denz.* n. 1891 sqq.)¹. Quia vero ontologi putabant se praecipuum fundamentum doctrinae suae invenisse in scriptis Patrum et theologorum, videndum est, num hoc reapse ita se habeat.

55. Arg. 1. Ex SS. Patribus et theologis.

Ontologi duo statuunt; 1. nos Deum immediate percipere, 2. ideas universales obiective non distingui a Deo: Contra sancti Patres docent nos non immediate Deum percipere, sed rationem nos „ad Deum perducere ex sensibilibus“, ut vidimus (supra n. 12 23), et secundo docent conceptus illos universales non esse essentiam Dei. Ita *S. Gregorius Naz.* (Orat. 28, n. 9; *M* 36, 35): „Utrumque [Deum] incorporeum dicamus, non est hoc essentiae repraesentatio vel comprehensio, sicut nec quod increatus est et sine principio et immutabilis et incorruptibilis, et quaecumque de Deo vel circa Deum esse dicuntur.“ Propterea prophetae et apostoli Deum variis nominibus ex operibus eius desumptis appellarunt, sed, inquit *S. Gregorius Nyss.* (Contra

¹ Quid in conc. vatic. de ontologismo actum sit, vide apud *Granderath*, Constit. dogm. conc. vatic. 38 sq.

Eunom. 12; *M* 45, 945), „essentiae rationem, utpote quae capi non possit, ineffabilem et impervestigabilem dimiserunt. . . . Si enim nomina aliqua ad declarationem divinae cognitionis didicimus, haec omnia communionem habent et analogiam cum iis nominibus, quae proprietatem hominis designant“. *S. Basilius* (Ep. 234, n. 1; *M* 32, 878): „Operationes Dei variae sunt, essentia vero simplex, nos autem ex operationibus Deum a nobis cognosci dicimus, ad ipsam vero essentiam accessuros non pollicemur.“ *S. Ioan. Chrysostomus* (l. c. hom. 5, n. 4 5; *M* 48, 742): „Quod Deus ingenuus (ἀγέννητος) sit, palam est; quod autem sit hoc nomen substantiae, nullus propheta dixit, nullus apostolus, nullus evangelista. . . . Et quid loquor de divinis litteris, cum tanta sit absurditatis evidentia et iniquitatis magnitudo, ut ne graeci quidem [gentiles] a veritate aberrantes ausi sint tale quid dicere.“ *S. Ioan. Damasc.* (Fid. orth. 1, 4; *M* 94, 799): „Deus nihil est eorum, quae sunt; non quasi ipse non sit, sed quia est super omnia, quae sunt, et super ipsum esse; si ergo cognitiones nostrae sunt entium, quod est supra cognitionem, est etiam supra essentiam, et vice versa, quod est supra essentiam, erit etiam supra cognitionem.“

56. In specie *S. Augustinus*, ad quem prae ceteris appellabant ontologi, clarissimis verbis contra eorum doctrinam loquitur, v. g. Soliloq. 1, 5 8; *M* 32, 875 877: „Adducor, ut assentiar, quantum in suo genere a caelo terram, tantum ab intellegibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum [ideas universales] vera et certa differre. . . . Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intellegit, verissima esse nulla dubitatione concedit“, sunt intellegibilia et in hoc imitantur Deum, qui est ipsa lux. „Intellegibilis nempe Deus, intellegibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt.“ Unde explicatur magna differentia inter cognitionem angelicam et nostram, quia „mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit“ et ex his ad invisibilia Dei ascendit, „mens vero angelica . . . prius ea vidit in Verbo Dei facienda quam facta sunt“ (De Gen. ad lit. 4, 32; *M* 34, 316). Cf. *Piccirelli*, De Deo uno et trino 365 sqq.; *E. Portalié*, Augustin. Dictionnaire de théologie catholique I (Paris 1903) 2334 ad 2337.

57. Immo ausi sunt ontologi *S. Thomam* et *S. Bonaventuram* doctrinae suae patronos invocare. Audiatur igitur *S. Thomas* (In Boeth. de Trin. q. 6, art. 3, concl.): „Immediate ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam et alias separatas essentias, quia immediate extenditur ad phantasmata et sic immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem aliquius rei intellectualis. . . . Naturae autem sensibiles intellectae non sufficienter exprimunt divinam essentiam neque etiam aliquas essentias

separatas. . . . Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione ‚quid est‘, sed solum cognitione ‚an est‘, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam ex revelatione.“

S. Bonaventura (In 1, dist. 3, p. 1, q. 2, concl.): „Cum Deus tamquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scil. per creaturam.“ Et q. 3: „Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam, et hoc est proprie viatorum.“ Et iterum (In 2, dist. 23, a. 2, q. 3): „Si quae auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intellegendae, quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiore cognoscitur“ (cf. De hum. cognit. ratione. Anecdota *S. Bonaventurae*, ad Claras Aquas 1883, 7 sqq. *Aug. Daniels*, Zur Geschichte der Gottesbeweise 132 sqq.).

58. Arg. 2. Ex ratione theologica.

Cum Deus sit ens simplicissimum, si immediate videtur, non per partes sed totus ut in se est videtur. Atqui qui Deum totum ut in se est immediate videt, est beatus et infallibilis circa divina. Iam vero non sumus beati neque infallibiles circa divina. Ergo non habemus immediatam visionem Dei. De qua re *S. Thomas* (In Boeth. de Trin. prooem. q. 1, a. 3): „Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum, quia cognoscere Deum per essentiam [quod fit in immediata cognitione] est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intellegere, quod patet in proposito non esse“ (cf. supra n. 48, infra n. 93 sqq.; *Honthelm*, Theodicaea n. 50 sqq.). Longum contra ontologismum documentum legitur in Collect. Lac. VII, 849 sqq.

Ceterum ad refutandum ontologismum et cognatas quasdam theorias recentiores sufficit in memoriam revocare fidem divinam docente *S. Scriptura* omnibus ad salutem esse necessariam (Hebr. 11, 6), et ex altera parte per immediatam Dei visionem „evacuari“ fidem (1 Cor. 13, 10; cf. infra Prop. X et De virtut. theolog. VIII, Prop. XXIV). Ergo ii, qui dicunt nos in hac vita debere fidem divinam habere, et qui simul dicunt nos in hac vita habere immediatam intuitionem Dei, ea statuunt, quae cum revelatione conciliari nequeunt, sed quae secundum principia revelata sunt contradictoria.

59. Schol. 1. Quo sensu Deus dicitur lumen intellectus?

Resp. 1. Dicitur Deus lumen intellectus obiective, quatenus divina essentia est ultimum fundamentum possibilium. Ergo quaecumque vera

sunt, ex participatione primae veritatis vera sunt. *S. Augustinus* (De civ. Dei 8, 6; *M* 41, 231): „Viderunt philosophi omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est.“ C. 9: „Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod rerum creaturarum sit effector, et *lumen cognoscendarum* et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae . . . eos omnes ceteris anteponimus“ (*M* 41, 233).

2. *Dicitur Deus lumen intellectus subiective*, quatenus Deus creavit intellectum ad similitudinem suam, eum destinavit ad cognoscendum verum eique indidit lumen naturale et supernaturale, ei conservationem et concursus praebet: et hoc sensu „*lumen mentium* esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia“. (*August. l. c. c. 7; M* 41, 232). Ita Augustinus ipse rem explicat De Trin. 14, 12, 15 (*M* 42, 1048), ubi ait: Mens „colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest . . . et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit. . . . Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. . . . Quemadmodum dicitur etiam iustitia Dei, non solum illa, qua ipse iustus est, sed quam dat homini, cum iustificat impium.“ Deus est iustitia hominis, quatenus in eo producit iustitiam ut causa efficiens (cf. *Denz.* n. 799). Similiter est sapientia hominis, quatenus in eo producit lumen sapientiae ut causa efficiens. Cf. *Jos. Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg 1909, 88 165 sqq.

Etsi quidam dicunt hac explicatione admissa vix iam quidquam remanere ex ipsa Augustini sententia, hoc nos movere non debet. Nam Augustinus hac in re non semper habuit definitam et immutabilem sententiam, sed nunc sic nunc aliter tentabat solvere quaestionem de origine intellegibilium rerum in anima humana, ut patet ex *Retract.* 1, 4, 4, de Trin. 12, 15, aliis locis, ubi priorem sententiam revocat. Multo minus umquam hanc quaestionem exposuit systematice, sed data occasione quaedam ad eam pertinentia dicit, quae partim ad ordinem naturalem partim ad ordinem supernaturalem referuntur, partim sunt speculativa partim moralia et mystica, ut certum iudicium de eius philosophica ratione vix formari possit.

Si putavit nos in hac vita quomodocumque Deum immediate cognoscere, Augustinus erravit, et in hac parte eius doctrina relinquenda est. Attamen hoc supposito non intellegitur, cur toties ad explicandam nostram de Deo cognitionem recurrat ad creaturas ut effectus Dei. E. g. ad quaestionem: Quomodo Deus se manifestat omnibus hominibus? sic respondet: „Interroga mundum, ornatum caeli, fulgorem dispositionemque siderum . . . interroga omnia, et vide, si non suo sensu tamquam tibi respondent: Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt“ (*Sermo* 141, 2, 2; *M* 38,

776). „In hoc ergo quod fecit hunc mundum, caelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus“ (In Ioan. tract. 106, 4; *M* 35, 1910). Utique admittit Augustinus etiam intus in homine Deum inveniri. Sic alloquitur Deum: „Clamasti de loginquo: Ego sum qui sum (Ex. 3, 14). Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur“ (*Confess.* 7, 10, 16; *M* 32, 742). „Ecce, sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. . . . Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint. . . . Tu ergo, Domine, fecisti ea“ (ibid. 11, 4, 6; *M* 32, 811). Ergo manifestatio Dei interna et manifestatio Dei externa ab Augustino in unum argumentum iunguntur. De vero argumento ibi sermonem esse perspicuum est. Cf. infra n. 66.

60. *Schol. 2.* Quo sensu intellectus omnia cognoscit in rationibus aeternis?

Responsum patet ex praecedentibus, videlicet 1. quia mens humana est participatio rationis divinae, a qua in essendo et operando dependet, 2. quia omne verum, et maxime prima principia, secundum quae omnia diiudicamus, fundantur in Deo et proinde ad Deum ducunt; quia igitur intellectus noster cognoscit verum omne in Deo fundari, hoc sensu videt omnia in Deo et in rationibus aeternis, ut *S. Augustinus* saepe dicit. Haec, non alia est doctrina *S. Bonaventurae* in c. 5, n. 3 *Itinerarii mentis ad Deum*: „Omne, quod intellegitur, aut intellegitur ut non-ens aut ut ens in potentia aut ut ens in actu. Si igitur non-ens non potest intellegi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis, esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud esse est, quod est purus actus. . . . Restat igitur, quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere.“¹ Hoc loco, quem ontologi magno plausu exhibent, *S. Doctor*, nisi contradicat iis, quae alibi clare dicit, hoc tantum docet, nos non posse ullum esse particulare concipere, quod non exigat pro fundamento esse divinum, et ita in omni cognito esse divinum supponi, non ut a nobis qua tale praecognitum, sed potius qua ontologicè praerequisitum et nobis cognoscibile. Cf. *S. Thomas* 1, q. 84, a. 5; *Contra gent.* 3, 47; *Kleutgen*, De ipso Deo n. 125 sqq.

¹ Cf. De humanae cognitionis ratione *Anecdota* quaedam seraphici doctoris *S. Bonaventurae* et nonnullorum ipsius discipulorum, ed. studio et cura PP. Collegii a *S. Bonaventura*, Ad Claras Aquas 1883. Contra hos *M. Baumgartner* apud *Ueberweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1915, 445.

Prop. X. Intellectus creatus ad intuitivam Dei visionem supernaturaliter elevari potest. De fide (Sum. 1, q. 12, a. 1).

61. Arg. I. Ex S. Scriptura.

„Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum“ (1 Cor. 13, 12).

Explicatur textus. A versu octavo eiusdem capituli commendat apostolus *caritatem* prae ceteris donis Spiritus Sancti propter eius *perpetuitatem*, quia erit tempus, quando omnia alia dona cessabunt et sola caritas manebit. Manebunt autem alia dona, quamdiu necessaria sunt „ad utilitatem“ (1 Cor. 12, 7), ad „aedificationem corporis Christi“ (Eph 4, 12), i. e. ecclesiae; ergo manebunt in hac vita, „quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem“ (2 Cor. 5, 6 7).

In hoc autem statu necessaria sunt ea dona, quae conferunt, ut *fidei doctrina* infidelibus persuadeatur et fidelibus explicetur, id quod fit per scientiam et prophetiam. Per *scientiam* enim homo fit aptus ad praedicandum evangelium (2 Cor. 11, 5 6), quia intellegit mysteria fidei (Eph. 3, 19) et ea aliis potest efficaciter exponere (1 Cor. 2); scientiae est recte *ratiocinari* (λογίζεσθαι, cf. 1 Cor. 13, 11) circa doctrinas fidei; qui autem recte ratiocinatur, potest alios docere (Rom. 15, 14). Si vero Spiritus Sanctus homini infundit intellegentiam altiore mysteriorum fidei et occulta revelat, habetur *donum prophetiae*. „Nam qui prophetat, hominibus ad aedificationem et exhortationem et consolationem“ (1 Cor. 14, 3) loquitur, praecipue fidelibus (ib. v. 22), ut instruat eos in mysteriis fidei (ib. v. 19). Cf. De gratia V, n. 440 445.

Estius exponit: „Sermo scientiae gratia est disserendi de rebus christianae religionis ex iis, quae sunt humanae scientiae vel experientiae. Quod fit, dum ad explicandam et illustrandam fidei nostrae doctrinam adhibetur philosophia saecularis, item exempla, comparationes et qualiacumque argumenta a rebus humanis ad captum rudium et carnalium hominum accommodata“ (In 1 Cor. 12, 8). Prophetiae vero sunt cognitae ex inspiratione divina „scripturarum difficultium et obscurarum, maxime propheticarum, explicationes, sive alia quaedam ad christianam doctrinam illustrandam aut pietatem promovendam pertinentia“ (In 1 Cor. 14, 1). Prophetia a scientia etiam eo distinguitur, quod non habitualiter permanet, sed est subita quaedam inspiratio Spiritus Sancti (1 Cor. 14, 30).

Cornely censet 1 Cor. 13, 8 nomen scientiae latiore sensu sumi, „ut praeter nomen scientiae etiam donum sapientiae includat“, donum vero prophetiae ita explicat: „In Novo Testamento prophetae . . . a Spiritu Sancto instructi velut extraordinarii magistri aut inter infideles evangelium praedicabant aut catechumenis neophytisque doctrinas fidei explanabant. Exhortatores igitur inspirati haud im-

merito appellantur, atque exhortatorum hoc munere fungebantur sive praedicationibus, quibus auditores aut a peccatis absterrebant aut ad varia bona opera, eleemosynas dandas, esurientes nutriendos etc. excitabant, sive preceationibus, quas post eucharistiae oblationem et agapas recitabant.“

62. *Scientia igitur et prophetia sunt complementum fidei* (Rom. 12, 6). Cognitionem autem, quae per haec dona habeatur, dicit apostolus esse *imperfectam*. „Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus“ (1 Cor. 13, 9). „Ex parte“, quia divina, licet in se simplicissima, cum per creaturas manifestantur, secundum virtualement suam multipliciter revelantur et ad *analogiam* compositorum cognoscuntur. Haec igitur partialis, i. e. analogia cognitio in altera vita cessabit, quia *imperfecto* tantum statui huius vitae convenit, et evacuanda est, cum venerit *perfectum* (l. c. v. 10). Perfectum autem, prout opponitur *omni* cognitioni analogae sive per fidem, sive per scientiam, sive per prophetiam — non potest esse nisi *cognitio per essentiam*. Quamdiu enim divina non per essentiam cognoscuntur, tamdiu cognoscuntur ex parte et imperfecte. Ergo perfectum, quod veniet, est cognitio rerum divinarum et imprimis Dei ipsius per essentiam, quae cognitio nobis promittitur et servatur in futurum saeculum (cf. *Cornely*, Comment. in 1 Cor. 13, 8 sqq.).

63. Ut hoc magis explicet, *apostolus proponit similitudines varias*. Status praesentis vitae, inquit, est quasi tempus *infantiae*. Parvuli enim loquuntur et cogitant obscure et imperfecte; viri autem est clare, recte et ordinate ratiocinari et loqui. Ita in futura vita omnem istam circa divina loquendi et cogitandi imperfectionem abiciemus et pro fide, scientia et prophetia commutabimus visionem intuitivam.

Videmus quidem, i. e. cognoscimus etiam in hac vita Deum et divina, sed cognoscimus per *speculum*, quod significat cognitionem mediatam, et in *aenigmate* (l. c. v. 12), quod significat cognitionem obscuram. Est enim aenigma aut quaestio aut propositio, qua sub signorum involucris aliquid interrogatur aut dicitur ita, ut sensus profundior, qui sub sensu obvio latet, cum difficultate inveniatur. Ita profundiora divina sub creatorum involucris obscure tantum et difficulter inveniuntur.

64. Huic cognitioni mediatæ et analogae opponit Paulus eam, qua in altera vita Deum videbimus „*facie ad faciem*“ (l. c. v. 12). Quae locutio est hebraismus [panim el panim] et significat, si coniungitur cum verbo videndi, immediatam alicuius personae intuitionem, et hoc a fortiori hic significat ex oppositione ad praecedentia. Est igitur idem, quod Ioannes dicit: „Videbimus eum [Christum, Deum-hominem], *sicuti est*“ (1 Io. 3, 2). „Sicuti, inquit *Hugo Victorinus*, in praesenti

omnis creatura est quasi quoddam speculum, in quo videtur Deus, sic in futuro ipse Deus erit speculum omnis creaturae, in quo omnia videbuntur verius quam in semetipsis" (In 1 Cor. 13, 9; *M* 175, 536).

65. Pergit apostolus: Ego (Paulus, „raptus ad tertium caelum, ubi audiavi arcana verba, quae non licet homini loqui“, 2 Cor. 12, 2 4) „nunc cognosco ex parte; tunc autem *cognoscam sicut et cognitus sum*“ (1 Cor. 13, 12). „Sicut Deus, inquit, me cognoscit et ab aeterno cognovit clare et perfecte; sic et ego Deum resque divinas in futuro saeculo cognoscam clare et perfecte. Verum haec cognoscendi similitudo magnam adiunctam habet inaequalitatem. Nam Deus omnia novit perfectissime, nos autem Deum cognoscemus perfecte, quomodo potest creatura creatorem cognoscere, nempe per essentiam, omni remota obscuritate“ (*Estius* in h. l.).

Hic locus S. Pauli est praecipuum Scripturae testimonium de visione Dei, ex quo intellecto alii loci per se explicantur, ut Mt. 5, 8; 18, 10; 2 Cor. 5, 6—8, etc.

66. Obiectio peti potest ex Ex. 33, 11, sed notandum est hoc loco non legi Moysen *vidisse* Deum facie ad faciem, sed *locutum* esse Dominum ad Moysen facie ad faciem. Cum enim Moyses voluisset videre Deum, hic dixit ad eum: „Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet“ (Ex. 33, 20). Altero vero loco (Num. 12, 8) Moyses quidem dicitur vidisse Deum, non tamen additur „facie ad faciem“ vidisse, sed significatur eum vidisse Deum modo quodam sublimiore quam per symbolicas repraesentationes, sub quibus alii prophetae Deum videre solebant. Quare apostolus ait: „Moyses Invisibilem *tamquam* videns sustinuit“ (Hebr. 11, 27). Num. 14, 14 Moyses orat: Alii populi „audierunt, quod tu, Domine, in populo isto sis, et facie videaris ad faciem, et nubes tua protegat illos, et in columna nubis praecedas eos per diem et in columna ignis per noctem“. Cum hic sermo sit de iis, quae toti populo acciderunt, illud „facie ad faciem videri“ non potest exponi nisi de sensibilibus apparitionibus coram toto populo factis. — Ceterum notandum est illum „angelum Domini“ (Maleach Jahve), qui Moysi et aliis visus est in vetere testamento, non fuisse Deum, sed angelum, qui in visibili specie apparens legatione divina fungebatur et personam Dei gerens dicebat: „Ego sum Deus patrum tuorum.“ Et hoc iudaei bene sciebant (Act. 7, 30 34 53. Gal. 3, 19. Hebr. 2). Quare si Iacob dicit: „Vidi Deum facie ad faciem“ (Gen. 32, 30), ex contextu patet illum vidisse speciem visibilem angeli, quocum pugnavit.

De his agit S. Augustinus in libro secundo de Trinitate, ubi inter alia ait: Postquam Moyses apparitiones Dei visibiles conspexit, „idem dicit: Si inveni gratiam ante te, ostende mihi temetipsum manifeste. Noverat utique quod corporaliter videbat, et veram visionem Dei spiritualiter requirebat.“ Quid est hoc, „nisi: ostende mihi substantiam

tuam?“ „Cum vero hic apertissime demonstraretur nec desideranti hoc fuisse concessum“, „quis audeat dicere Dei substantiam sub illis formis visibilibus visibiliter apparuisse?“ (c. 16, n. 27). Quid autem est quod Deus Moysi promittit: „Videbis posteriora mea; faciem autem meam videre non poteris?“ Posteriora Dei apte intelleguntur humanitas Christi, facies autem divinitas eius. Faciem eius non videbimus nisi „cum mortis debitum solverimus“. „Sed dum peregrinamur a Domino ... posteriora Christi, hoc est carnem, per ipsam fidem videre debemus“ (c. 17, n. 28). Haec autem posteriora eius per fidem non videmus nisi postquam transiit Dominus moriendo et resurgendo, quia nunc credimus resurrectionem eius, stantes in firma petra, i. e. in ecclesia catholica (ib. n. 29). Etiam „multi israelitae, quorum tunc figura erat Moyses, post resurrectionem Domini crediderunt in eum, tamquam videntes posteriora eius, remota manu eius ab oculis suis“, i. e. remota spiritali caecitate eorum (ib. n. 31). Ergo ipsam Dei essentiam in hac vita non videmus, ut ait apostolus (1 Tim. 6, 16): „Quem nullus hominum videt nec videre potest. Quod de ipsa substantia summa summeque divina et incommutabili, ubi et Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus et solus Deus est, per sanam fidem intellegitur“ (ib. n. 32; *M* 42, 862 sqq.). Secundum hanc explicationem ne spiritaliter¹ quidem substantia Dei ab homine in hac vita videri potest. Idem dicit Contra Maximinum l. 2. n. 10 (*M* 42, 811).

67. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

S. Irenaeus (Adv. haer. 4, 20, 5; *M* 7, 1035): „Hoc concedit [Deus] his, qui se diligunt, i. e. videre Deum, quod et prophetabant prophetae.

¹ Seu ut alio loco ait: Moyses „volebat eum videre, sicut videtur Deus, oculis cordis“ (Collatio cum Maximino n. 14; *M* 42, 723). Itaque non bene legit Augustinum, qui putat secundum eius sententiam Moysi solum denegatam esse corporalem visionem substantiae Dei, non vero spiritalem.

Alibi Augustinus magis anceps haeret et censet fortasse Moysi miraculoso modo concessum esse ad breve tempus in hac vita, quod aliis non conceditur nisi post mortem, „quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur“. Si ita est, fuit singularis exceptio, „ut videret Deum sicuti est, quae contemplatio cunctis filiis promittitur“ (Epist. 147, c. 13; *M* 33, 610 sq.). Quando Paulus dicit se non iam nosse Christum secundum carnem sed secundum spiritum (2 Cor. 5, 16), „certe manifestum est, quod illam notitiam, ubi dixerat ‚novimus‘, ex fide posuit, ex qua modo iustus vivit, non ex contemplatione, qua Deum videbimus, sicuti est“. Unde si quaeritur: Quomodo Deus est invisibilis, si videri potest, respondetur: „invisibilem esse natura, videri autem, cum vult, sicut vult.“ Ita quibusdam visus est, „non sicuti est, sed quali specie illi placuit apparere.“ „Si quaeris, utrum etiam, sicuti est, possit aliquando videri, respondeo filiis hoc esse promissum, de quibus dictum est: Scimus, quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.“ Corporeis autem oculis videri Deus non potest. Sed Christus supernaturaliter „deitatis naturam atque substantiam insonabiliter narrat, et ideo dignis idoneisque tanto conspectu oculis [cordis] etiam invisibiliter monstrat. ... Proinde qui potest Deum invisibiliter videre,

Quoniam, quae impossibilia sunt apud homines, possibile sunt apud Deum. Homo enim a se non videt Deum. Ille autem volens videbitur ab hominibus, a quibus vult, et quemadmodum vult; potens enim in omnibus est Deus. . . . Videbitur autem in regno caelorum paternaliter. . . . Patre incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum."

S. Basilius (Ep. 8, n. 7; *M* 32, 258): „Non est Dominus noster [Iesus Christus] secundum humanitatis considerationem ultimum desiderabile, sed neque angeli. . . . Crassa enim est harum quoque rerum scientia in comparatione illius ‚facie ad faciem‘ . . . [Solus Pater] ipse est finis et ultima beatitudo. Si enim Deum non iam in speculis et per aliena cognoscimus, sed ad ipsum ut solum et unum accedimus, tunc ultimum finem sciemus. . . . Dei enim Patris regnum est immateriale, et, ut ita quis dicat, ipsius divinitatis visio.“ *S. Ioan. Chrysostomus*: „S. Petrus [in transfiguratione Christi] obscuram quandam videns futurorum imaginem, omnia statim reiecit ab animo ob inditam ex tali visione voluptatem; quid diceretur, quando ipsa rerum veritas adierit, quando apertis aedibus regis intueri licebit regem ipsum, non amplius in aenigmate neque per speculum, sed facie ad faciem, non amplius per fidem, sed per speciem?“ (Ad Theod. laps. I, n. 11; *M* 47, 292.) *S. Gregorius M.*: „Sciendum est, quod fuerunt nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici sed in natura minime videri. Quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas et aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est“ (Moral. l. 18, c. 54, n. 90; *M* 76, 93). Inter posteriores graecos ii, qui „palamitae“ vocantur, docebant a beatis videri ἐνέργειαν Dei, non οὐσίαν Dei. Etiam contra hunc errorem valet dictum Gregorii. — Alios Patres vide apud *Petar.*, De Deo 7, 7. Cf. *Hugo Victor.*, De sacram. l. 2, pars 18, c. 16 (*M* 176, 613) et Allegor. in Nov. Testam. l. 7 in fine (*M* 175, 917).

68. Arg. 3. Ex definitionibus ecclesiae.

Benedictus XII definivit (a. 1336): Quod animae sanctorum in caelo „viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte iis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam“ (*Denz.* n. 530).

ipse Deo potest incorporaliter adhaerere (Epist. 147, c. 14, n. 33; c. 15, n. 37; *M* 33, 612 sq.). Itaque toto hoc loco solum de supernaturali Dei visione agitur, non de naturali, et plane excluditur illa immediata intuitio Dei, quam quidam recentes statuunt.

Conc. florentin. definivit (a. 1439): Animas sanctorum post mortem „in caelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est“ (*Denz.* n. 693).

69. Schol. 1. Num Deus a beatis oculis corporeis videri possit.

Haec quaestio *S. Augustino* saepe difficilis visa est. Tandem ad hanc conclusionem pervenit: Postquam statuit nos mente visuros esse Deum, sicut angeli eum videant, ita pergit: „Cum ex me quaeritur, quid acturi sint sancti in illo corpore spirituali, non dico, quod iam video, sed dico, quod credo. Dico itaque: visuri sunt Deum in ipso corpore; sed utrum per ipsum, sicut per corpus nunc videmus solem, lunam, stellas, mare ac terram, et quae sunt in ea, non parva quaestio est. . . . Valde credibile est sic nos esse visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem . . . clarissima perspicuitate videamus. . . . Sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exserentes, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus . . . ita incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora intuebimur.“ Sed „ullis exemplis sive Scripturarum testimoniis divinarum vel difficile vel impossibile est ostendere“ per oculos corporeos ita Deum visum iri, „ut [oculi] aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur“ (De civ. Dei 22, 29; *M* 41, 797).

Hisce sufficienter demonstratur *S. Augustinum* neque docuisse possibilitatem visionis Dei per sensus corporales neque in hanc sententiam propendisse, quam alibi (Ep. 92, n. 3; *M* 33, 318 sq.) dementiae inculcat¹. Quaestio ipsa in se non ea est, in qua tempus terendum sit (cf. *S. Thom.* 1, q. 12, a. 3). Recte autem notat *Vazquez* cum *Thoma*, *Bonaventura*, *Durando*, aliis: „multo magis distare secundum rationem obiecti res spirituales creatas, licet finitae sint, a facultate sentiendi quam Deum, qui infinitus est, ab intellectu nostro“ (I, disp. 40, c. 2), et ratio brevis est, quia sensibile, quod ex natura poscit partes, et spirituale, quod ex natura excludit partes, opponuntur ut contraria; sed intellegibile supremum et facultas intellegendi infima non opponitur nisi ut perfectum et imperfectum; hinc fit, ut unum necessario intra latitudinem alterius aliquo modo contineatur, licet non perfecte comprehendatur. Propterea etiam in hac vita Deum aliquo modo cognoscimus, et tamen Deus entitative longe magis distat ab intellectu quam intellegibile creatum a sensu. Ergo patet ex hac entitativa distantia non metiendam esse absolutam possibilitatem vel impossibilitatem cognitionis alicuius.

70. Schol. 2. De quibusdam dictis difficilioribus SS. Patrum.

Quodsi SS. Patres tum graeci tum latini satis multi negare videntur Dei essentiam a beatis in caelo videri, observanda sunt haec:

¹ Cf. infra n. 144 et Epist. 147 et 148, quibus de hac quaestione agit (*M* 33, 596 sqq. 622 sqq.).

a) Nonnulli SS. Patres negant solam possibilitatem visionis corporalis, in quo loquendi modo sequuntur *Origenem*, qui dicit „ne ipsi quidem Unigenito visibilem esse naturam Dei“, sed statim rationem reddit, quia „videri et videre corporum res est“ (De princip. 1, 1, 8; *M* 11, 128). In hunc modum *S. Augustinus* (Ep. 148, n. 6sq.; *M* 33, 624sq.) explicat varia dicta SS. Hieronymi et Ambrosii.

b) Alii Patres loquuntur de sola visione Dei in hac vita, ut *Gregorius Nyss.* (Orat. 6 de beatit.; *M* 44, 1263).

c) Illi Patres, qui contra eunomianos pugnant, supponunt eiusmodi adversarios, qui doceant Deum a creatura posse ita videri, sicut ipse se videat, i. e. posse perfecte comprehendi. Talem igitur visionem Patres reiciunt, sed quia illa aetate termini „visionis“ et „comprehensionis“ nondum facti erant technici, interdum contra comprehensionem Dei ita loquuntur, ut visionem quoque videantur negare. Inter hos prae ceteris citari solet *Chrysostomus*, qui in homiliis de incomprehensibili Dei natura (Περὶ ἀκατάληπτου) contra anomoeos e. g. haec docet: „Ascendamus ad caelos; an forte quipiam ibi sint, qui, quid secundum substantiam sit Deus, norint. . . Verum ut ex abundantia discas nullam ibi creatam virtutem id nosse, audiamus angelos. . .“ (Hom. 1, n. 6; *M* 48, 707). Attamen, ut intellegamus, de qua cognitione vel visione loquatur, eam saepe vocat „perfectam comprehensionem essentiae“, „cognitionem secundum totam perfectionem“, „cognitionem talem, qualem Pater habet de Filio“ (ἀκριβῆ θεωρίαν καὶ κατάληψιν καὶ τοσαύτην, ὅσην ὁ Πατήρ ἔχει περὶ τοῦ παιδός). (In Io. hom. 15, 2; *M* 59, 99.) „Nam qui simpliciter videt, non omnino perfectam visi cognitionem habet“ (De Incompr. hom. 5, n. 4; *M* 48, 741. Hom. 15 in Io. n. 2; *M* 59, 98). Similiter *S. Cyrillus Hieros.* negat quidem Deum ab ullo angelo videri sicut oportet (ὡς χρῆ, i. e. pro tota cognoscibilitate sua), simpliciter tamen videri omnino docet, „Quid igitur, inquiet aliquis, nonne scriptum est: Angeli parvulorum vident semper faciem Patris mei, qui in caelis est? (Matth. 18, 10.) Verum angeli vident, non sicut est Deus, sed quantum capere possunt. Ipse enim Iesus est, qui ait: Non quod Patrem vidit quisquam praeter eum, qui ex Deo est, hic vidit Patrem (Io. 6, 46). Vident igitur angeli, quantum capaces sunt; et archangeli, ut possunt; et throni et dominationes excellentius quam illi primi, ipsa tamen rei dignitate multo inferius. Unus enim videre potest, sicut oportet, una cum Filio Spiritus Sanctus“ (Catech. 6, n. 6; *M* 33, 546sq.). Dei „faciem angeli continuo vident in caelis; vident autem unusquisque secundum proprii ordinis et loci mensuram. Purus vero paterni splendoris contuitus proprie ac sincere Filio una cum Spiritu Sancto reservatus est“ (Catech. 7, n. 11; *M* 33, 618). Vides nihil deesse nisi terminologiam scholasticam, qua distinguitur inter simplicem visionem intuitivam et comprehensionem (infra n. 86sq.). Cf. *Wirceburgenses*, De Deo Uno n. 99sq.

Prop. XI. Intellectus creatus ad Deum intuitive videndum elevatur lumine gloriae. De fide (Sum. 1, q. 12, a. 5).

71. Nota: Ut causa visionis sensibilis, ita causa visionis intellectualis dicitur *lumen*. Distinguitur lumen naturae, gratiae, gloriae. Lumen gloriae, de quo hic loquimur, est illud, quo mens formaliter elevatur ad Deum videndum. Est igitur lumen gloriae „vis intuitiva Dei, menti creatae superaddita“.

72. Arg. 1. *Conc. viennense* damnavit errorem, „quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum“ (*Denz.* n. 475).

73. Arg. 2. Visio Dei nulli intellectui creato est naturaliter possibilis; ergo ut creatura Deum videat, oportet eam supernaturali auxilio adiuvari, quod auxilium, quia est causa visionis, recte dicitur lumen.

74. Arg. 3. Iam in hac vita actus supernaturales, ut fiant, poscunt lumen supernaturale gratiae. Ergo actus supernaturalis sublimissimus, i. e. visio Dei, a fortiori poscit adiutorium luminis supernaturalis.

De hoc lumine dicitur in *Apocalypsi* (21, 23 et 22, 4 5): „Civitas [caelestis Ierusalem] non eget sole neque luna, ut luceant in ea; nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna eius est Agnus. . . Et videbunt [servi Dei] faciem eius, et nomen eius in frontibus eorum. Et nox ultra non erit; et non egebunt lumine lucernae neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos, et regnabunt in saecula saeculorum.“

75. Schol. De variis significationibus luminis gloriae.

Si theologi simpliciter loquuntur de lumine gloriae, intellegunt illam vim, qua mens confortatur ad Deum intuitive videndum. Potest tamen etiam Deus ipse recte dici lumen gloriae, quatenus ipse mentem illuminat et suo splendore se ei visibilem praebet. Quo sensu licet applicare illud: „In lumine tuo videbimus lumen“ (Ps. 35, 10). Potest etiam actus visionis Dei vocari lumen, sicut in alio quoque ordine non tantum rem illuminantem dicimus lumen, sed etiam actum, quo aliquid clare perspicimus. Ita aliquam ingeniosam cogitationem vel ingeniosum hominem vocamus lumen.

Prop. XII. Lumen gloriae est qualitas operativa permanens, qua mens in gradu supremo assimilatur intellectui divino. Explicatio praecedentis Propositionis.

76. Esse lumen gloriae, quo mens elevetur ad videndum Deum, est de fide, ut ex thesi praecedenti apparet. De natura autem et proprietatibus huius luminis non omnino convenit inter theologos (cf. e. g. *Petavius*, De Deo l. 7, c. 8; *Thomassinus*, Theol. dogm. I, l. 6, c. 16,

n. 8 sqq.; Vazquez I, disp. 43, c. 7; Stockmann in „Theologie und Glaube“, Paderborn 1909, 513 sqq., ubi alii scriptores indicantur). Haec videntur statuenda:

77. *Lumen gloriae est qualitas* seu non est solum adiutorium Dei externum, quo intellectus intrinsecus nullo modo afficiatur. Nam cum visio intuitiva sit actus vitalis, necessario proxime ab ipsa facultate cognoscitiva procedit. Cum autem facultas non possit naturaliter procedere in talem actum, vires ei addendae sunt, saltem ut conaturaliter hunc actum possit elicere. Licet admittamus Deum posse mentem elevare per solum auxilium externum, tamen, quia constat intellectum elevari per *lumen*, dicendus est elevari per internam qualitatem; nam „lumen non significat concursum, sed qualitatem aliquam; et non licet concilium (vienn.) improprie interpretari; alias nihil est certum. Deinde quia concilium distincte damnat duos errores: primus erat visionem illam esse naturalem, contra quem definit esse supernaturalem, et in hoc continetur, quod est necessarium auxilium supernaturale ad efficiendam illam; alter error erat, quod lumen non sit necessarium, et hoc distincte et per se damnat; ergo aliquid in hoc docet, quod in altero non continebatur“ (Suarez, De Deo 2, 14, 7).

78. *Lumen gloriae est qualitas permanens* seu habitus, non passio transiens. Quis enim imaginabitur Deum in intellectu beatorum novas et novas sine fine entitates producere, quarum quaelibet, statim ut exsistere coepit, in nihilum abit? Quamvis hoc nullam contradictionem involvat, tamen „non solum absolutam Dei omnipotentiam rimari decet, sed quid debitus rerum ordo deposcat. Disponit enim Deus omnia suaviter. Cum igitur res naturales suis potentiis et virtutibus instruxerit et respectu supernaturalium nos etiam habitibus infusis donaverit, quibus debitas valeamus actiones exercere, cur negandum est, cum intellectus naturaliter Deum videre nequeat, lumine aliquo et virtute supernaturali [i. e. habitu] ad id muneris divinitus perfici?“ (Dom. Soto, In 4, dist. 49, q. 2, a. 4.)

79. *Lumen gloriae est qualitas operativa*, non, ut quidam putaverunt, dispositio quaedam mentem disponens in genere causae materialis ad recipiendam visionem beatificam. Quia, si hi doctores supponunt visionem a solo Deo fieri et intellectui infundi, falsum dicunt, cum visio sit actio vitalis. Sin putant formam supernaturalem non posse recipi in creatura sine praevia dispositione, in absurdum incidunt, quia etiam dispositio talis esset aliquid supernaturale et supponeret aliam dispositionem et sic in infinitum. Unde lumen gloriae est in genere causae efficientis, quia una cum intellectu efficit visionem beatam. „Cum enim ante illam visionem Deus ita comparetur ad intellectum, ut ab ipso non videatur et postea incipiat videri, et hoc non possit contingere per mutationem Dei, necesse est, ut fiat per mutationem creaturae et intellectus eius.

Quae mutatio, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco, et cum sit supernaturalis, debet esse a principio supernaturali, non solum uniente obiectum, sed elevante potentiam, et haec est necessitas propria luminis gloriae“ (Suarez, De Deo 2, 15, 28)¹.

80. Schol. Num Deus videatur per speciem.

Quaeritur primo de specie impressa. Potest species impressa dupliciter intellegi: a) Si species impressa generatim appellatur id, quo intellectus constituitur in actu primo perfecto, ut transire possit in actum secundum, sine dubio in visione beatifica habetur species impressa, quae nihil aliud est nisi lumen gloriae. Hoc sensu species impressa se habet *ex parte virtutis cognoscentis*, quam similem reddit ad obiectum cognitum. „Non dubitarem, inquit Vazquez, appellare ipsum lumen gloriae speciem impressam essentiae divinae, per quam elicitor visio ipsius“ (disp. 43, c. 7). Sic etiam S. Thomas dicit: „Requiritur ad videndum Deum aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus fit efficax ad videndum Deum“ (1, q. 12, a. 2).

b) Generatim vero scholastici, si de specie impressa loquuntur, intellegunt aliquid, quod se tenet *ex parte obiecti cogniti*. Si e. g. lapis videtur, cum ipse lapis non sit in oculo et tamen, ut videatur, aliquo modo coniungendus sit cum oculo, secundum scholasticos lapis emittit aliquam sui similitudinem in oculum, quae vicem lapidis gerit in producenda visione lapidis in actu secundo: et haec similitudo lapidis in facultatem visivam recepta vocatur species sensibilis impressa. Contra lux v. g. non cognoscitur per speciem impressam, quia ipsa est in oculo. Scholastici igitur distinguebant duplex medium, quo obiectum cognoscitur: medium subiectivum seu ea, quae pertinent ad vim cognoscitivam, et hoc medium dicebant *medium sub quo*; et medium obiectivum seu speciem impressam, et hoc dicebant *medium quo*. Lumen gloriae pertinet ad medium sub quo. Esse autem in visione beatifica etiam medium quo, hoc scholastici negabant et docebant *Deum non cognosci per speciem*. Ita S. Thomas: „Ex parte visivae rei per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest“ (1. c.)². Ratio est,

¹ De necessitate luminis gloriae S. Thomas ita loquitur: „Oportet, si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam creatam speciem videatur, sed ipsa eius essentia fiat intellegibilis forma intellectus eum videntis. Quod fieri non potest, nisi ad hoc intellectus creatus per lumen gloriae disponatur. Et sic in videndo Deum per essentiam, per dispositionem infusi luminis pertingit mens ad terminum viae, qui est gloria. Sicut autem divinae omnipotentiae subiecta sunt corpora, ita et mentes. Unde sicut potest aliqua corpora perducere ad effectus, quorum dispositio in praedictis corporibus non invenitur, sicut Petrus fecit super aquas ambulare sine hoc, quod ei dotem agilitatis tribueret, ita potest mentem ad hoc perducere, ut divinae essentiae uniatur in statu viae modo illo, quo unitur sibi in patria, sine hoc, quod lumine gloriae perfundatur“ (De verit. q. 10, a. 11; cf. in 4, dist. 49, q. 2, a. 7 et 2, 2, q. 175, a. 3).

² Cf. tamen quae habent Platel, De Deo Uno n. 45 sqq., et Piccirelli, De Deo Uno et Trino 399 sqq.

quod talis species ex una parte non est necessaria, cum Deus sufficienter iungatur cum intellectu, sicut lux cum oculo; et quod ex altera parte inutilis est, cum nulla similitudo creata possit repraesentare Deum, ut est in se. Hinc scholastici dicunt *in visione beatifica Deum ipsum supplere vicem speciei et fieri formam intellegibilem intellectus* (*S. Thom.*, Contra gent. 3, 51; De verit. q. 12, a. 6. *Catech. rom.* pars 1, c. 13, n. 8 sqq.).

Hoc utique intellegendum est non de vera informatione, sed de informatione quadam metaphorice dicta. Ita *Bañes* explicat: „Cognoscens potest habere formam rei cognitae eo, quod actuatur illa, non quidem per inhaesionem et veram informationem, sed quatenus ab illa in esse intellegibili sumpta determinatur et constituitur in actu ad intellectionem, et ipsa forma est principium specificativum intellectionis. Isto modo divina essentia est in intellectu videntis Deum“ (In 1, q. 14, a. 1, not. 1, circa propos. 2).

Videlicet species impressa secundum duplicem respectum considerari potest, ut est accidens inhaerens subiecto, et ut est vices gerens obiecti absentis. Sub hoc altero tantum respectu necessaria est ad efficiendam cognitionem, quia per speciem fit coniunctio facultatis cognoscentis cum obiecto cognoscendo. Unde species formaliter ut species non est ad informandum, sed ad repraesentandum obiectum et ad efficiendam cognitionem. „Essentia ergo divina, cum dicitur per seipsam supplere vicem speciei, non est quia vere informet, sed solum quia intime adest intellectui et cum illo concurrit ad visionem sui tam in ratione principii efficientis quam obiecti terminantis illam“ (*Suarez*, De incarn. disp. 24, sect. 2, n. 8).

81. Quaeritur secundo de specie expressa seu de verbo mentis. Acres hac de re disputationes ortae sunt, quia alii aliter speciem expressam intellegunt. *S. Thomas* ait: „Oportet, quod verbum vel dicatur ipsa operatio intellegendi vel ipsa species, quae est similitudo rei intellectae. . . . In nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta vel forte ipsa operatio intellegendi“ (In 1, dist. 27, q. 2, a. 2, concl. 2).

Itaque illi theologi, quibus verbum mentis nihil aliud est nisi perfectus actus intellegendi, necessario dicunt in visione beatifica esse verbum. Nam intellectus, quando transit a potentia ad actum intellectionis, intrinsecus mutatur et in termino huius transitus acquirit qualitatem, quam antea non habuit, quae qualitas ab illis theologis vocatur species expressa seu verbum mentis (cf. *Suarez*, Metaph. disp. 8, sect. 4, n. 2). Secundum hanc explicationem quam verum est visionem beatificam esse actum vitalem, tam verum est Deum videri per speciem expressam, cum species expressa sit id, quo intellectus intellegit.

Ita hanc rem concipit *S. Augustinus*, cui verbum mentis est intellectus formatus per actum intellegendi: „Cogitatio quippe nostra

perveniens ad id, quod scimus, atque inde formata verbum nostrum verum est. . . . Quamobrem cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo compta est, illud quoque fatendum est, quod etiam, cum similes ei erimus, quando videbimus eum, sicuti est, nec tunc natura illi erimus aequales. . . . tamen formata erit creatura, quae formabilis fuit, ut nihil iam desit eius formae, ad quam pervenire deberet“ (De Trin. 15, 16; *M* 42, 1079).

In eundem sensum explicari potest doctrina *S. Thomae*: „Patet ergo, quod in qualibet re intellectuali, cui competit intellegere, necesse est ponere verbum. De ratione enim intellegendi est, quod intellectus aliquid formet; talis autem formatio dicitur verbum“ (De differentia div. verbi et hum. opusc. 27, al. 13). Hoc modo *S. Thomam* interpretatur ex thomistis *Xantes Mariales* (Bibl. II, contr. 6, c. 3), qui tamen concedit se in hac quaestione recedere ab aliis thomistis.

Communiter thomistae verbum mentis vocant non ipsam perfectam actionem intellegendi, sed conceptum universalem, qui est primum obiectum cognitionis intellectualis, et in quo obiectum externum cognoscitur (cf. *Suarez*, De Deo Trino l. 1, c. 6, n. 6). Hac ratione sine dubio solet *S. Thomas* rem exponere: „Illud proprie dicitur verbum interius, quod intellegens intellegendo format. Intellectus autem duo format: definitionem et enuntiationem. Et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enuntiantis exteriori voce significatur. Istud vero sic expressum scilicet formatum in anima dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum non sicut id, quo intellectus intellegit, sed sicut, in quo intellegit, quia in ipso expresso et formato videt naturam rei intellectae“ (In evang. Io. c. 1 ab init.).

Iam hoc sensu non posse esse speciem expressam in visione beatifica thomistae recte docent, quia repugnat Deum intuitive videri in aliqua definitione vel enuntiatione. Num autem origo idearum nostrarum reapse ea sit, quam thomistae volunt, disputatur in psychologia. Hoc loco sufficit indicasse, quo sensu verbum mentis in visione beatifica admittendum sit, quo sensu non sit (cf. *T. Pesch*, Instit. psychol. III, n. 756 sqq.). De tota hac quaestione longam dissertationem habes apud *Picciirelli*, De Deo Uno et Trino 318 sqq. 393 sqq.

Prop. XIII. Visio beatifica est mysterium stricte dictum. Theologice certa.

82. Arg. I (negativum). Mysterium stricte dictum est id, cuius possibilitas, etiam post facti revelationem, ex principiis naturalibus positive probari nequit. Atqui naturali ratione positive probare non possumus visionem beatificam esse possibilem. Ergo visio beatifica est mysterium stricte dictum.

Prob. min. ex facto; nam si posset positive probari, post tot tantorumque virorum diligens studium inventa esset probatio; atqui summi

theologi concedunt „hactenus nullam rationem inventam esse, quae hoc sufficienter convincat“ (*Suarez*, De Deo 2, 7, 12). Quare paucis fortasse exceptis omnes theologi docent impossibilem esse eiusmodi demonstrationem. Cf. *Suarez* l. c.; *Molina*, In 1, q. 12, a. 1, dub. 1; *Tanner*, De Deo disp. 2, q. 6, dub. 1, n. 6; *Gotti*, De Deo tract. 3, q. 1, dub. 3 et 4; *Billuart*, De Deo I, diss. 4, a. 3.

Pius IX ait: „Ad huiusmodi dogmata [quae sola revelatione innotescunt] ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Numquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quodsi haec isti temere asseverare audeant, sciant se certe non a quorumlibet doctorum opinione sed a communi et numquam immutata ecclesiae doctrina recedere“ (*Denz.* n. 1671; cf. n. 1709).

83. Arg. 2. Visio beatifica est ultra debitum naturae. Atqui si posset positive a nobis apprehendi ut possibilis, non esset ultra debitum naturae. Nam quod intellectus naturaliter apprehendit ut summum bonum, hoc voluntas naturaliter et ut sibi debitum appetit. Facultas enim appetitiva tam late extenditur quam facultas apprehensiva. Hinc, ut in ethica naturali probatur possessionem Dei relative perfectam nobis naturaliter deberi, quia secus desiderium nostrum naturale non posset satiari, ita, si ex principiis naturalibus positive intellexeremus visionem intuitivam Dei esse possibilem, haec visio nobis naturaliter deberetur, quia secus desiderium naturale huius visionis non satiaretur.

Singula quidem bona cognoscimus multa, quae non naturaliter appetimus, quia necessaria non sunt ad sedandum appetitum naturalem, sed summum bonum, cuius possessio requiritur ad animum hominis quietandum, omnes, in quantum cognoscunt, etiam naturaliter appetunt, quia volunt beari; ergo hoc bonum seu possessio huius boni est naturae humanae naturaliter debita et cuiusvis homini dabitur, si secutus fuerit dictamen rationis usque ad vitae finem. Argumentum igitur procedit ex appetitu specifico proprio et communi naturae rationalis humanae, non ex appetitu speciali huius vel illius hominis, qui est accidentale quid, si comparatur cum natura humana, ut est omnibus hominibus communis. Quare ne possessio quidem summi boni, in quantum potest differre gradibus (sive in ordine naturali sive in ordine supernaturali), essentialiter pertinet ad appetitum specificum proprium naturae humanae, sed essentialis est sola illa possessio summi boni, qua perfecte impletur potentia et desiderium cognoscendi et amandi summum bonum. Quicumque possidet Deum, quantum potest, beatus est; neque ullum eius desiderium manet insatiatum eo, quod alius habeat maiorem potentiam cognoscendi et amandi; qui Deum possidet cognoscendo et

amando, quantum pro facultate sua potest, nihil amplius desiderat. Breviter: Argumentum ex proportione facultatum apprehensivae et appetitivae valet de iis, quae ad essentialia humanae naturae pertinent, non valet de accidentalibus differentiis. Hoc sensu dicimus: Si visio Dei immediata naturaliter cognosceretur ut summum bonum nostrum possibile, esset naturaliter debita, neque recte diceretur bonum supernaturale.

84. Obiectio ex doctrina S. Thomae. *S. Thomas* ad quaestionem: „utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam“, ita respondet: „Cum ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo, quod est alienum a fide. . . . Similiter est etiam praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum. . . . Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae“ (1, q. 12, a. 1). „Pertingere ad primam causam“ intellegit per visionem, ut ex contextu patet et alibi expresse dicit: „Naturale hominis desiderium, quod est perveniendi ad primam rerum causam et cognoscendi ipsam per seipsam, esset inane“ (In 1 Cor. c. 13, lect. 4). Ergo videtur *S. Thomas* ex naturali desiderio beatitudinis demonstrare velle possibilitatem visionis Dei¹.

85. Respondeo: Attendendum est, quid apud *S. Thomam* sit illud „naturale desiderium“. Hoc desiderium duo includit: 1. ut non adsit absoluta impossibilitas perveniendi ad rem desideratam, quia natura non inclinatur ad impossibilia, quemadmodum oculus non habet naturalem appetitum intellegendi; et hoc modo appetitus naturalis denotat capacitatem aliquam. Intellectus autem ex natura sua habet aliquam

¹ De hac parte doctrinae *S. Thomae* diversae sunt opiniones inter eius discipulos, de quibus vide, si placet, Dr. *Al. v. Schmid*, Apologetik als spekulative Grundlage der Theologie, Freiburg 1900, 180 sqq.

Garrigou-Lagrange (Theol. fundam. I² 392) dicit a *Caietano* (In 1, q. 12, a. 1, n. 12) doctrinam *S. Thomae* explicari de desiderio elicitio visionis, quod in voluntate conaturaliter oriatur, si homo cognoscat institutionem ordinis supernaturalis, seu, ut ait *Caietanus*, „quia novit quosdam effectus gratiae et gloriae“. Sed hanc explicationem rei a *Ferrariensi* (In Contra Gent. 3, 51), cum *S. Thomas* (ibid. 3, 50) doceat in angelo oriri naturale desiderium videndi divinam substantiam, eo ipso quod angelus videndo suam substantiam, in ea mediate cognoscat Deum; haec autem cognitio non praesupponit notitiam effectuum gratiae et gloriae. Communior explicatio thomistarum, inquit *Garrigou-Lagrange* (l. c. 395), haec est: „Homo naturaliter desiderat, desiderio non innato sed elicitio, condicionali et inefficaci videre essentiam Dei auctoris naturae.“ Et hoc quidem *S. Thomae* argumentum tenent „non esse apodicticum sed valde probabile ad manifestandam potentiam elevabilem nostrae naturae ad ordinem supernaturalem“ (l. c. 397). Si haec explicatio admittitur, tota res est mediocri momenti in quaestione, de qua hic agimus.

capacitatem visionis beatificae, licet naturalis eius virtus ad eam non sufficiat. „Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum secundum naturam est capax eius“ (3, q. 9, a. 2 ad 3).

2. Ut desiderium sit naturale, debet excludi indifferentia vel neutralitas et a fortiori violentia. Ita manus naturaliter non appetit adustionem, quia est *contra* rei convenientiam; neque paries appetit albedinem vel nigredinem, quia est *extra* rei convenientiam. Sed beatitudo supernaturalis, dummodo homini ut possibilis proponatur, certe neque est *contra* neque *extra* rei convenientiam, quia homo eam neque horret neque ad eam indifferenter se habet. Hoc igitur sensu S. Thomas docet nos Deum naturali desiderio appetere, sed ut finem supernaturalem et obtinendum per actus supernaturales. „Est aliquis finis, ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo conaturalis existens, unde oportet, quod homini detur aliquid per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum“ (De verit. q. 27, a. 2). Itaque etiam secundum S. Thomam visio Dei est „bonum naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt; nec ad *cogitandum vel desiderandum*, sed ex sola divina liberalitate homini promittitur“ (De verit. q. 14, a. 2; cf. infra n. 350). — Et provocat ad 1 Cor. 2, 9: „Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum.“ Cf. 1, q. 62, a. 1 2 4; *Tolet.*, In S. I, 17 sqq.; *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit II, tract. 6, c. 5, n. 3.

In hoc ordine non est nisi beatitudo supernaturalis. Homo autem vult et potest assequi beatitudinem. Ergo homo in hoc ordine vult et potest assequi beatitudinem supernaturalem. Sed non potest eam naturaliter reduplicative ut supernaturalem velle, verum id, quod potest etiam naturaliter velle, est specificative et obiective aliquid supernaturale.

Prop. XIV. Deus est incomprehensibilis, etiam beatis. De fide (Sum. 1, q. 12, a. 7).

86. Arg. 1. *Conc. lateran. IV.* (a. 1215): „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus aeternus, immensus et incommutabilis, *incomprehensibilis*, omnipotens et ineffabilis“ (*Denz.* n. 428).

Conc. vatic. (Const. de fid. c. 1): „S. C. A. R. ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, *incomprehensibilem*, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum“ (*Denz.* n. 1782).

87. Arg. 2. *SS. Patres* contra eunomianos summa cum emphasi hanc veritatem inculcant a nulla creatura, ne ab ipsis quidem summis angelis, posse haberi „perfectam comprehensionem“ (ἀκριβῆ κατάληψιν) essentiae divinae, hanc enim essentiam a solis divinis personis posse comprehendi. Propterea *S. Chrysostomus* homilias contra anomoeos inscribit Περὶ ἀκατάληπτου. Eodem modo loquuntur *Basiliius*, uterque *Gregorius*, uterque *Cyrillus*, *Epiphanius*, *Ambrosius*, *Hieronymus* (cf. supra n. 70).

S. Gregorius M. ait: „Videbimus igitur Deum . . . nec tamen ita videbimus eum, sicut videt ipse seipsum. Longe quippe dispariliter videt creator se, quam videt creatura creatorem. Nam quantum ad immensitatem Dei, quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creatura sumus“ (*Moral.* 1. 18, c. 54, n. 92; *M* 76, 95).

88. Arg. 3. *Ex auctoritate scholae*; nam omnes doctores (In 1, dist. 19 vel in 1, q. 12, a. 7) docent Deum esse vero aliquo sensu incomprehensibilem, et hoc esse de fide.

Ergo qui negaret ullo vero sensu Deum posse dici incomprehensibilem, esset haereticus.

89. In quo consistat incomprehensibilitas Dei. Si quaeritur de *accurata significatione* huius vocis, doctores catholici haud mediocriter differunt. Apud omnes quidem comprehensio significat aliquam perfectam cognitionem; unde „Deus est incomprehensibilis“ idem est ac „Deus non potest perfecte cognosci.“ Sed estne haec incomprehensibilitas aliquid distinctum ab invisibilitate an cum ea coincidit? Respondemus cum *Suaresio*: „Ego existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis convenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque elevatum per gratiam ad cognoscendum Deum, et in ordine ad omnem actum intellegendi creatum, quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim aliis iudicium relinquo; sed explico modum, quo intellego dogma fidei, putoque sensum esse satis certum“ (De Deo 2, 5. 6).

Ceterum incomprehensibilitas, ut distinguitur a visione, a theologis vix non omnibus docetur, ut Suarez eodem loco notat; et hoc est necessarium tum propter doctrinam *SS. Patrum*, tum quia *S. Paulus* expresse dicit ipsos „principatus et potestates in caelestibus“ non scire omnem „sapientiam Dei“ (Eph. 3, 10). Ergo aliquid in Deo eos latet. Hoc autem non solum de facto ita esse, sed aliter esse non posse et theologi et *SS. Patres* docent, et videtur etiam declarari a conciliis, quae incomprehensibilitatem Dei inter attributa *absoluta* enumerant. Quare si quis vellet hoc ita explicare, ut diceret Deum incomprehensibilem relative tantum pro certo intellectu aut pro certo statu, is arbitrarie aliquid de suo inferret in definitiones conciliorum, id quod non licet. Ergo *Deus est absolute incomprehensibilis*.

90. Beati quidem divinam essentiam vident, ut est in se. Ideo vident eam totam, quia est simplicissima. Quae res fuit ratio nonnullis doctoribus concludendi beatos videre, quidquid in Deo sit formaliter, non vero, quidquid in eo sit eminenter, i. e. omnia possibilia. Sed hic modus explicandi non sufficit, quia aut essentia divina non est medium aptum ad manifestandas has res, et ita haec cognitio non requiritur ad eius comprehensionem; aut est medium aptum, et sic manet inexplicatum, quomodo haec essentia tota possit videri sine visione illorum, quae in ea manifestantur.

S. Thomas rem ita explicat: „Omne, quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte, sicut cognoscibile est. . . . Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparisonem ad omnem intellectum creatum, cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est igitur, quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte eam videndo, sicut visibilis est“ (Contra gent. 3, 55). Haec est doctrina communissima inter theologos, quam efferunt his terminis: *In visione beatifica Deus videtur totus, sed non totaliter.*

Unde cognitio, quam beati de Deo habent, ab ea cognitione, quam Deus de seipso habet, deficit ratione intensitatis. Nam actus, quo Deus seipsum cognoscit, tam infinitus est, quam infinita est ipsa essentia divina. Sed actus, quo beati Deum vident, est finitus; ergo non vident Deum tota claritate, qua visibilis est. Itaque „non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est; sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius, quod non cognoscatur, nec subiectum nec praedicatum nec compositum, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. . . . Totaliter dicit modum obiecti, non quidem ita, quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit et infinite cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat“ (S. Thomas 1, q. 12, a. 7 ad 2 3).

Ex hoc autem consequens est, ut Deus ne extensive quidem comprehendi possit. Nam quod Deus sine fine meliora et plura facere potest, provenit ex eius infinitate, quare infinitas Dei ex possibilibus probatur. Ergo qui omnia possibilia comprehendit, necessario etiam comprehendit totam infinitatem Dei (cf. S. Thom., Comp. theol. c. 216)¹. Quamvis igitur Deus simplicissimus sit, quia tamen eius infinitas virtua-

¹ Vide tamen, quae Suarez dicit de comprehensione intensiva et extensiva (De Verbo incarn. disp. 26, sect. 1, n. 5 sqq.).

liter gradus cognoscibilitatis habet in indefinitum, per lumen gloriae, quod in intellectu creato recipitur in determinato gradu finito, actus cognoscens certo tantum gradui cognoscibilitatis divinae adaequatur, non vero totam cognoscibilitatem Dei exhaurit. (Alii aliter loquuntur, ut Platel n. 72 sqq.)

91. Schol. 1. De ineffabilitate Dei.

Sicut visio Dei, ut est actus intellectus, dicitur verbum mentis, ita Deus, quia hoc verbo non potest perfecte effari (sensu passivo), dicitur *ineffabilis*; et a fortiori est ineffabilis, quatenus nullo signo externo adaequate repraesentari potest (Suarez, De Deo 2, 31). Secundum thomistarum sententiam Deus dicendus est ineffabilis, quia repugnat verbum mentis, quo repraesentetur, sicuti est.

92. Schol. 2. De diversis gradibus visionis beatificae.

Omnes quidem beati vident Deum, sicuti est, et essentialiter eadem beatitudine fruuntur. Ideo omnes dicuntur comprehensores, quatenus non iam sunt viatores prosequentes finem ultimum, sed potius in firma possessione finis ultimi. Cum nihilominus non habeant comprehensionem Dei, quatenus haec est cognitio adaequata, nihil repugnat, ab aliis beatis perfectius Deum videri quam ab aliis. Hoc reapse ita esse docet concilium florentinum (Denz. n. 693). Sed de hac re sicut de aliis dotibus et perfectionibus beatorum dicitur in tractatu de Deo fine ultimo (III, n. 517 sqq.). Cf. S. Thomas 1, q. 12, a. 6.

PARS SECUNDA.
DE ESSENTIA DEI.

Prop. XV. Quamvis non habeamus conceptum essentiae Dei proprium per se, tamen notionibus multiplicibus, non synonymis, quadamtenus cognoscimus, quid Deus sit. Theologiae certa (Sum. 1, q. 13, a. 1—6).

93. Pars I. Non habemus conceptum essentiae Dei proprium per se.

Cognitio per se propria opponitur cognitioni analogae. Atqui iam vidimus nos in hac vita non posse Deum cognoscere nisi per notiones analogas (supra n. 45 sqq.). Ergo . . . Cognitio autem, quae fit per conceptum per se proprium, dicitur *quidditativa*, quia manifestat, quid sit esse rei (τὸ τί ἦν εἶναι). Itaque eo sensu negari potest nos scire, *quid* Deus sit, quatenus non habemus conceptum Dei quidditativum seu per se proprium.

Secundum hunc sensum intellegendi sunt SS. Patres, quando negant nos scire, quid Deus sit. Ita *S. Epiphanius*: „Sacrae Litterae ubique enuntiant Deum esse invisibilem et incomprehensibilem et inintellegibilem et solum fide in veritate cognosci, quod sit“ (Haer. 76, confut. 36, n. 4; *M* 42, 635). *S. Ioan. Chrysostomus*: „Quod hoc tantum a nobis requiratur, ut sciamus Deum esse, non, ut eius essentiam perscrutemur, audi, quid Paulus dicat: „Accedentem ad Deum credere oportet, quia est.“ Rursum propheta obiciens cuidam impietatem, non hoc obicit, quod nesciat, quid Deus sit, sed quod nesciat, quod Deus sit. „Dixit enim, inquit, insipiens in corde suo: non est Deus.“ Sicut igitur illum impium reddit non ignoratio, quid Deus sit secundum essentiam, sed ignoratio, quod Deus sit: ita sufficit ad pietatem scire, quod Deus sit“ (De incompreh. Dei nat. hom. 5, n. 5; *M* 48, 743). Eandem doctrinam *S. Thomas* explicat ita: „Intellectus noster non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam, quae est essentia sua [Dei], sed sic cognoscitur in patria a beatis. Nec etiam in statu vitae huius cognoscitur Deus a nobis per species pure intellegibiles. Unde relinquatur, quod solum per formam effectus cognoscatur. Effectus autem est duplex: quidam, qui adaequatur virtuti suae causae [effectus univocus, ut si quercus producitur a quercu], et per talem effectum cognoscitur plene virtus causae et per consequens quidditas eius. Alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate [effectus analogus, ut

strepitus, qui ab homine eunte producitur], et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur de causa tantum, quod est. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum, et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est“ (In Boeth. de Trin. prooem. q. 1, a. 2).

94. Quod dicendum est de naturali cognitione, *hoc etiam valet de fide divina*; nam in revelatione Deus se accommodat naturali nostro cogitandi modo, et per notiones, quas e creaturis hausimus, de se suisque rebus nos instituit. Ideo etiam post revelationem „peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem [i. e. per visionem]“ (2 Cor. 5, 6 7). Quamvis igitur in fide lumen naturale intellectus confortetur per infusionem luminis supernaturalis, haec tamen confortatio fit intra genus cognitionis analogae, et sic etiam per fidem cognoscimus in speculo tantum et aenigmate.

95. Pars II. Quadamtenus cognoscimus, quid Deus sit.

Nam scimus, an Deus sit. Sed „de nulla re potest sciri ‚An est‘, nisi quoquo modo de ea sciatur ‚Quid est‘ vel cognitione perfecta vel cognitione confusa“ (*S. Thomas*, In Boeth. de Trin. q. 6, art. 3: „Est tamen sciendum“). Et formamus quidem conceptum Dei „Quid est“ ex conceptibus communibus entis, viventis, intellegentis, quos hausimus ex rebus creatis¹; sed hos conceptus ita componimus et dividimus, ut ex iis fiat unus conceptus, qui non conveniat nisi soli Deo.

Via autem perveniendi ad hunc conceptum Dei proprium ex communibus triplex est: causalitatis, negationis, excessus. Nam si creaturae considerantur, ut sunt effectus, Deus cognoscitur ut causa earum; et causa quidem tam exemplaris quam efficiens, in qua nihil possit deesse purae et simplicis perfectionis, quae invenitur in creaturis.

96. Has igitur perfectiones Deo attribuentes *formamus conceptum Dei per affirmationes.* Attribuimus autem Deo has perfectiones aut modo concreto ad significandum nos per talem conceptum non exhaurire totam perfectionem divinam, sed in Deo etiam alias esse perfectiones; et sic dicimus: Deus est sapiens, iustus, misericors. Aut attribuimus

¹ *S. Basilius* ait: „Illud merito observandum est Dei maiestatem et gloriam, cum et sermone inexplicabilis sit et mente incomprehensibilis, uno verbo aut una cogitatione neque declarari neque intellegi posse, immo etiam ea a S. Scriptura per plura verba, nostro usu recepta, vix etiam iis, qui puro corde sunt, veluti per speculum obscure significari. . . . Itaque ad omnes simul Dei glorias declarandas non sufficit nomen unum, nec singula omnino citra periculum assumuntur.“ Nam si e. g. Deus conditor (κτίστης) vocatur, „huius nominis notio apud nos tempus, materiam, instrumenta, adiumenta requirit, a quibus omnibus, quantum homini possibile est, puram esse oportet piam de Deo opinionem. Etsi enim mentes omnes coniungerentur ad perscrutandum, omnesque linguae ad enuntiandum concurrerent, nemo tamen, ut dixi, hoc unquam pro rei merito assequi potest“ (De fide 2 sq.; *M* 31, 682 sq.).

has perfectiones modo abstracto ad indicandum has perfectiones in Deo non esse accidentia, sed ipsam Dei essentiam; et sic dicimus: Deus est sapientia, iustitia, misericordia.

97. Sed quocumque modo de Deo praedicamus istas perfectiones, numquam eo modo possumus eas concipere, quo in Deo sunt. Ergo recte quoque omnia de Deo negantur, quatenus non sunt in Deo eo modo, quo nos res concipimus; et haec est *via cognoscendi Deum per negationes*. Negamus autem non perfectionem, in quantum perfectio est, sed negamus illud imperfectum, quod omni nostro conceptui perfectionis admiscetur. Itaque imprimis negamus de Deo, quidquid obiective continet imperfectionem; sic dicimus: Deus est immaterialis, immensus, infinitus. Deinde etiam negamus de Deo perfectiones simplices, quatenus hae perfectiones nostro concipiendi modo limitantur. Ita de Deo negamus sapientiam, vitam, substantiam, non quia Deus deficit a ratione sapientiae, sed quia sapientia nostro modo concepta deficit a ratione Dei. Dei enim sapientia tota quanta identificatur cum omnibus reliquis perfectionibus divinis. Sed talem conceptum non possumus formare. Ergo sapientia nostro modo concepta non est in Deo. Proprie igitur de Deo nihil negamus nisi negationes, qui est modus affirmandi maxime emphaticus.

Quo sensu SS. Patres et theologi docent perfectissimam esse eam cognitionem, qua sciamus nos ignorare, quid Deus sit? „Nimirum haec non dicuntur, quasi omnimoda ignorantia esset perfectior cognitio; quid enim fingi posset absurdius? sed quo perfectius Deum cognoscimus, eo perfectius eam intellegimus rationem, cur nec comprehendi nec, ut in se est, intellegi a nobis in hac vita possit; quae scilicet ratio est ipsa infinita Dei perfectio prae finito et imperfecto nostro cognoscendi modo. Ordine proinde etiam inverso, quo amplius et profundius intellegimus hanc rationem nostrae relativae ignorantiae, eo verius et profundius intellegimus perfectionem Dei“ (Franzelin, De Deo Uno 161). Porro patet vero quodam sensu posse omnia de Deo affirmari et negari; affirmari, quia Deo nihil perfectionis deest; negari, quia nulla perfectio in eo est ut in creaturis. Hoc sensu Gregorius Naz. in „Hymno in Deum“:

Καὶ πάντων τέλος ἔσαι καὶ εἰς καὶ πάντα καὶ οὐδέν,
Οὐχ ἔν ἐόν, οὐ πάντα πανίνυμε, πῶς σε καλέσω,
Τὸν μόνον ἀκλήϊστον;

(M 37, 508.)

98. Ut igitur simul exprimatur Deo competere omnem quidem perfectionem, sed non secundum modum nostrum, inservit *via considerandi Deum, quae dicitur excellentiae vel excessus*, quatenus scilicet addimus ad conceptus communes aliquid, quo effertur illa perfectio ita, ut emineat supra omnem rem creatam et supra omnem creatum cognoscendi modum. Sic Deum non solum concipimus ut potentem et scientem, sed ut omnipotentem et omniscium vel supersapientem, super-

potentem. Immo concipitur Deus ut „essentia superessentialis“, ubi illud „super“ significat excellentiam supra omnem modum intellegibilem menti creatae.

Hunc triplicem modum cognoscendi Deum S. Thomas ad verba apostoli (Rom. 1, 20) ita applicat: „Invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis; sempiterna virtus per viam causalitatis; divinitas per viam excellentiae“ (In ep. ad Rom. c. 1, lect. 5). Ceterum hi tres modi Deum concipiendi non sunt inter se adaequate distincti, sed intime nexi; nam qui cogitat affirmando Deum esse sapientem, simul cogitat eum non esse sapientem modo nostro; et qui per negationem cogitat Deum non esse sapientem, subintellegit hoc ita esse propter eminentiam sapientiae Dei prae nostra. „Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc; et admirabilis magnificentia eius. Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis; maior est enim omni laude“ (Eccli 43, 32 33). Cf. Lessius, De perf. div. 1, 3 4.

99. *Pars III. Notiones multiplices, quibus Deum concipimus, non sunt synonymae.*

Et primo quidem Deum concipimus non per unam aliquam notionem, quae omnem eius perfectionem repraesentet, sed per multas notiones. Nam cum eum cognoscamus ex creaturis, perfectionem divinam concipimus, ut in creaturis manifestatur. Manifestatur autem non secundum formalem unitatem, sed secundum virtuales multiplicitatem. Deus enim in operationibus ad extra non operatur secundum adaequatam virtutem suam. Ita v. g. non creat hominem secundum ideam equi vel angeli, sed secundum ideam hominis tantum; quare homo non imitatur neque manifestat Deum, in quantum Deus eminenter in se continet esse equi vel angeli et in quantum per equum vel angelum est imitabilis. Ergo effectus diversi divinae virtutis se habent, ac si prodiissent a diversis virtutibus realiter distinctis. Sequitur, ut divina perfectio minus bene et clare repraesentetur per unam notionem perfectionis creatae quam per multas notiones multarum perfectionum creaturarum. Ergo quo magis volumus conceptum nostrum Dei excolere et perficere, eo magis necesse est multiplicare notiones, quibus una simplicissima perfectio divina repraesentatur. Sicut autem res concipimus, ita nominamus, unde varia et multiplicia quoque nomina Deo imponimus (cf. infra n. 145 sqq. 615 sqq.).

100. Quaeritur igitur, utrum haec nomina et notiones sint synonyma necne. Synonyma sunt, si solo conceptu subiectivo vel solo sono oris differunt, res vero significata est plane eadem et eandem habet definitionem. Respondent esse synonyma *eunomiani et nominales* (cf. Gabriel Biel in 1, dist. 2, q. 8). *Eorum doctrinam esse falsam probatur ita*: Nos concipimus Deum per conceptus, qui obiective inveniuntur in creaturis.

Atqui hi conceptus, prout obiective existunt in variis creaturis, non sunt synonymi. Ergo neque conceptus nostri de Deo sunt synonymi. Et sane equus et homo unam simplicem rem, divinam scilicet essentiam, imitantur; at imitantur alio et alio modo, et ita equus et homo nequaquam sunt synonyma. Sicut autem veritas ontologica fit ex conformitate rerum ad divinum exemplar, ita veritas logica in nobis fit ex conformitate conceptuum nostrorum ad res. Unde si res, quibus Deus repraesentatur, non sunt synonymae, neque conceptus, qui his rebus conformantur, vel nomina, quibus res nominantur, sunt synonyma. Atqui per hos eosdem conceptus Deum concipimus et per haec nomina Deum nominamus. Ergo notiones nostrae Dei et nomina non sunt synonyma. Itaque si Deum cogito, ut est causa exemplaris equi, non eum cogito, ut est causa exemplaris hominis, et similiter de omnibus aliis (cf. *S. Thomas*, In 2, dist. 2, q. 1, a. 3 et Sum. 1, q. 13, a. 4). Contraria doctrina *Ekardi* (prop. 23 et 24) damnata est ab ecclesia (*Denz.* n. 523sq.)

101. Consequenter si v. g. dicimus Deum amare bonum et odisse malum, significamus quidem unum simplicissimum actum divinum, sed sub *diversis rationibus formalibus*. Nam cum non possimus cogitare actum amoris ita, ut in formali eius conceptu includatur actus odii, necessario odium et amorem per duos distinctos conceptus cogitamus. Immo quamdiu in abstracto tantum cogitamus odium et amorem, habetur inter hos duos conceptus praecisio obiectiva. Facta autem applicatione horum conceptuum ad Deum non amplius adest praecisio obiectiva, quia haec in Deo repugnat; nam si cogito actum amoris divini, id quod cogito est simul necessario actus odii divini. Manet tamen ea distinctio, quae ex una parte habet fundamentum in infinitate Dei et ex altera parte in infirmitate nostri intellectus, qui non potest amorem concipere ita, ut idem conceptus formaliter repraesentet odium. *Haec est distinctio rationis cum fundamento in re*. Ergo si quis diceret: Deus odit bonum — hic diceret: Actus, quem habet Deus relate ad bonum, respondet illi notioni, quam concipio, si cogito odium. Hoc autem est prorsus falsum. Unde, licet idem actus divinus sit odii et amoris, esset tamen falsum dicere: Deus amat peccatum et odit iustitiam. Conceptus enim, quem formamus de divino odio, est ita inadaequatus, ut non respondeat ei rei, quae est amor divinus. „Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, i. e. apprehensiones, quas habet intellectus de illa re, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significant diversas conceptiones, quas intellectus noster habet de ipso, non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significant“ (*S. Thomas*, *Compend. theol.* c. 25; cf. *De pot.* q. 7, a. 6). Cf. *De Verbo incarnato* IV, n. 109;

praeterea *Kleutgen*, De ipso Deo n. 268 sqq.; *S. Bonaventura* in 1, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1, concl. in fine; *Ruiz*, De scient. Dei disp. 8, sect. 6—8; *Gillius*, De essentia Dei tract. 6, c. 6sq.

102. Cum autem „abstrahentium non sit mendacium“, quando cogitamus et nominamus Deum secundum modum nostrum, *haec cogitatio et nominatio non est falsa*; nam si praedicamus sapientiam de Deo, nequaquam volumus dicere eum esse sapientem modo nostro, sed contra, imperfectionem nostrae cogitationis de Deo negamus (*S. Thomas* 1, q. 13, a. 12 ad 3). Res igitur divinas scimus, modum harum rerum proprium ignoramus. „Ego quidem scio multa [de Deo], modum autem eorum nescio. Deum ubique esse scio et totum ubique esse scio, modum autem nescio. Sine initio esse et ingenitum et aeternum scio, modum autem nescio. Neque enim ratiocinationibus sciri potest modus, quo sit substantia, quae neque a seipsa neque ab alio esse accepit. Scio eum genuisse Filium, modum ignoro. Scio Spiritum Sanctum esse ex ipso, sed quo modo sit ex ipso, non intellego“ (*Chrysost.*, Hom. 1 de incompreh. Dei nat. n. 3; *M* 48, 704. Cf. *Hilar.*, De Trin. 2, 7; *M* 10, 56).

103. Coroll. 1. Quia iisdem nominibus nominamus Deum et creaturas, notandum est *haec nomina de Deo et rebus creatis non dici univoce*, quia Deus v. g. est sapiens sapientia essentiali, homo autem sapientia accidentali; ergo res significata non est prorsus eadem neque eiusdem definitionis, ut est animal in bruto et homine. *Neque tamen illa nomina sunt aequivoca*, quia creaturae sunt effectus et imitatio Dei, ergo non sunt totaliter Deo dissimiles. Sunt igitur illa nomina media inter univoca et aequivoca, seu sunt *analogia*. Nam analogia sunt, quorum essentiae habent similitudinem imperfectam. Sic autem se habent perfectiones creatae ad perfectionem divinam. Unde ratio nominibus significata est et in creaturis et in Deo, in creaturis imperfecte, in Deo perfectissime; seu adest analogia attributionis internae (cf. *Zeitschrift für kath. Theologie*, Innsbruck 1893, 690 sqq.).

Multum tamen aberrant a vero modernistae (cf. *J. Bekmer*, Philosophie und Theologie des Modernismus 46sq.), qui dicunt hac analogia cognitione nihil de ipsa Dei natura cognosci, cum, quidquid de Deo concipiatur, semper sit plane dissimile ipsi Deo, neque plus nobis manifestet de Deo, quam si nobis dicatur: Deus est x vel y. Sicut ex imagine hominis vere aliquid de homine cognosco, etsi mortua imago et vivus homo quasi infinite inter se differunt, ita ex effectibus creatis vere aliquid cognosco de eorum increata causa exemplari, quae est Deus, etsi Deus infinite superat creaturas. Comprehendere Deum non possumus, non tamen ideo eum plane ignoramus; nam inter comprehensionem et ignorantiam media interiacet cognitio inadaequata, qua de Deo praedicamus puras perfectiones et removemus omnes imperfectiones. Ita-

que si dicimus: Deus est perfecta cognitio omnis veri et perfectus amor omnis boni, est plenitudo entis sine carentia ullius perfectionis, evidenter plus de Deo praedicamus, quam si dicimus: Deus est x vel y. Numquid tot sancti, qui sequebantur theologiam „intellectualisticam“, ad Deum tam intense amandum movebantur propositione: Deus est x vel y, an persuasione se vere cognoscere obiectum amore dignissimum?

104. Coroll. 2. Distinctione facta inter nomina, quae de Deo dicuntur metaphorice, ut si Deus dicitur leo, et ea quae de Deo dicuntur non metaphorice, ut si Deus dicitur bonus: dicendum est *nomina metaphorica primario dici de creaturis, secundario de Deo*, quia nihil significant nisi similitudinem Dei ad aliquas creaturas. „Sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis“ (S. Thomas 1, q. 13, a. 6). *Nomina autem, quae de Deo dicuntur proprie, quantum ad rem nomine significatam primario dicuntur de Deo*, quia perfectiones prius sunt in Deo et ab eo descendunt ad creaturas; quantum vero ad nominis impositionem prius dicuntur de creaturis, quia creaturas prius cognoscimus et nominamus, et ex creaturis ad Deum cognoscendum et nominandum ascendimus (ib. et Comp. theol. c. 27).

Prop. XVI. Inter varia nomina Dei nomen Iahve est nomen proprium essentiae divinae. Theologice certa (Sum. 1, q. 13, a. 8—11).

105. Pars I. De variis nominibus Dei.

Cum constet in fontibus revelationis Deum variis nominibus nominari, saltem quaedam ex his nominibus, quae saepius occurrunt, hic consideranda sunt. Nam nominis recta consideratio in ipsius rei notitiam ducit, cum nomina imponantur ad significandam rei essentiam, ut haec a nobis cognoscitur. Sunt quidem nomina, quae imponuntur omnino arbitrarie, ut res eiusdem speciei inter se signo externo distinguantur, non ut earum natura exprimatur, quemadmodum unum hominem vocamus Petrum, alium Paulum. Sed tali modo Deum non nominamus, quia, cum unus sit, ab aliis eiusdem speciei signis arbitrariis discerni eum opus non est. Nomen igitur intellegimus hic eo sensu, quo Scriptura dicit: „Dominus Deus adduxit ea [animalia] ad Adam, ut videret, quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius“, i. e. nomini imposito respondet essentia (Gen. 2, 19). Propter hanc relationem inter nomen et essentiam fit, ut vocabula nominis et essentiae in Scriptura promiscue adhibeantur, et Deus dicat nomen suum alicubi esse ad significandum se ipsum ibi esse (cf. Ex. 23, 21; Is. 30, 27; Prov. 18, 10). Itaque sicut ex nominibus Evae, Abraham, Israel aliquid de ipsis potest cognosci (Gen. 2, 21 sqq.; 3, 20; 17, 5; 32, 28), ita cognitionem Dei perficere possumus ex consideratione nominum, quibus appellatur. Cf. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I⁷, 61 sqq.

106. Nomen autem, quo saepissime Deum nominamus, est hoc ipsum nomen „Deus“, quod est nomen usitatum in ecclesia latina. Hoc nomen non solum invenitur in lingua latina, sed etiam in sanscritica (*deva*), graeca (*δῖος*), gothica (*Tius*), lituanica (*dievas*), lettica (*dews*), vetere germanica (*Zio*). Haec omnia vocabula reducuntur ad unam communem radicem „*dyu*“, quae significat lucem. Ab eadem radice derivantur dies, divus, Iuppiter = *Dyu-pater*, Zeus, alia. Ens igitur supremum vocatur „deus“, quia „lux est“ (1 Io 1, 5).

Nomen graecum Θεός solent Patres graeci derivare a verbo θεᾶσθαι (e. g. Gregor. Nyss., Contra Eunom. 12; M 45, 1107) vel a θεωρεῖν, et volunt eo significari omniscientiam et providentiam divinam. Occurrunt quidem alia quoque tentamina etymologica, ut apud Damascenum: Θεός λέγεται ἐκ τοῦ θέειν καὶ περιέπειν τὰ σύμπαντα ἢ ἐκ τοῦ αἴθειν, ὃ ἐστὶ καίειν ἢ ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ πάντα (De fid. 1, 9; M 94, 837; plura vide apud Suicerum, s. v. θεός). Sed cum aliae derivationes obiter tantum commemorantur, priori illi a θεᾶσθαι SS. Patres magis insistent eamque suam fere faciunt, qua in re eos secuti sunt scholastici veteres (S. Thomas 1, q. 13, a. 8) et recentes (cf. Scheeben I 495).

Ex linguarum peritis nostrae aetatis alii censuerunt hoc quoque nomen θεοῦ derivari a radice *dyu*, formam vero explicandam esse ex vocabulo *deivos*, cuius digamma effecisset aspirationem primae consonantis (cf. Pott, Etymolog. Forschungen I 101 et M. Müller, Essays IV 444); alii derivandum censent a radice *theos*, quae significet supplicationem (Curtius, Griech. Etymolog. s. v. θεός); alii a radice *dhveso*, quae significet spirationem, ut θεός sit idem ac spiritus, vel a radice *dhe*, i. e. ponere, ut θεός sit idem ac creator (W. Prellwitz, Etymolog. Wörterbuch der griech. Sprache I², Göttingen 1905, 182)¹.

107. In Vetere Testamento Deus multis nominibus appellatur, quorum praecipua sunt: Adonai, El, Elohim, Iahve.

אֲדֹנָי adhibetur „ubique κατ' ἐξοχήν de Deo, praecipue (atque in Pentateucho semper) ubi Deum submisso alloquuntur, velut in formulis אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ Ex. 4, 10 13; Ios. 7, 8, אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ Neh. 1, 11, cf. Gen. 15, 2; 18, 30 32; Ex. 34, 9 etc., dein etiam ubi de Deo agitur 1 Reg. 13, 10; 27, 6; 2 Reg. 7, 6; 19, 23; Is. 6, 8; 8, 7, passim additis nominibus divinis. . . De terminatione יָדָא non una est grammaticorum sententia. Plerique eam pluralem esse censebant maiestatis divinae causa de singulari dictam, i. q. אֲדֹנָיִם, Kamez posito pro Patach, ut discernatur ab אֲדֹנָי *domini mei*; alii יָדָא = יָדָא proprie est suffixum plurale, ut

¹ Nomen germanicum „Gott“ (anglice „God“) secundum Kluge (Etymolog. Wörterbuch der deutschen Sprache) derivatur a radice „ghu“, i. e. invocare, ut Deus sit is, qui invocatur; vel a radice „hu“, i. e. is, cui sacrificium offertur. J. B. Wimmer utramque significationem coniungit: is qui sacrificio invocatur. Quam opinionem ut probabilissimam proponit, postquam longa dissertatione varia tentamina etymologica discussit (Zeitschrift für kathol. Theologie 1917, 625 sqq.).

Adonai pr. valeat *domini mei*, dein *dominus meus*, et vi suffixi paulatim neglecta *dominus*, ὁ κύριος. Atque haec sententia praestat. Ita *Gesenius* (Lex. man., cf. Thesaur. 1, 328 sq.), ita *Vigouroux* (Dictionnaire de la Bible I 223), ita *Kaulen*, ita plurimi alii.

Reicit hanc explicationem *De Lagarde*, qui vult formam esse aramaicam, quae temporibus non adeo antiquis ad israelitas pervenerit (Übersicht über die im Aramäischen . . . übliche Bildung der Nomina, Göttingen 1889, 188).

In versione Septuaginta haec vox vertitur κύριος, in Vulgata dominus. Significatur hoc nomine supremum Dei dominium.

Radix לֵא ut nomen in linguis semiticis aequae fere divulgata est atque „dyu“ in linguis indogermanicis¹. Ita apud iudaeos occurrunt *El*, *Eloah*, *Elohim*, apud arabes *Ilah*, cum articulo *Al-Ilah* vel *Allah* (*Sprenger*, Das Leben und die Lehre des Mohammed, Berlin 1861, I 286), in inscriptionibus assyrico-babylonicis: *Ilu* (cf. *Delitzsch*, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881, 165). Plurimi censent haec nomina esse eiusdem radices, alii vero hoc negant.

Gesenius in Thesuro (p. 48 sqq.) derivat vocabulum לֵא a verbo לֵא vel לֵא, quod habeat significationem fortitudinis, potentiae, refert vero aliorum opiniones, qui recurrunt ad לֵא, iuravit, ut sit θεός ὄρκιος, vel ad alias radices; in fine addit: „Quis in tanta harum rerum obscuritate certam sententiam dixerit?“

Nöldeke censet לֵא pertinere ad verbum לֵא, sed significationem aliam huic verbo attribuit, scil. *primum esse, dominum esse* (Monatsberichte der Berliner Akademie 1880, 774).

Lagarde ait: לֵא potest derivari ab לֵא, at haec derivatio non est necessaria; neque probatum est huic voci subesse significationem: fortis esse. Multo minus vult admittere derivationem ab לֵא = esse primum, sed docet לֵא derivari ab לֵא et significare Deum ut supremum omnium finem vel eum, ad quem omnia tendunt. Praeterea docet syros et arabes septentrionales mutuatos esse vocabulum a iudaeis (Orientalia 2, 3 sqq.; Bildung der Nomina 159 sqq., ubi dissertationes de hoc vocabulo scriptae recensentur; Mitteilungen, Göttingen 1884, I 94 sqq.).

¹ Alia quaestio est, de qua agit *J. Hehn* in cap. 4 libri „Die biblische und die babylonische Gottesidee“, Leipzig 1913. Ibi enim ostendit in documentis historicis adhuc inventum non esse vestigium cultus alicuius vetustissimi Dei omnium semitarum, cuius nomen fuerit *El*; *El* ut Deum distinctum ab aliis diis polytheistarum esse novam formationem posteriorum temporum; in nominibus vero propriis *El* vel *Ilu* non significare determinatum quendam Deum, sed esse generalem significationem numinis. — De hac re hic non est agendum; licet tamen addere investigatores linguarum et religionum orientalium, qui nomen *El* considerant ut indicium primitivi monotheismi semitici, hoc non dixisse, quia putabant Deum monotheisticum *El* in monumentis vel documentis historicis apparere, sed potius sic concludebant: Quia appellatio *El* est unica, qua semitae omnes numen significant, id merito inde explicatur, quod vetustissimis temporibus iis communis erat cultus numinis sub nomine *El*; alii vero dii, quorum nomina apud varios populos semiticos diversa sunt, post populorum divisionem orti sunt.

Elohim ut nomen veri Dei est pluralis maiestaticus cum verbo in singulari (rarae sunt exceptiones ut Gen. 20, 13). *Eloah* est forma poetica et videtur esse secundaria quaedam formatio ex *Elohim* (cf. *Lagarde*, Bildung der Nomina 161 sq.).

Quidquid est de primitiva etymologia vocis לֵא et derivatorum eius, ab israelitarum mente videtur aliena fuisse ea significatio, quam voci attribuit *Lagarde*; nam cum hac significatione pugnat usus haec nomina attribuendi hominibus, ut cum Moyses vocatur „Deus Pharaonis“ (Ex. 7, 1), cum angeli vel iudices vocantur *Elohim* (Ps. 82, 1; Ex. 22, 28), immo ipsi dii falsi (Dan. 11, 37 sqq.). In Vetere Testamento hoc nomen ubique fere satis evidenter prae se fert notionem potentiae; quodsi prius notionem causae finalis vel aliam similem annexam habuit, hanc iudaei oblivioni dederant.

108. Prae ceteris vero nominibus, quibus in Vetere Testamento Deus appellatur, insigne est nomen יהוה, quod numquam aliis nisi vero Deo tribuitur.

De pronuntiatione nominis יהוה non una semper fuit opinio doctorum. A saeculo XVI usque ad nostra tempora communiter pronuntiabatur *Iehova*; nunc vero vix non omnes consentiunt pronuntiandum esse *Iahve*. Ratio huius diversitatis opinionum est, quod iudaei non audebant hoc nomen pronuntiare (ὄνομα ἄρρητον, ἄφραστον), cum dictum sit: „Qui pronuntiaverit nomen Domini, morte moriatur“ (Lev. 24, 16), ubi sermo est de blasphemia, ut ex contextu apparet. Propter hunc textum rabbini docebant: „Qui pronuntiat ipsum nomen quattuor litterarum cum litteris suis, non erit ei pars ad saeculum futurum“ (*Raymundus Martini*, Pugio fidei P. 3, dist. 3, c. 2, n. 9; ed. Lipsiae a. 1687, 649). Quare loco nominis quattuor litterarum pronuntiabant *Adonai*, de qua re faciunt ipsum Deum loquentem: „Dixit Deus: non legor, sicut scribor. Scribor יהוה et legor *Adonai*“ (l. c. c. 4, n. 4, 686). Secundum traditionem iudaeorum semel in anno summus sacerdos pronuntiabat hoc nomen in templo; quod ultimus fecit Simeon Iustus; nam „ex quo mortuus est Simeon Iustus, cessarunt fratres eius sacerdotes benedicere cum nomine quattuor litterarum“ (ib. 688). Itaque cum ubique, ubi in Scriptura erat tetragrammaton, pronuntiarent *Adonai*, huius vocis vocales transierunt in ipsum nomen quattuor litterarum (mutato sub prima vocali Chateph-Patach in Schwa mobile). Ubi vero *Adonai* immediate praecedebat, pronuntiabant *Adonai Elohim*, et sic tetragrammaton interdum legitur cum vocalibus huius vocis (cf. 2 Sam. 7, 20). Postea vero invaluit opinio vocales e, o, a esse proprias nominis quattuor litterarum (cf. *Petrus Galatinus*, De arcanis cath. verit. 2, 10), quae opinio quando regnare coeperit non constat. *Genebrardus* O. S. B. saeculo XVI vehementer invehitur in Theodorum Beza, quod hic ausus sit novam vocis pronuntiationem inducere et Deum vocare Iovam vel Iehovam, „cum Iova sive Iehova neque sit vocabulum

christianum neque iudaicum. Nos christiani a nullis apostolis et Patribus didicimus Deum umquam sic fuisse appellatum, etiamsi olim Dionysius, Hieronymus, Theodoretus, Rabanus Maurus, Ioachinis abbas, nostra memoria Reuchlinus et infiniti alii integros libros latine graecoeque scripserint, ac hebraicas voces suis sonis expresserint." (Praef. in Ps. circa finem. *Migne*, Curs. Script. Sacr. tom. XIV, col. 1152; cf. in Ps. 82, 18; tom. XV, col. 1024.) *Petavius* ait: "Vox ista barbara [Iehovah] et in usum ante annos aliquot accepta, ignota veteribus fuit" (De Trin. 6, 9, 13). *Pronuntiatio Iehova saeculo XV orta esse videtur* (cf. *Der Katholik* 1900 II 19 sq.).

Cui obstare videtur, quod in Pugione fidei (P. 3, dist. 2, c. 3, n. 4, 559) eadem pronuntiatio invenitur; fortasse haec transcriptio nominis non fuit in manuscriptis, sed addita est a typographis, praesertim cum scriptor ipse in longis suis de hoc nomine disputationibus numquam rationem pronuntiationis explicet. Vel si ipse Raymundus transcriptionem apposuit, nihil voluit nisi transcribere vocem cum vocalibus usitatis, praesertim cum statim addat transcriptionem Adonai, ut indicet vocales pertinere ad hanc vocem, quemadmodum iam annotavit *Gussetius* in commentariis linguae hebraicae sub verbo „hava". Sed quidquid id est, interim ut multo probabilius et paene certum admittimus nomen pronuntiandum esse Iahve, ex qua forma facillime explicantur usitatae nominis abbreviationes: Iahu, Iah, Ieho, et Io in nominibus compositis. Consentiant ii Patres, qui dicunt pronuntiandum esse 'laḇé (cf. *Reinke*, Beiträge III 28 sqq.)¹.

Hubertus Grimme in libro „Grundzüge der hebräischen Akzent- und Vokallehre. Mit einem Anhang über die Form des Namens Iahvae", Freiburg i. d. Schw. 1896, 141 sqq., censet formam Iahu non esse contractam ex Iahve, sed formam Iahve esse amplificatam ex Iahu. Unde concludit Iahve non posse derivari ab *havah*, et omnes explicationes hac etymologia nixas esse inanes. Haec opinio non est recepta ab hebraistis; eam impugnat *Ed. König* in „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Gießen 1897, 172 sqq., qui argumenta doctoris Grimme refutat. Quantopere eruditi differant in aestimanda vi et significatione nominis Iahu, quod apud varios populos semiticos multo ante tempora Moysis in usu fuisse dicunt, vide apud *Ioh. Nikel*, Genesis und Keilschriftforschung, Freiburg 1903, 255 sqq. Ex hac quaestione etymologica et historica non pendet iudicium de sensu nominis Iahve apud populum hebraeum. Nam in vita practica linguarum saepe accidit, ut vocabula acquirant significationem independentem, immo alienam a primitiva sua etymologia. Iamvero quae sit vis nominis Iahve apud

¹ Cum pronuntiatio nominis quattuor litterarum esset incerta, in exemplaribus graecis saepe litterae hebraicae retentae sunt, quas nonnulli librarii insciti pro graecis habentes legerunt ΠΠΠΠ (πππ), ut *Hieronymus* (Ep. 25 ad Marcellam; *M* 22, 429) testatur. De qua re cf. *Nestle* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXII 465 sqq.).

hebraeos, in Sacra Scriptura tam manifeste explicatur, ut ad hanc rem intellegendam nullus ad alias linguas recursus necessarius sit.

109. Pars II. De nomine Iahve in specie.

Hoc nomen Iahve ipse Deus ut nomen suum proprium Moysi indicavit. Cum enim Deus Moysen misisset ad annuntiandam filiis Israel futuram a servitute aegyptiorum liberationem, Moyses respondit: „Ecce ego vadam ad filios Israel et dicam iis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam iis? Dixitque Elohim ad Moysen: Sum qui sum. Et ait: Sic dices filiis Israel: Ehie [Sum] misit me ad vos. Dixitque iterum Elohim ad Moysen: Haec dices filiis Israel: Iahve [Est] Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, misit me ad vos; hoc nomen meum in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem" (Ex. 3, 13 sqq.).

Deus igitur hoc loco dicit nomen suum esse Iahve et hunc Iahve esse eum Deum, qui apparuerit Abraham, Isaac et Iacob, quique iis tot tantaque promissa fecerit, qui imprimis eorum semini promiserit terram Chanaan, ut Gen. 12, 7: „Apparuit Iahve Abram et dixit ei: Semini tuo dabo terram hanc" (cf. Gen. 13, 15; 15, 7 etc.). Unde Deus, si iubet Moysen dicere: „Sum qui sum, et ó ōv misit me, ille qui est Deus patrum vestrorum", indicando nomen suum israelitas admonet, ne desperent de impletione promissorum, quae fecit patribus eorum, cum ipse non sit mutabilis sed ipsum esse immutabile, qui proinde non possit quidquam promittere et postea promissa non implere. Neque enim esset ó ōv, nisi immutabiliter staret promissis suis. Unde provocando ad nomen et essentiam suam animum addit israelitis, qui tunc apparenter praeter omnem spem redemptionis crudelissime oppressi et ab hereditate filiorum Abrahae quam maxime elongati erant. Sed quia illo ipso tempore impleturus erat promissa sua, Deus huic novae epochae ipsum nomen essentiae suae praefigit tamquam pignus felicis exitus istius coepti praeter vires humanas difficilis. Nam qui est ó ōv, neque fallax est, ut non velit stare promissis, neque imbecillis, ut non possit implere.

110. Eo igitur ipso, quod tunc actu exsequi vult, quae patribus promisit, *Deus manifestatur ut ó ōv modo aliquo, quem patriarchae ipsi experti non erant.* Hi enim promissiones quidem acceperant, impletionem vero promissorum non viderant. Quare Deus dicit ad Moysen: „Ego Iahve, et apparui Abraham et Isaac et Iacob ut El schaddai, sed [quoad] nomen meum Iahve non notus fui illis" (Ex. 6, 2 sq.). Id est, patriarchae quidem audierunt promissa, quae feci ut Deus omnipotens; nam „pepigi foedus cum iis, ut darem iis terram Chanaan", sed impletionem promissorum non viderunt, ideoque experientia non didicerunt me esse Iahve seu ipsum esse immutabile. Hoc autem vos

experiemini; nam „Ego Iahve, qui educam vos de ergastulo aegyptiorum . . . et scietis, quod ego sum Iahve Deus vester“ (Ex. 6, 6 sqq.).

111. *Quid est: scire Iahve?* Numquam in S. Scriptura hoc significat, scire hoc nomen quattuor litterarum, sed, ubicumque occurrit, habet hunc sensum: experientia discere Deum esse revera eum, quem hoc nomen indicat, scilicet fidelem et potentem promissorum exsecutorem (cf. Is. 45, 1 sqq.; Ez. 7, 4 etc.). Ergo scire Iahve est executionem promissorum experientia discere; contrarium est nescire Iahve (cf. *Reinke*, Beiträge III 119). Quia autem executione promissorum foedus vetus constitutum est, hoc foedus dicitur *berith Iahve* (foedus Iahve). Cf. Num. 10, 33 etc.

112. *Neque verisimile est ipsum nomen Iahve ante tempora Moysis fuisse prorsus ignotum.* Nam a) forma vocis indicat derivationem a verbo *hava* (esse), sed aetate Moysis, in quantum conicere possumus, iam sola forma *haia* videtur fuisse in usu. b) Non intellegitur, quomodo Moyses potuerit dicere israelitis se venire in nomine Iahve, si hoc nomen iis erat prorsus ignotum. c) Si Moyses scivisset sibi hoc nomen primo esse revelatum, quomodo potuisset illud usurpare plus quam centies quinquages in Genesi et personas inducere adhibentes hoc nomen? (Gen. 4, 1; 5, 29; 9, 26 etc.) d) Existunt ante tempora Moysis nomina propria composita cum vocabulo Iahve, ut Abia (1 Par. 2, 24), Achia (ib. 25), Iochabed, nomen matris Moysis (Ex. 6, 20). Abraham vocat nomen montis Moria (visionem Iahve, Gen. 22, 14). — Haec et multa similia explicare velle per figuram anticipationis videtur explicatio prorsus improbabilis. Magis etiam improbabilis mihi videtur illa sententia, secundum quam posteriores iudaei (ante samaritanorum secessionem) nomen Iahve omnibus illis locis, etiam in nominibus propriis, substituerunt pro aliis nominibus divinis. Haec assertio nullo solido argumento probatur, pugnat cum more, quem a iudaeis servari videmus in aliis nominibus propriis (e. g. Abram et Abraham), non explicat, cur Deus ut auctor veteris foederis constanter appelletur Iahve, tandem non postulatur ob Ex. 6, 3, immo minus concinne in contextum quadrat (cf. *Vetter* in Theolog. Quartalschrift, Tübingen 1903, 208 sq., ubi etiam ob alias rationes ostenditur illam substitutionem admittendam non esse).

Itaque cum *Estio* (Annot. in diffie. Script. locos) verba Ex. 6, 3 referimus non ad vocabulorum revelationem, sed ad declarationem rerum significatarum. „Nam Shaddai significat omnipotentem vel sufficientem; Iahve autem eum, qui est et esse facit¹. Illud potentiam solam

¹ Cum hoc concordant, quae ait *Lagarde*: $\text{יהוה} \text{עשה}$ hat nach Ex. 6, 3 nur verheißen; יהוה hat das Verheißen erfüllt. . . . Also $\text{יהוה} \text{עשה}$ der Gott der Verheißungen (Bildung der Nomina 138). Cf. Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XL 735 sq.; Zeitschr. für alttest. Wissenschaft XII 10 sq. Secundum *Robert* nomen *Shaddai*

significat, hoc autem actum et effectum potentiae importat. Sensus igitur est: Apparui priscis patribus in Deo omnipotente, i. e. satis declaravi illis me esse omnipotentem et omnium rerum Dominum, qui possem iis omnia, quae vellem, abunde largiri; at in nomine meo Iahve non fui notus illis, i. e. illis nondum exhibui effectum meae potentiae. Respicit autem ad promissionem terrae Chanaan; illam enim patribus promiserat, sed nunc tandem per Moysen praestiturus erat.“

113. *Iam per se patet nomen Iahve, ut in Scriptura explicatur, esse nomen essentiae;* nam ὁ ὢν non significat accidens vel attributum vel quidquam, quod essentiae cogitetur superadditum, cum ipsum esse nulli rei superaddatur, sed sit potius fundamentum ultimum omnium attributorum. Nonnulli putarunt nomine Iahve directe significari „esse historicum“, quod vocant, non esse essentiae, et comparant cum illa formula loquendi: „misereor, cuius misereor“. Sicut, inquiunt, his verbis significatur libertas et independentia in miserendo, ita illis verbis: „Ego sum Iahve“ et „Ego sum qui sum“ significatur libertas et independentia Dei in manifestatione sui ipsius, consequenter vero constantia et fidelitas (ita *Delitzsch* in Realenzykl. für prot. Theol.² VI 503 sq. Alio modo in tertia ed. VIII 534 *R. Kittel* explicat: „Ego sum is, qui se manifestat“). Ad haec respondendum est יהוה posse aequè bene significare esse quiescens atque fieri. Ergo nulla est ratio propter innatam significationem radicis recedendi ab explicatione tot saeculorum traditione stabilita. Immo cum significatio „fieri“ non possit ad Deum applicari, supponunt pro ea notionem manifestationis, quae illi radici nequaquam convenit.

Alii volunt Iahve esse formam hiphilicam, qua appelletur Deus ut creator, qui esse faciat, $\text{τὸν τοῦ εἶναι αἴτιον}$. Quam opinionem strenue defendit *Lagarde* (Psalterium iuxta hebraeos Hieronymi, Lipsiae 1874, 153 sqq.; Bildung der Nomina 137 sq.; Orientalia II 27). Rationem reddit, quod יהוה non possit esse forma Kal. Sed haec ratio ab aliis non admittitur, et contra hanc opinionem pugnat, quod forma hiphilica verbi יהוה nusquam occurrit. Alteram rationem profert, quod essentiae notio reconditior sit quam quae hominibus simplicibus antiquorum temporum in mentem venire potuerit. At non est quaestio, quid illis hominibus in mentem venerit, sed quid Deus iis revelaverit. Nonne Deus ipse exponit vim nominis, ubi dicit (Ex. 3, 14): „Ego sum qui sum“? Nam quod vult De *Lagarde* sensum horum verborum esse: „Qui sim, nihil ad te“, est improbabilis explicatio et a contextu plane aliena. Praeterea saepe in S. Scriptura conceptus Dei ut ipsius esse stantis et aeterni proponitur. Ita in Apocalypsi (1, 8): „Ego sum A et Ω, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui ven-

significat „fecundatorem“, i. e. Deum, in quantum abundantiam omnium rerum dedit patriarchis (Revue biblique 1894, 162 sqq.).

turus est.* Porro dicitur Iahve *El olam*, i. e. Iahve Deus aeternus (Gen. 21, 33). „Tu autem, Iahve, in aeternum permanes. Tu idem ipse es et anni tui non deficiunt“ (Ps. 101 vel 102, 13 28). Et omnia, quae non sunt Iahve, dicuntur quasi non-entia (Is. 40, 17; 41, 24). — Ergo secundum Sacram Scripturam nomen Iahve significat per se et directe esse essentiae, ex essentia autem Dei fidelitas eius necessario sequitur, quae proinde fidelitas indirecte et consequenter hoc nomine significatur. „Cum igitur [Deus] dicit: Ego sum qui sum, et: Ego sum Dominus Deus . . . cum nos ista legerimus, nihil aliud intellegimus significari quam ipsam eius incomprehensam substantiam“ (S. Athanas., *De decr. syn. nic. n. 22*; *M 25*, 435). Alia infra videbimus.

Quia autem hoc nomen ipsam essentiam divinam, non attributum significat, ideo *nomen Iahve Deo est exclusive proprium*, neque umquam adhibetur vel de creaturis vel de diis falsis. „Audi, Israel, Iahve Deus noster Iahve unus est“ (Deut. 6, 4). „Magnus Iahve Deus, neque quisquam sicut tu, neque ullus deus praeter te“ (2 Reg. 7, 22). „Ego Iahve, hoc est nomen meum; gloriam meam alteri non dabo“ (Is. 42, 8; cf. Ex. 20, 2 sq.; Deut. 4, 39; 1 Reg. 2, 2; 3 Reg. 8, 60; Ps. 85, 10; Is. 37, 15 sq.; 44, 6 24; 45, 5 6 18 21 22; 46, 9; Os. 13, 4). Quod ad SS. Patrum et rabbinorum de hoc nomine doctrinam attinet, cf. *Petar. 1, 6; 8, 9*, et *Raymundus Martini l. c. supra n. 108*.

Paulus Vetter in *Theologische Quartalschrift* (Tübingen 1903, 12 sqq.) inquit in historiam nominum Iahve et Elohim, et censet se invenisse quinque regulas in usu horum nominum observatas: a) Nomen Iahve continet specialem relationem ad populum israeliticum, ideo non solet poni in ore gentilium; sunt tamen quaedam exceptiones (l. c. 525 sqq.). b) Certae formulae, ut iuramenta, postulant nomen Iahve (529 sq.). c) Elohim (El) est nomen metaphysicum, Iahve nomen historicum; sed practicus usus huius regulae paucis locis certo observatur (530 sq.). d) Elohim praefertur in narrationibus, Iahve in partibus legalibus et prophetis Scripturae (531 sqq.). e) Variis temporibus historiae hebraicae unum aut alterum nomen praeferebatur. Ita post Moysis tempora et ante reges nomen Elohim magis erat in usu; inde a temporibus regum nomen Iahve praevalerat; post exsilium nomen Iahve paulatim ex usu communi plane disperebat (535 sqq.). — Hae regulae, vel saltem conclusiones inde collectae, videntur ipsi auctori factae esse dubiae; nam dissertationem numquam finivit, etsi postea in eodem periodico de aliis rebus scripsit. Quod ait Elohim esse nomen metaphysicum, Iahve autem nomen historicum, eatenus verum est, quatenus ex usu hebraeorum Elohim significat Deum ut creatorem caeli et terrae et Dominum creaturarum, Iahve vero potissimum significat Deum speciali foedere cum populo israelitico iunctum. Sed si interna nominum vis respicitur, Elohim significat relationem Dei omnipotentis ad extra, Iahve vero ipsam Dei essentiam ut entis infinite perfecti. Cf. *Zeitschrift für kathol. Theologie* 1910, 625 sqq.

114. *Schol.* De formis Ehie et Iahve.

Multi ex scholasticis, S. Hieronymum (Ep. 25 ad Marcel.; *M 22*, 428) *secuti, putarunt Ehie et Iahve esse duo nomina Dei diversa*. Quia scil. nesciebant rectam verbi Iahve pronuntiationem neque sciebant hava esse vetustiore tantum formam pro haia, censebant non sola forma grammatica Iahve ab Ehie distingui. „Magis proprium nomen [quam Ehie et Deus] est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et, ut ita liceat loqui, singularem“ (S. Thomas 1, q. 13, a. 11 ad 1). *Suarez* (De Deo 2, 32, 25) et *Vazquez* (De Deo disp. 59, c. 2) contrariam opinionem censent probabiliorem, contra quos rursus pugnat *Tanner* (De Deo disp. 2, q. 7, dub. 5). Haec obiter notasse sufficiat.

Alia de Iahve vide in *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft* (I 346; II 173 sq.; III 281 sqq.) et in *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* (XII 137 sq.; XXXII 465 736; XXXIII 247; XXXV 162; XXXVI 460; XXXIX 543; XL 234).

Prop. XVII. Ratio essentiae divinae consistit in actu purissimo seu in eo, quod Deus est ipsum esse. Sententia communissima (Sum. 1, q. 3, a. 3 4).

115. *In Deo distinguenda est essentia ab attributis*. Vidimus enim (supra n. 93 sqq.) nos Deum non concipere, ut in se est: una simplicissima res, quae in summa simplicitate continet infinitam perfectionem; sed nos Deum concipere notionibus multiplicibus, non synonymis. Hae autem notiones non pro arbitrio componi et dividi possunt, sed alia ab alia oritur et dependet eamque ut suum principium supponit. Itaque licet in Deo esse intellegentem et esse volentem sit unum idemque, non tamen possumus Deum concipere volentem, nisi praesupponamus eum intellegentem, neque concipimus eum intellegentem nisi praesupposito conceptu existentiae, et ita de ceteris. Unde fit, ut conceptus nostri, quibus Deum cogitamus, certo quodam modo *ordinari* et inter se necti debeant. Inter quos conceptus ille, qui est maxime fundamentalis omnium, et ex quo secundum nostrum concipiendi modum aliae notiones tamquam ex radice pullulant, dicitur essentia divina.

116. *Quid intellegatur essentia*. Essentia, ut nomen ipsum indicat, est id quo res est id quod est; seu id sine quo res nec esse nec cogitari potest. Hoc autem dupliciter intellegi potest: a) ita ut essentiam dicamus ea omnia, quae vel demptis accidentibus rem aliquam in ordine reali intrinsecus constituunt (essentia individua, πρώτη οὐσία), vel demptis notis individuandis in certa specie rem collocant (essentia physica, δεύτερα οὐσία); b) ita ut essentiam dicamus eam notam, quae ab omnibus aliis supponitur et ex qua reliquae secundum nostrum concipiendi modum emanant (essentia metaphysica). Non illo primo sensu hic sermo

est de essentia Dei; nam cum in Deo nulla sint accidentia, omnes perfectiones divinae tam absolutae quam relativae constituunt essentiam Dei, non solum ut in se est, sed etiam ut a nobis concipitur. Si vero essentia consideratur, ut abstrahit a notis individuantibus, ita in Deo essentia opponitur relationibus internis notionibusque personalibus. Neque hoc modo de essentia Dei quaerimus. Ergo quaeritur de essentia Dei altero sensu, seu *quaeritur, quae sit illa nota, qua secundum nostrum concipiendi modum Deus primo constituatur in natura divina* distinguaturque ab omnibus, quae non sunt Deus, et ex qua a priori omnia alia attributa et proprietates Dei deduci possint. Ut igitur recte et ordinate de Deo cogitemus, quaerimus illam notam, quae in Deo ad instar essentiae metaphysicae considerari potest, quia multiplices nostras de Deo notiones ad unitatem reducit et efficit, ut perfectissimo, quo in hac vita fieri potest, modo intellegamus, *quid Deus sit*. Ad hanc quaestionem respondemus per illum ex nostris de Deo conceptibus, qui est maxime radicalis neque ad ullum alium reduci potest.

117. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

Deus non solum Moysi indicavit nomen Iahve („Qui est“) esse suum nomen proprium et ita nomen essentiae, sed quodammodo definivit, quid hoc nomine contineretur dicendo: „Sum qui sum“, seu „Sum qui est“, „Sum is, cuius essentia est esse“. Ergo ipsum esse est id, quod est Deo maxime proprium, et quo ab omnibus aliis distinguitur (supra n. 109 113).

Omnia, quae non sunt Deus, a libera voluntate Dei habent, ut existant, et ideo eorum essentia abstrahit ab actuali existentia et per se est in statu solius possibilitatis. Unde si Deus per esse distinguitur a creaturis, eius essentia non est in possibilitate essendi, sed in actu essendi, seu eius essentia est actus purus nulla admixta potentialitate.

Deus, si dicit se esse τὸν ὄντα per oppositionem ad omnia alia, non vult solum dicere se non esse nihil; nam hoc sensu omnia alia quoque sunt entia, sed se esse τὸν ὄντα per excellentiam seu per maximam oppositionem ad nihilum. Cum autem nihilum sit non-esse, quo plus aliquid opponitur nihilo, eo perfectius nomen entis ei convenit. Quia igitur Deo perfectissime hoc nomen convenit, perfectissimo modo debet opponi nihilo. Opponitur autem nihilo perfectissime actus purus, cui nulla admixta est potentialitas, cum potentialitas sit medium quid inter esse et non-esse. Ergo essentia Dei in eo consistit, quod est actus purus. Eo enim ipso a Deo excluditur omnis limitatio et omnis potentialitas.

118. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

S. Gregorius Naz.: „Deus dicitur ὁ ὢν, quia esse et quidem totum esse essentialiter proprium est Dei neque ullatenus terminatum et circumscriptum, quod sit sive ante ipsum sive post ipsum.“ „Totum

in se comprehensum habet esse sine initio et sine fine velut quoddam pelagus essentiae infinitum et indeterminatum“ (Orat. 30, n. 18; *M* 36, 127; Orat. 45, n. 3; *M* 36, 626). S. Hieronymus: „Nomen commune substantiae [essendi] sibi proprium vindicat Deus, quia cetera, ut sint, Dei sumpsere beneficio; Deus vero, qui semper est nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae“ (In Ephes. 3, 14; *M* 26, 488). S. Augustinus: „Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi est; non est ibi: fuit et erit, nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi est“ (In Ps. 101 serm. 2, n. 10; *M* 37, 1311). S. Hilarius: „Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem [Qui est], quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intellegitur, quia idipsum quod est, neque desinentis est aliquando neque coepti. . . . Et cum in nullo a se Dei desit aeternitas, digne hoc solum quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit“ (De Trin. 1, 5; *M* 10, 28).

119. Arg. 3. Ex ratione.

Essentia Dei est id, a) quo Deus ab omni alio ente distinguitur; b) quod ante omnes alias notas supponitur et ipsum nullam aliam notam supponit; c) quod est quodammodo radix aliarum perfectionum. Sed haec valent de esse divino. Ergo ipsum esse divinum est essentia divina.

Nam a) sicut nulla creatura ab alia distinguitur ratione entis, quia haec ratio pervadit omnia genera, species et individua et ea de causa dicitur transcendentalis, ita *e contrario in Deo ratio entis est suprema ratio, qua Deus ab omni alia re distinguitur*, quia haec ratio entis tota quanta est a se, cum in creaturis tota quanta ratio entis sit participata.

b) Propterea in creaturis ratio entis significat minimum gradum perfectionis; cum enim esse creaturae actuale non sit a se, sed quasi forma aliunde recepta in essentia, cuius perfectioni commensuratur, ratio entis non potest per se significare certum gradum perfectionis, quia secus in minore perfectione non posset inveniri ratio entis. Ergo in ente ab alio ratio entis significat minimum gradum perfectionis. At in ente a se haec ratio entis non significat ullum determinatum gradum perfectionis, sed significat eam fundamentalem perfectionem, qua fit, ut, quidquid in illo ente existit, existat a se. Itaque esse irreceptum maxime radicale et fundamentale est, quod de Deo concipi possit. Ipsum nihil supponit, sed potius secundum nostrum concipiendi modum ab omnibus aliis perfectionibus supponitur, ut nulla perfectio divina cogitari possit, nisi praecogitetur ipsum esse a se; nam si perfectio illa non esset ens a se, non esset divina; eo ipso vero quod aliquid concipitur ut ens a se, concipitur ut ens divinum.

c) Ex ipsa autem ratione ipsius esse omnes alias perfectiones quasi a priori deduci patebit ex sequentibus propositionibus¹.

120. *Haec est doctrina S. Thomae.* „Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse praeahabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo *Dionysius* loquitur [De div. nom. c. 5: „Esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia, quae consequuntur“]. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita [viventis, intelligentis etc.] est eminentius. Unde et *Dionysius* ibidem dicit, quod viventia sunt meliora existentibus et intelligentia viventibus“ (1. 2, q. 2, a. 5 ad 2).

121. Schol. 1. De aseitate divina.

a) *Haec descriptio: Deus est ens a se est quaedam quasi definitio Dei*, ubi „ens“ sumitur ad modum generis, quod analoge complectitur Deum et creaturas, et illud „a se“ additur tamquam differentia specifica, qua ens divinum differt a creatura. Est tamen haec definitio similitudinaria tantum, quia ens divinum, neque ut in se est neque ut a nobis concipitur, est in eodem genere cum ente creato, neque ei addi potest ulla distincta perfectio, qua determinetur ad hoc ens, cum iam sit hoc ens maxime determinatum. Tota igitur compositio est logica tantum, seu est clarior et explicatior eiusdem rei repraesentatio.

¹ *Suarez* hanc doctrinam admittit, sed censet conceptum ipsius esse nimis confusum esse prae nostro intellectu et maiore determinatione indigere; quare essentiam divinam ponit in substantiali et actuali intellectualitate infinita (De Deo Uno 1, 3; cf. infra n. 585 nota). At quamquam ita possumus essentiam divinam describere modo magis concreto, tamen intellectualitas non est id, quo primo constituitur Deus in ratione deitatis, neque secundum nostrum concipiendi modum omnia alia attributa divina ex intellectualitate fluunt. Quare haec sententia communiter non admittitur (*Gillius*, De essentia Dei tract. 2, c. 4). In intellectivitate solent etiam multi thomistae constitutum metaphysicum essentiae divinae reponere (cf. *Gonet*, De Deo disp. 2, a. 1, § 1).

Alii, ut multi Scotistae, constituunt essentiam divinam in infinitate, non negative sumpta neque materialiter, prout est quaevis perfectio infinita, sed formaliter, prout est modus quidem afficiens perfectiones divinas. Sed, ut ait *Gillius*: „Infinitudo sumpta formaliter non est forma, qua aliquid est simpliciter sed secundum aliquem modum. Deus autem est ens simpliciter, immo ipsa quidditas et essentia; ergo ratio per se primo constitutiva eius non est infinitas. Patet consequentia, quoniam ipsum quid est praecedit modum quo est; ideoque ratio propria verae et perfectissimae quidditatis non potest esse forma, qua aliquid secundum aliquem modum est, qualis est infinitas“ (De essentia Dei tract. 1, c. 13). Idem valet de aseitate, quia aseitas est eius, quod est a se. At interdum infinitas vel aseitas non sumuntur ad instar modi, quo est aliquid infinitum et a se, sed pro ipso esse substantiali et illimitato. Sic ipsa res est vera, sed modus loquendi displicet. Cf. *Muncunill* n. 65 sqq.

Cum vero de hoc conceptu aseitatis ante aliquot annos occasione alicuius opinionis de „aseitate positiva“ Dei multum disputatum sit, iuvat quaedam addere ad pleniorum huius conceptus explicationem.

Hic terminus „ens a se“ dupliciter accipi potest: a) negative, ut significetur ens non productum ab alio, b) *positive*, ut significetur ens progrediens a seipso secundum aliquam rationem causalitatis.

Iam omnibus fatentibus, quando Deus dicitur ens a se, per hoc ab eo excluditur omnis ratio principii et termini externi, et docetur Deum non esse productum ab ulla alia causa, cum ipse sit suprema causa efficiens et finalis omnium, quae praeter eum sunt, et cum nullus terminus negationis vel privationis concipi possit, a quo ipse ad suam perfectionem processerit.

b) Sed numquid Deus dici potest ens a se ratione alicuius aseitatis positivae, ut ipse sit principium physice efficiens seu causa suae existentiae et non ratio tantum sufficiens, ut *Schell* et alii putant? Scribit de hac quaestione *Thomassinus* (De Deo 5, 8, 8): „Quod sua sibi Deus origo sit, quod se ipse genuerit, suaque voluntate ut causa et parente sit id, quod est, et sit, quod vult esse et quia vult esse... etsi valde inauditum et insolens videri non immerito possit, nonnullis tamen visum est ita loqui. *Synesius* hymno tertio ita Deum compellat: Patrum omnium pater, pater tuiipsius, ἀτοπάτωρ, ante-pater, sine patre, προπάτωρ, ἀπάτωρ, fili tuiipsius, υἱὲ σεαυτοῦ, unitas unitate prior etc. *Lactantius*: „Quia fieri non potest, quin id, quod sit, aliquando esse coeperit, consequens est, ut, quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex seipso sit procreatus. Ideoque ab Apolline ἀτοφύης, a Sybilla ἀτογενής et ἀγέννητος et ἀποιητός nominatur. Quod Seneca, vir acutus, in exhortationibus vidit: Nos, inquit, aliunde pendemus, itaque ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis, debeamus. Alius nos edidit, alius instruxit, Deus ipse se fecit... Quod ergo *Lactantius* minus castigate, quod Seneca, Plotinus alique philosophi dixerunt audacius quam verius, mirabilius quam credibilius, ad verborum magis admirationem et affectatam novitatem quam ad accuratam theologiae rationem de Deo seipsum gignente, seipsum faciente et procreante, vitanda magis sunt ut insolenter, quam sectanda ut audacter et sublimiter dicta.“

Similiter *Petavius* (De Trin. 5, 5, 14) censet illum loquendi modum minime esse proprium et solum secundum negantem sensum verum, quatenus affirmetur Deum habere substantiam a nullo alio communicatam.

Audiamus iudicium aliquorum Patrum. *S. Ioannes Chrysostomus* ait: „Deum sine initio esse et ingenitum et aeternum scio, modum autem nescio. Neque enim ratiocinationibus sciri potest modus, quo sit substantia, quae neque a seipsa neque ab alio esse accepit“ (Hom. 1 de incompreh. Dei natura n. 3; M 48, 704). *S. Augustinus* ait: „Qui putat eius esse potentiae Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus

errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis nec corporalis creatura; nulla enim omnino res est, quae seipsam gignat, ut sit* (De Trin. 1, 1, 1; M 42, 820). Alio loco quaerit: „Utrum Deus ita sit pater sapientiae atque virtutis suae, ut hac sapientia sapiens sit, quam genuit, et hac virtute potens, quam genuit: et quia semper potens et sapiens, semper genuit virtutem et sapientiam. Dixeramus enim, si ita est, cur non et magnitudinis suae pater sit, qua magnus est, et bonitatis, qua bonus, et iustitiae, qua iustus, et alia, si quae sunt? . . . Itane igitur pater est essentiae suae, sicut et pater est magnitudinis suae, sicut pater est virtutis et sapientiae suae? Eadem quippe eius magnitudo, quae virtus, et eadem essentia, quae magnitudo. . . . Quapropter quae causa illi est, ut sapiens sit, ipsa illi causa est, ut sit. Proinde si sapientia, quam genuit, causa illi est, ut sapiens sit, etiam ut sit, ipsa illi causa est. Quod fieri non potest nisi gignendo eum aut faciendo. Sed neque genetricem neque conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit sapientiam. Quid enim insanius?“ (De Trin. 7, 1, 1 2; M 42, 933 sqq.). Ergo secundum S. Augustinum Deus, quia non potest habere causam, ut sit, non potest habere causam, ut sapiens sit sapientia essentiali. Ergo non convenit Deo aseitas positiva per modum causalitatis. Secundum S. Basilium Deus dicitur „inginitus“, quia est „sine principio“ seu „a nullo“ (Contra Eunom. 1, n. 15; M 29, 545 sq.). Idem docet S. Bernardus: „Quid est Deus? Principium, et hoc ipse de se responsum dedit (Io 8, 25). Multa in rebus dicuntur principia sed respectu posteriorum. Alioquin si ad aliquid praecedens respicias, ipsum potius principium dabis. Quamobrem si quaeras verum simplexque principium, invenias oportet, quod principium non habuerit. Ex quo universum coepit, ipsum profecto minime coepit. Nam si coepit, aliunde coeperit necesse est. *A se enim coepit nihil.* Nisi forte quis putaverit, quod non erat, dare sibi potuisse, ut esse inciperet; aut fuisse aliquid, antequam esset. Quod utrumque quia ratio non consentit, *constat nihil sibi met existitisse principium*“ (De consid. 5, 6, 13; M 182, 796). Consentiant omnes theologi nullo excepto. S. Anselmus: „Licet summa substantia [divina] non sit per aliquid efficiens aut ex aliqua materia nec aliquibus adiuta sit causis, ut ad esse perduceretur, nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quicquid est. Quomodo ergo tandem esse intellegenda est per se et ex se, si *nec ipsa se fecit nec ipsa sibi materia existit nec ipsa se quolibet modo, ut, quod non erat, esset, adiuvit*, nisi forte eo modo intellegendum videtur, quo dicitur, quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem [in divinis] essentia, esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe ens, i. e. summe existens sive summe subsistens non dissimiliter sibi convenient quam lux et lucere et lucens“ (Monol. c. 6; M 158, 152 sq.). Doctrinam S. Augustini

repetunt et sequuntur *Hugo Victorinus* (Sent. P. 1, tract. 1, c. 11; M 176, 60), *Petrus Lombardus* (1, dist. 3, n. 23; dist. 5, n. 1 sqq.) eiusque commentatores. S. Thomas ait: „Impossibile est, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum“ (1 q. 3, a. 4). Ideo haec propositio est falsa: „Pater genuit se Deum“ (1, q. 39, a. 4 ad 4; cf. In 1, dist. 29, q. 1, a. 1). Idem docent omnes theologi in commentariis in hanc quaestionem. Ex posterioribus scholasticis audiatur unus *Gillius*, auctor commentarii „De essentia atque unitate Dei“, qui inter optimos recensetur: „Deus non est a se causaliter ullo genere causalitatis. Nam nihil potest esse sibi causa essendi; omnis quippe causa est prior causato, at idem se ipso prius et posterius esse repugnat. Cum igitur in Deo nihil fingi possit prius eius existentia, fieri nequit, ut ipse sibi sit causa essendi. Cum enim existit, iam est et non eget causalitate; ut autem seipsum causaret, existentia opus erat; omnis enim causalitatis fundamentum est existentia; nam ipsa quoque causa finalis, nisi saltem intentionaliter praeexistat, non potest allicere efficiens ad operandum propter ipsam. Itaque repugnat Deum esse a se in omni genere causae, quoniam omnis causa habet prioritatem respectu effectus“ (2, tract. 1, c. 3, n. 5); et omne causatum in signo priore ad suam existentiam est in potentia ad existendum, omnis autem potentialitas in Deo repugnat. Cf. *Ruiz*, De Trin. disp. 79, sect. 4, n. 5; *Platel*, Synopsis cursus theologici, De Trin. n. 229 sq.

c) Nihilominus *nostro modo concipiendi et loquendi possumus essentiam divinam concipere tamquam formam, qua Deus est Deus*, et dicere: Deus sua divinitate seu sua essentia est Deus, ut sic Deus dicatur esse a se positive tamquam a ratione formali, qui loquendi modus est plane improprius et metaphoricus. Sic tamen loquentem audivimus S. Anselmum. Sic intellegendus est S. Hieronymus, qui ait: „Deus ipse sui origo est suaeque causa substantiae“ (In Eph. 3, 14; M 26, 489); nam addit: „Ignis absque calore intellegi non potest“; ergo sicut ignis est a se calidus, ita Deus est a se Deus, non ita, ut illud „a se“ indicet causalitatem vel originem sed rationem formalem internam et plane identificatam. Inter scholasticos hoc latius exponit *Henricus Gandavensis* inquirens: „Utrum Deus habeat esse a seipso“. Respondet: „Iy ‚a se‘ potest dicere circumstantiam causae agentis sive efficientis, vel formalis. Si primo modo, sic dicendum, quod Deus non habet esse a se. . . . Si vero secundo modo Iy ‚a se‘ dicat circumstantiam causae formalis, sic dicendum, quod Deus habet esse a seipso. Habet enim esse ex hoc, quod est forma et actus purus. . . . Cum arguitur, quod Deus non habet esse a se, quia esset causa sui ipsius, dicendum, quod verum est, si haberet esse a se principiative; hoc enim est impossibile, quia nihil est principiativum sui ipsius; formaliter tamen bene est possibile aliquid habere esse a se, ut dictum est. . . . Omne agens reducitur

ad agens primum, cuius actio reducitur ad formam suam, qua agit primo formaliter ad actum primum in seipso, qui est esse; immo, ut verius loquar, cuius actio, quae est esse, ipse est, ut nihil aliud sit quam ipsum esse, et cuius esse est eius forma et essentia, ut dictum est supra, per quam agit consequenter actus sequentes, tam intra se, sive sint essentialia, ut sunt intellegere, velle et huiusmodi, sive notionales, ut sunt generare, spirare, quam extra se, ut creare, gubernare et huiusmodi, qui omnes habent reduci ad actum primum, qui est esse, quem agit formaliter in se, non effective" (Summae P. 2. a. 21, q. 5). Quae doctrina toto caelo distat ab illa opinione, secundum quam Deus est positive causa sui ipsius producens se intellegendo et volendo seipsum, quod placitum sicut cum sana ratione, ita cum doctrina SS. Patrum et theologorum scholasticorum omnium manifeste pugnat. Si Deus seipsum producit, quomodo vera manet definitio *concilii lateranensis IV*, secundum quam summa illa res „non est generans neque genita neque procedens"? (Denz. n. 431.) Nam produci idem est ac procedere; quod non procedit, non est productum (cf. infra n. 509)¹.

122. Schol. 2. Quomodo esse creaturae comparetur ad esse divinum.

Cum Deus sit ipsum esse, *omnia alia prae Deo dicuntur non esse*. „Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei" (Is. 40, 17), non quasi creaturae sint phaenomena tantum sine realitate, sed quia ex se nihil fuerunt, et ex se in esse non manent, sed in nihilum reciderent, nisi Deus ea continuata quasi creatione conservaret. Ergo cum opponuntur Deo, considerantur secundum eam rationem, secundum quam omnino non possunt existere, sed annihilantur. „Ita ille [Deus] est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illi non comparata, sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est" (S. August., In Ps. 134, n. 4; M 37, 1741).

Cum igitur creaturae non sint ex se, sed omne esse suum habeant ex Deo, *Deus dicitur eminenter continere esse omnium creaturarum*, quatenus est earum ultima et sufficientissima causa efficiens, exemplaris et finalis et fundamentum possibilitatis earum. Deus est, quia est: alia possunt esse, quia Deus est. „Quid Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse" (S. Bernard., De consid. 5, 6; M 182, 796).

¹ Idea entis absoluti se ipsum ponentis, producentis, parientis est somnium quorundam philosophorum germanicorum pantheismo faventium, quae idea ad excolendam doctrinam christianam valet nihil, ad pervertendam plurimum (cf. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. II, Mainz 1883, 72 sq. 96 sq. 103 sq. 109 sq. 128 sqq. 179 366 sqq. 404 433 sqq. 461). De „aseitate positiva" plura scripsi in libello „Theologische Zeitfragen", Freiburg 1900, 133 sqq. 163 sqq.; Zweite Folge 1901, 133 sqq. Cf. O. Zimmermann, Das Selbstsein Gottes, Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, Köln 1916, 225 sqq.

Itaque post creationem plura quidem entia in ordine reali existunt quam antea; sed „qui quaerunt, utrum plus entis sit Deus una cum creaturis quam Deus absque creaturis, absurdus loquuntur, quam qui quaereret, utrum plus artis sit mente Aligherii et Divina Comoedia simul computatis, quam si ars in mente poetae per se spectetur. Non animadvertunt scilicet nomen entis prae ente absoluto et ente participato non esse univocum sed analogum, et ideo illa duo sub una ratione entis conumerari non posse" (Franzelin, De Deo Uno 292).

Prop. XVIII. Essentia divina nullam admittit compositionem, sed est summe simplex. Partim de fide, partim theologiae certa (Sum. 1, q. 3, a. 5—8).

123. Pars I. Essentia divina nullam admittit compositionem.

Compositum definitur unum ex multis. Ergo ad habendum compositum requiritur, et ut adsint partes, et ut partes ad unum constituendum iungantur. Partes autem possunt plus minusve inter se distingui, et quo minus distinguuntur, eo maior est simplicitas compositi. Deum esse omnino simplicem est de fide definita; sed variae speculationes, quae de hoc conceptu simplicitatis factae sunt vel fieri possunt, ab ecclesia iudicatae non sunt; certum tamen est nullam distinctionem admittendam esse, qua summa simplicitas minuatur.

124. Prima compositio est physica, quae in eo est quod partes realiter distinctae unam rem constituunt, ut corpus et anima constituunt hominem vel lapides domum. Eiusmodi compositionem non esse in Deo probatione non indiget, quia ipsum esse nullas continet partes physicas, proinde neque ex partibus integrantibus neque ex materia et forma componitur. Quia enim partes realiter distinctae se invicem perficiunt, sunt entia potentialia, Deus autem est actus purus.

125. Ex eadem ratione in Deo nulla est compositio inter substantiam et accidentia; nam substantia, quae admittit accidentia, per se est in potentia ad id, quod per accidens fit actu. Quare S. Augustinus: „Intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. . . . Aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in iis fiat vel magna vel quancumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. . . . Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit" (De Trin. 5, 1, 2; 5, 2 5; M 42, 912 sqq.).

126. *Tertia compositio est inter essentiam et existentiam.* In creaturis essentia actuata ab existentia sua non quidem re sed ratione distinguitur. Hanc igitur distinctionem rationis in Deo esse negamus. Nam haec distinctio includit magnam imperfectionem, quia postulat, ut talis res ab alio producat. Res enim quae est a se, est ratio seu principium suae existentiae; non vero potest esse principium suae existentiae hanc physice producendo. Ergo est principium logicum, quatenus essentia in suo conceptu includit existentiam. Ubi autem est distinctio rationis cum praecisione obiectiva inter essentiam et existentiam, haec in conceptu illius non includitur. Ergo tale ens potest solum ab alio habere, ut existat. Deus autem a se existit, seu in conceptu essentiae eius includitur conceptus existentiae; nemo enim potest cogitare ipsum esse sine existentia (cf. *S. Thom.* 1, q. 3, a. 4; *Suarez*, De Deo 1, 2).

127. *Quarta compositio est inter substantiam et subsistentiam.* Substantia dicitur res, quatenus in se est neque alteri ut *subiecto* inhaeret. Subsistentia (hypostasis) est id, quo substantia constituitur tota in se, et quo excluditur communicatio cum alio ad modum *partis*. Haec duo quidem ratione tantum distinguuntur; humana enim natura, quando non est alterius, non per aliquid sibi additum existit ut aliquid totum in se, sed per seipsam. Nihilominus humanae naturae integrae non repugnat uniri alii personae ita, ut non in se sed in hac persona subsistat, ut constat ex mysterio incarnationis. Hoc autem supponit aliquam potentialitatem in natura. Sed ipsum esse nullam habet potentialitatem. Quia igitur essentia divina non potest concipi ut complenda per aliquem gradum superadditum, quo in se subsistat, cum ipsum esse iam necessario concipiatur ut in se subsistens, ideo divinam essentiam non possumus cogitare cum praecisione obiectiva a subsistentia.

Ergo *personae divinae a substantia divina neque realiter neque metaphysice distinguuntur, sed distinctione tantum rationis sine praecisione obiectiva.* Unde fit, ut naturam divinam non possimus cogitare, quin includatur modus subsistendi, quia subsistere est de conceptu ipsius esse. Quod autem ex conceptu ipsius esse non possumus a priori deducere subsistentiam trium personarum, inde est, quod et ipsum esse et eius subsistentiam non concipimus secundum modum eius proprium sed modo abstractivo et ad analogiam creaturarum, et ita ex conceptu ipsius esse possumus quidem deducere, quod hoc esse necessario in se subsistat, non vero quid sit haec subsistentia secundum modum suum proprium. Ceterum ad conciliandum mysterium SS. Trinitatis cum hac doctrina de exclusionem compositionis inter essentiam divinam et eius subsistentiam, interim sufficit notasse definitionem *concilii lateranensis IV* (a. 1215): „Quod una summa quaedam res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personae ac singillatim quaelibet

earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina“ (*Denz.* n. 431). Cf. infra n. 615.

128. *Quinta compositio est ex genere et differentia specifica.* Species est illa perfectio essentialis, quae communis est omnibus individuis eiusdem naturae; genus vero communis perfectio plurium specierum. Id quo conceptus genericus contrahitur ad conceptum speciei, dicitur differentia specifica. Porro genus potest concipi sine differentia, et differentia specifica sine genere, sicut v. g. animal potest cogitari sine rationali et rationale sine animali. Ergo utrumque concipitur ut aliquid incompletum et complendum per alterum. Sed ipsum esse seu actus purus non potest cogitari ut complendus per aliud a se distinctum. Ergo nullo modo potest Deus componi ex genere et differentia. SS. Patres frequenter inculcant „alienissimum a recta ratione esse in Deo genus ponere“. Cf. *S. Cyrill. Alex.* (*M* 75, 115 719) et alii apud *Petav.* 2, 5.

129. Pars II. Deus est simplicissimus.

Simplicitas consistit in exclusionem compositionis. Atqui a Deo excluditur omnis compositio, ut modo vidimus. Ergo Deus est simplicissimus.

Ideo in *S. Scriptura* Deus vocatur $\delta\ \acute{\omega}\nu$ simpliciter, quia, quidquid habet, hoc est. Porro Deus dicitur non solum vivens, sapiens etc., sed dicitur ipsa vita (*Io.* 1, 4. 1 *Io.* 1, 2), ipsa sapientia (*Prov.* 1, 20), ipsa veritas (*Io.* 14, 6), ipsa caritas (1 *Io.* 4, 8); dicitur solus immortalis (1 *Tim.* 6, 16), solus sapiens (*Rom.* 16, 27), solus bonus (*Matth.* 19, 17). Ratio est, quia vita, sapientia etc. in Deo non sunt aliquid accedens ad essentiam vel ab alio acceptum, sed ipsa essentia. Deus igitur dicitur vita, quia vita ipsa non vivit per aliam vitam sed per seipsam, et dicitur sapientia, quia sapientia ipsa non est sapiens per aliam sapientiam sed per seipsam; et ita esse divinum quodammodo forma est, quae in sua individualitate maxime universalis est, quia omnia est, quae simpliciter perfecta sunt.

130. Hoc ita explicat *S. Augustinus*: „Deus ideo simplex dicitur, quia, quod habet, hoc est. . . . Habendo utique vitam et eadem vita ipse est. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id, quod habet. . . . Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in iis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt“ (*De civ. Dei* 11, 10; *M* 41, 325). *S. Hilarius*: „Totum in eo [Deo], quod est, unum est; ut, quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit, et quod

vita est, et lux et virtus et spiritus sit. Nam qui ait: „Ego sum et non demutor“ (Mal. 3, 6), non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere; sed totum hoc in eo unum et perfectum, omnia Deus vivens est“ (De Trin. 7, 27; *M* 10, 223). *S. Bernardus*: „Quis est [Deus]? Non sane occurrit melius quam: Qui est. Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit, dicente Moyse ad populum: Qui est, misit me ad vos; merito quidem nihil eo competentius aeternitati, quae Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est est. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse; si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minui“ (De consid. 5, 6; *M* 182, 796). Quare „de Deo loquentes utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem“ (*S. Thomas* 1, q. 3, a. 3 ad 1). *Conc. vatic.* docet: Deus est „simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis“ (Sess. 3, c. 1; *Denz.* n. 1782; cf. n. 428).

131. Coroll. Ergo in Deo nihil est in potentia, omnia in actu, ideoque neque intellectio neque volitio potest in Deo esse, quae non totaliter identificetur cum ipsa essentia divina et proinde semper fuerit in actu, quamvis a Deo possit aliquid esse intellectum et volitum ut existens, quod non fuit semper ita intellectum et volitum, quia non semper existebat. „Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter“ (*S. Augustinus*, Conf. 13, 16; *M* 32, 853).

Quia Deus est actus incommutabilis, nullum potest in Deo fieri novum fundamentum relationis, immo nullum potest in eo esse fundamentum relationis realis ad extra, quia actus purus non potest ordinari ad extra, cum omnis ordinatio ad aliud includat potentialitatem, quae pugnat cum actu puro. Omnis igitur relatio, quae est in creatura, ad Deum, habet fundamentum suum in sola creatura; Deus vero est terminus tantum immutabilis huius relationis. „Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua relatio realis eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato“ (*S. Thomas* 1, q. 13, a. 7).

Prop. XIX. Essentia divina ita est una, ut non possint esse plures dii. De fide (Sum. 1, q. 11, a. 3-4).

132. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

Vix ulla doctrina magis clare et emphatice in Scriptura effertur quam haec: non esse nisi unam divinam essentiam. Praeter argumenta,

quae ex vetere testamento iam allata sunt n. 113, sufficit nonnullos locos ex novo testamento in memoriam revocare. Itaque Christus Dominus hanc rationem affert, cur Deus super omnia diligendus sit: „Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est“ (Mc. 12, 29; cf. Dt. 6, 4). Et apostolus docet: „Nullus Deus nisi unus. Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in caelo sive in terra (siquidem sunt dii multi et domini multi); nobis tamen unus est Deus“ (1 Cor. 8, 4-6; cf. Eph. 4, 6; 1 Tim. 2, 5). Qui vero colunt complures deos, ab apostolo simpliciter ἄθεοι vocantur (Eph. 2, 12), quia Deo tam essenziale est unum esse, ut, qui dicit plures deos esse, conceptum Dei simpliciter destruat et ita Deum neget.

133. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

SS. Patres contra gentiles, tritheistas, gnosticos, marcionitas, manichaeos statuebant ut principium: „Polytheismum atheismum esse dicimus“ (*S. Athanas.*, Contra gent. n. 38; cf. n. 24, 40; *M* 25, 76; cf. 48, 80). „Deus, si non unus est, non est; quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat. Deum autem ut scias unum esse debere, quaere, quid sit Deus, et non aliter invenies“ (*Tertull.*, Contra Marc. 1, 3; *M* 2, 249). „Ipsa veritas unus est Deus, et sicut excepta una veritate non est alia veritas, sic absque uno vero Deo non est alius verus Deus... et ita non possunt duo veri dei veraciter dici, sicut una ipsa veritas naturaliter [ex natura rei] non potest dividi“ (*S. Fulgent.*, Ad Donat. c. 4; *M* 65, 365). Sanctus vero *Bernardus* ex eo, quod esse Dei est intensionis maximae, concludit illud esse extensionis minimae, quia scl. intensio et extensio entis ex opposito se habent, ut, quo minor sit una, eo maior sit altera, et vice versa: „Tam simplex est Deus, quam unus est. Est autem unus et, quomodo aliud nihil, si dici potest, unissimus est“ (De consid. 5, 7, 17; *M* 182, 798). Cf. *Fr. X. Kortleitner*, De polytheismi origine quae sit doctrina SS. Litterarum Patrumque ecclesiae, Oeniponte 1911.

134. Arg. 3. Symbola profitentur aut simpliciter fidem in Deum aut expressius in unum Deum, et haec additio verbi „unius“ praevallet in formis orientalibus, sed sensus aperte est idem (cf. *Denz.* n. 2 sqq. 9 sqq.).

135. Arg. 4. Ex ratione. Si plures essent dii, essentia divina per se esset in potentia tantum ad existendum, quia eam oporteret per notas individuantes contrahi ad hoc vel illud individuum, priusquam posset existere. Atqui ipsum esse non potest esse in potentia tantum ad existendum. Ergo non potest per notas individuantes contrahi ad hoc vel illud individuum, sed est necessario hoc individuum (cf. *S. Thomas* 1, q. 11, a. 3-4). Quae fuerint haereses contra hoc dogma pugnantibus vide apud *Gregor. de Valentia* in 1, q. 11, punct. 2, et apud *Picciorelli*, De Deo uno et trino 280 sq.

136. *Schol.* De pantheismo.

Ex dictis efficitur reicendum esse pantheismum, i. e. opinionem, quae statuit res finitas vel emanasse ex substantia divina vel esse evolutionem, sive realem sive idealem, substantiae divinae. Nam cum Deus sit actus purus sine partibus, sine compositione, sine potentialitate, consequenter neque quicquam emanare potest ex Deo, neque ulla in eo evolutio locum habet. Ceterum hic error iam in philosophia refutatus est (cf. *Hontheim*, *Theodicaea* 465 sqq.), et ideo sufficit addere definitionem, quam contra pantheistas statuit *concilium vaticanum*: „Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, A. S.“ „Si quis dixerit unam eandemque esse Deum et rerum omnium substantiam vel essentiam, A. S.“ „Si quis dixerit res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, A. S.“ (De fide cath. can. 2 sqq; *Denz.* n. 1892 sqq.; cf. 1701).

His definitionibus concilii damnatur imprimis pantheismus seu *monismus materialisticus* eorum, qui ex materia eiusque viribus et legibus omnia explicant (e. g. *Büchner*). Damnatur etiam *panpsychismus*, et quidem secundum duplicem formam, i. e. *spiritualismus idealisticus*, cui totus mundus nihil est nisi collectio conceptuum idealium, quos universale „ego“ format per singula „ego“, quae sunt manifestationes absoluti „ego“ (e. g. *Fechner*, *Schopenhauer*, *Wundt*, alii; singuli tamen rem suo modo explicant); dein *spiritualismus realisticus*, qui admittit mundum realem spirituales extra subiectum cogitans, ita tamen, ut deus in singulis se evolvat (*Leibniz*, *Lotze*, alii). De variis formis materialismi et pantheismi agit *Laur. Janssens* (*Sum. theol.* VI, 66 sqq.).

Prop. XX. Deus est substantia pure spiritualis, infinitae perfectionis. De fide (*Sum.* 1, q. 3, a. 1 2; q. 7, a. 1).

137. *Pars I.* Deus est purus spiritus.*Arg. I.* Ex S. Scriptura.

Christus Dominus ad mulierem samaritanam ait: „Spiritus est Deus; et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare“ (*Io.* 4, 24). Haec vox „spiritus“ (πνεῦμα), si de persona adhibetur, significat substantiam incorpoream, invisibilem, impalpabilem. „Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere“ (*Lc.* 24, 39). Neque umquam in Scriptura persona corpus habens dicitur spiritus, sed spiritus esse dicuntur praeter Deum soli angeli. Ergo, si simpliciter dicitur: „Spiritus est Deus“, intellegendum est Deum esse substantiam incorpoream, omnis materialis concretionis expertem.

Hoc idem etiam magis patet ex contextu. Cum samaritani in monte Garizim sacrificia offerenda dicerent, iudaei in templo ierosolymitano,

interrogaverat mulier samaritana, utra opinio esset vera. Ad quam quaestionem Christus respondet Dei cultum publicum non fore amplius ad unum locum alligatum, sed Deum ubique colendum esse in spiritu et veritate (v. 21 23). Quandoquidem tota formalis ratio veteris cultus erat caerimonialis repraesentatio rerum spiritualium, quae per Messiam sperabantur (2 Cor. 3, 6—8. *Hebr.* 7—10); ipse cultus, qui erat veteri testamento proprius, consistebat in externis actionibus, quae erant typus internorum et spiritualium, quae sunt propria novo testamento. Secundum hanc igitur differentiam specificam veteris et novi testamenti dicit Christus Dominus in vetere testamento fuisse Dei cultum externum, certo loco adscriptum, in novo vero testamento Deum cultum iri ubique terrarum internis cogitationibus et affectibus, fide, spe, caritate. Sicut tota essentia veteris legis ut legis mosaicae erat in externis, ita lex nova essentialiter constituitur sanctificatione interna. Tota vita religiosa in vetere cultu erat caerimonialis, vita vero religiosa in novo cultu est spiritualis.

Ratio autem, cur in novo testamento Deus iam non velit coli ritibus mere caerimonialibus et externis, sed actibus vitae intellectualis, redditur haec: quia „spiritus est Deus“. Atqui coli actibus internis, non materialibus et externis, puro tantum spiritui convenit. Ergo secundum doctrinam Christi Domini Deus est substantia personalis, pure spiritualis, quae adoratur „in spiritu“, non in caerimoniis carnalibus; „in veritate“, non in aliqua figura, quae nullam internam perfectionem annexam habet (cf. *S. Thomas* in h. l.). — Similiter in oppositione ad crassam et carnalem intellegentiam iudaeorum apostolus ait: „Dominus autem spiritus est“ (2 Cor. 3, 17)¹.

138. Idem sequitur ex doctrina Scripturae de invisibilitate Dei, quia nullum ens corporeum est ita invisibile, ut Deus invisibilis dicitur (cf. supra n. 46 66). Porro Deus dicitur *ipsum esse*. Atqui nullum ens corporeum et compositum est ipsum esse. Similiter Deus dicitur *ipsa vita, ipsa sapientia, ipsa caritas*, quae omnia ad ens corporeum applicari nequeunt. Tandem Deus dicitur *creator spirituum et omnis vitae intellectualis*. „Laudate eum omnes angeli eius: laudate eum omnes virtutes eius. . . . Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt“ (*Ps.* 148). „Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum“ (*Eccle.* 12, 7). „Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper et est

¹ De hoc textu variae sunt expositiones, de quibus cf. *U. Holzmeister*, *Dominus autem Spiritus est. Eine exegetische Untersuchung mit einer Übersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle*, Innsbruck 1908, qui auctor contendit sensum esse: Spiritus Sanctus est Dominus. Haec est sententia *S. Augustini*: „Cum etiam Spiritus Sanctus Dominus dictus inveniat, ubi apostolus ait: Dominus autem Spiritus est. . . .“ (*De Trinitate* 2, 10 19; *M* 42, 857). *J. Lebreton* (*Les origines du dogme de la Trinité*⁴, Paris 1919, 565 sqq.) reicit hanc interpretationem et exponit: Christus est spiritus.

ante aevum. . . . Ipse creavit illam et praebuit illam diligentibus se" (Eccli. 1, 19-10). Et sapientia Dei, „cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit" (Sap. 7, 27). Ergo Deus est sapientia immutabilis, principium omnis vitae spiritualis mutabilis, seu est spiritus purus. „Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod [hic qui] continet omnia, scientiam habet vocis" (Sap. 1, 7; cf. infra n. 177).

139. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

„Non corpus aliquod aut in corpore putandus est [Deus]; sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens" (Origenes, De princ. 1, 1, 6; *M* 11, 125). „Intellegendum est Deum incorporalem esse neque ex partibus quibusdam atque officiis membrorum, ex quibus unum corpus conficitur, consistere" (S. Hilarius, In Ps. 129, n. 3; *M* 9, 719). „Haec mens hominis et rationalis animae natura est, quae utique corpus non est. . . . Porro, si noster animus corpus non est, quomodo Deus, creator animi, corpus est?" (S. Augustinus, De civ. Dei 8, 5; cf. c. 6; *M* 41, 230-231.) „Nec minus et aliorum reiicienda sententia, qui corpus ad imaginem Dei esse factum praedicant. Nam qui fieri potest, ut, quod aspectabile est, ei simile sit, quod videri non potest; aut corporeum corporis experti; aut, quod contrectari potest, ei, quod apprehendi nequit?" (S. Epiphanius, Haer. 70, n. 5; *M* 42, 346).

140. Concilium vaticanum definivit: „S. C. A. R. ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum . . . qui, cum sit simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus" (De cath. fide c. 1. *Denz.* n. 1782).

141. Pars II. Deus est substantia infinitae perfectionis.

Haec quidem pars thesis iam probata est iis, quae dicta sunt in Prop. XVII. Nam si Deus est ipsum esse, necessario est infinitus. Quidquid enim finitur, est aliquid entis, cum per illud conceptus ipsius esse non exhauriatur. Ergo esse, ipsum esse et esse infinitum est unus idemque conceptus. Propterea alia dicuntur non-entia prae Deo, quia, quantumcumque augentur et multiplicantur, numquam attingunt ad illud esse, quod est Deus. Item Deus est ipsa sapientia, veritas etc. Sed praeter ipsam sapientiam, veritatem non potest esse alia sapientia, veritas. Ergo totus conceptus sapientiae, veritatis etc. in Deo exhauritur. Tam parum ergo perfectio divina limitatur, quam parum ipsa sapientia et veritas habet certos limites, ultra quos a nobis non potest concipi sapientia et veritas. Itaque cum Deus „substantia" dicitur, hoc non est ita intellegendum, quasi in Deo sint etiam accidentia, sed quatenus non habet subiectum, in quo inhaeret, sed in se subsistit.

142. Porro in Scriptura Deus saepe dicitur maior omni laude, ut Eccli. 43, 32 sqq. et Ps. 144, 3: „Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis" [hebr.: investigatio]. Aequivalenter dicitur Deus infinitus, ubi ei adscribuntur attributa infinita, ut cum dicitur „omnipotens" (Ex. 15, 3. Sap. 18, 15. Eccli. 43, 30. Apc. 4, 8 etc.). „Si enim omnia potest, omnia in ipso continentur, omnisque rerum perfectio in ipso praeexistit. Omnis enim perfectio effectuum praeexistit in causa, vel formaliter vel eminenter. Si omnis perfectio in ipsius potentia continetur, etiam continetur in essentia" (*Lessius*, De perf. div. 1, 1, 3).

143. Concilium vaticanum (De cath. fide c. 1) docet: „S. C. A. R. ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum" (*Denz.* n. 1782).

144. Schol. De anthropomorphitis.

Praeter rudes quosdam monachos aegyptios (saec. V), qui anthropomorphitae vocantur, etiam Tertullianus et nonnulli alii feruntur docuisse Deum habere vel esse corpus. Ita enim Tertullianus (Contra Prax. c. 7; *M* 2, 162) scribit: „Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis." Sed iam recte S. Augustinus (De haer. c. 86; *M* 42, 47) animadvertit: „Potuit propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas." ¹ Et revera Tertullianus (De carne Christi c. 11; *M* 2, 774) dicit: „Nihil est incorporale, nisi quod non est." Ergo apud Tertullianum corpus idem est ac essentia vel substantia, ut Contra Hermog. c. 35 (*M* 2, 230) habet: „Ipsa substantia corpus est rei cuiusque" (cf. ib. c. 2 et Apol. 21). Praeterea quia multa de Deo docet, quae cum re corporea componi nequeunt, potest saltem benigna interpretatione ab errore hac in re absolvi (cf. *Wirezburg.*, De Deo Uno n. 42 sqq.).

¹ Cf. eiusdem S. Augustini De gen. ad litt. 10, 25, 11 (*M* 34, 427), ubi S. Pater dicit Tertullianum hac in re errasse. De anthropomorphismo Augustinus loquitur in epist. 148, c. 4, n. 15, ubi inter alia ait: „In omnibus, quae de opusculis sanctorum atque doctorum commemoravi, Ambrosii, Hieronymi, Athanasii, Gregorii, et si qua aliorum talia legere potui, quae commemorare longum putavi, Deum non esse corpus nec formae humanae habere membra, nec eum esse per locorum spatia divisibilem, et esse natura incommutabiliter invisibilem, nec per eandem naturam atque substantiam, sed assumpta visibili specie, sicut voluit, apparuisse iis, quibus apparuit, quando per corporis oculos in Scripturis Sanctis visus esse narratur, in adiutorio Domini inconcusse credo, et quantum ipse donat, intellego" (*M* 33, 629).

PARS TERTIA.
DE ATTRIBUTIS DEI.

SECTIO I.
DE ATTRIBUTIS DEI IN GENERE.

Prop. XXI. Recte varia attributa Dei distinguuntur. Explicatio theologica.

145. Cum tractatus de Deo non ideo dividatur in tractatum de divina essentia et tractatum de attributis divinis, ut significetur haec duo inter se vel physice vel metaphysice distingui, sed solum ideo, ut debitum ordinem in nostro de Deo cogitandi modo servemus, per se patet multum pendere e subiectiva doctorum consideratione, utrum aliqua res divina dicatur essentia Dei an attributum. Latissimo enim sensu ea omnia possunt dici attributa divina, quae de Deo praedicantur, et ita substantia, unitas, simplicitas, infinitas sunt attributa Dei. Sed quia in creaturis vocamus essentiam id, quod respondemus ad quaestionem *quid res sit*, et attributa ea, quae respondemus ad quaestionem *qualis res sit*, similiter etiam de Deo loquentes aliter solemus respondere ad quaestionem: *Quid est Deus?* aliter ad quaestionem: *Qualis est Deus?* Ad illam quaestionem respondetur definiendo quodammodo essentiam divinam, ad hanc vero describendo perfectiones Dei (cf. supra n. 99 sqq.).

146. Itaque ad rationem essentiae divinae referri possunt, quaecumque comparantur *perfectionibus essentialibus* substantiae creatae, ad rationem vero attributi divini, quaecumque comparantur aut *proprietas* aut *accidentibus* creaturae. Ad priorem classem pertinet notio *essentiae metaphysicae* seu notio ipsius esse a se et ea omnia, quae in hac notione formaliter includuntur. Cum enim in hac notione „esse“ non significet esse universale et abstractissimum, sed *plenitudinem entis* secundum totam intensionem conceptus, ipsum esse et esse ilimitatum seu infinitum est unus idemque conceptus. Porro ratio *substantiae et subsistentiae* sine dubio non concipitur ut attributum ad essentiam accedens. Ergo ipsum esse est substantia infinita. Porro cum de interna ratione substantiae sit *unitas essentialis et numerica*,

etiam *singularitas* et *simplicitas* concipitur a nobis ut aliquid essentiam divinam intrinsecus constituens, non ut aliquid ex ea emanans vel eam perficiens. Tandem nemo dicet *immateriale* vel *spirituale* esse proprietatem, quae fluat ex substantia, cum nulla substantia possit concipi ut radix proprietatum vel attributorum, priusquam concipiatur aut ut materialis aut ut immaterialis. Recte igitur Tanner: „Nulla dubitatio est, quin et Deus essentialiter sit ens ac substantia completa, et perfectiones illae divinae, quae respondent gradibus illis metaphysicis rationem substantiae completae comprehendentibus et contrahentibus, sint de ratione et formali conceptu essentiae divinae, ut sunt esse substantiam incorruptibilem, incorpoream, viventem, intellegendem. . . . Sicut [haec notiones] in angelo et qualibet substantia spirituali sunt de ratione et conceptu ipsius essentiae, ita sunt utique de ratione et conceptu essentiae divinae, etiam iuxta imperfectum nostrum concipiendi modum, quidquid nonnulli negent“ (De Deo disp. 2, q. 1, dub. 5. Cf. Franzelin, De Deo thes. 21, n. 3, et Suarez, De Deo 1, 9, 16). Haec est ratio, cur homines interrogati, quid Deus sit, soleant dicere: Deum esse substantiam spiritualem infinite perfectam. Illa enim verba: ipsum esse seu actus purus, si magis concrete enuntiantur, nihil aliud significant nisi substantiam spiritualem infinitam.

147. *Attributa* igitur Dei ea dicimus, quae concipiuntur a nobis ut *substantiae divinae superaddita*. Haec autem ea fere sunt, quae de Deo enuntiamus, facta comparatione essentiae divinae ad aliquid aliud, sive re sive ratione distinctum. Nam si essentia divina consideratur, ut est obiectum cognoscibile intellectus sive divini sive creati, dicitur ipsa *veritas*; sin consideratur ut appetibilis voluntati, est ipsa *bonitas*, et haec sunt *attributa transcendentalia*. Si Deus comparatur ad tempus et locum, quatenus hae categoriae non possunt Deo convenire eo modo, quo limitant creaturas, Deus dicitur *immutabilis, aeternus, immensus*. Haec ultima sunt *attributa negativa*, quibus a Deo excludimus imperfectiones creaturarum; ad quae attributa possunt pro vario considerandi modo revocari: esse increatum, infinitum, unum, simplicem, incorporeum, invisibilem, incomprehensibilem, ineffabilem, de quibus omnibus iam egimus.

Deinde veniunt *attributa positiva*, quibus Deo adscribimus omnes perfectiones simplices; quae perfectiones possunt reduci ad *intellectionem, volitionem* et *potentiam* eaque, quae ex his consequuntur.

Attributa positiva dicuntur *communicabilia*, quatenus sunt analogice imitabilia per creaturas, ut sapientia, sanctitas etc. Attributa negativa sunt *incommunicabilia*, quatenus non possunt ullo vero sensu praedicari de creaturis, ut immensitas.

Alia est divisio attributorum in *quiescentia* et *operativa* seu in perfectiones essendi et in perfectiones operandi. Ad illa pertinet e. g. immutabilitas, ad haec intellectio. Tandem alia attributa sunt *necessaria*

(absoluta), ut potentia, alia *libera* (relativa), ut creatio (cf. *Suarez*, De Deo 1, 9).

148. Attributa Dei ita recensentur a *concilio lateranensi IV*: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis . . . creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium“ (*Denz.* n. 428). Similiter *conc. vaticanum* (De fide c. 1): „S. C. A. R. ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui, cum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt“ (*Denz.* n. 1782 sqq.).

Prop. XXII. In Deo essentialiter praedicantur attributa de essentia, essentia de attributis, attributa de attributis. Quaestio disputata.

149. *Nota*: Vidimus quidem (supra n. 123 sqq.) esse perfectam *identitatem inter Dei essentiam et attributa*; attamen „non satis est ostendisse identitatem, ut inferatur ex ea *essentialitas* (ut ita dicam), seu quod unum sit de essentia alterius. . . Videntur itaque [attributa] non esse de essentia, supposita sola distinctione rationis . . . quia, quod est de essentia, nec ratione potest praescindi ab essentia. . . Propter haec quidam dicunt attributa non includi in conceptu essentiae divinae, licet in re sint idem. Ex qua sententia sequi videtur attributa formaliter sumpta non esse de essentia nec praedicari essentialiter“ (*Suarez*, De Deo 1, 11, 1). Haec est sententia *Scoti*, saltem secundum expositionem discipulorum eius. Scotus enim haec habet: „Ad quaestionem [num cum simplicitate Dei possit stare aliquo modo distinctio perfectionum essentialium praecedens aliquo modo omnem actum intellectus] respondeo et dico, quod inter perfectiones essentielles non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem obiectum formale. . . Est ergo ibi distinctio tertia praecedens intellec-

tum omni modo. Et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei. Sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re, quod probatur, quia, si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset bonitas in communi. Infinitas enim non destruit formaliter rationem illius, cui additur, quia, in quocumque gradu intellegatur esse aliqua perfectio, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum, et ita, si non includit formaliter ut in communi, nec ut infinitum. . . Ergo non est identitas formalis ex parte rei. . . Concedo per identitatem veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem“ (In 1, dist. 8, q. 4: „Ad quaestionem respondeo“; cf. infra n. 618). Haec igitur est *distinctio scotistica* seu *distinctio formalis ex natura rei*, de qua vide *Minges* in *Theol. Quartalschrift* 1908, 409 sqq. Contra quam distinctionem cum *S. Thoma*, *Suarez*, aliis tria statuimus.

150. *Pars I.* Attributa essentialiter praedicantur de Deo.

Sermo est de attributis necessariis, quia attributa libera nihil novi in Deo statuunt, sed novum tantum terminum extra Deum. Non agitur de nominibus, quae mere negant aliquid de Deo et potius dicunt, quid Deus non sit, quam quid sit, ut si quis diceret Deum non esse lapidem; neque agitur de attributis personalibus, ut esse genitum, de quibus alibi est agendum (infra n. 615 sqq.).

Illa autem attributa essentialiter de Deo praedicantur, quae in ipso conceptu essentiae divinae ita continentur, ut haec essentia non possit a nobis concipi cum *praecisione obiectiva* ab istis attributis; nam ubi ne praecisio quidem obiectiva est, ibi certe nulla est distinctio ullo modo praecedens operationem intellectus. Atqui nemo potest essentiam divinam ita concipere, ut ex essentia ita concepta non possint omnia attributa a priori deduci. Ergo in conceptu essentiae omnia attributa essentialiter includuntur et proinde essentialiter praedicantur. Hinc si dicimus Deum esse sapientem, per praedicatum nihil addimus, quod sit extra conceptum subiecti, ut si dicimus hominem esse sapientem, sed id, quod per subiectum in *confuso* exprimitur, per praedicatum modo quodam *distinctiore* explicatur, sicut cum dicimus: Homo est rationalis.

151. *Pars II.* Essentia divina essentialiter praedicatur de attributis.

„Quia non semper duo conceptus obiectivi ita comparantur, ut in praedicatione et inclusione essentiali convertantur [ens est de ratione substantiae, sed substantia non est de ratione entis], ideo, licet ostensum sit attributa includi in conceptu essentiae Dei, adhuc declarandum superest, an etiam e contrario essentia sit de conceptu attributorum“ (*Suarez*, De Deo 1, 12, 1). *Probatum* autem ita: Sapientia divina a nobis concipitur aut ut actus purus aut non. Si ut actus purus, ergo

in conceptu sapientiae simul concipitur essentia divina, quippe quae consistat in actu puro. Si non concipitur ut actus purus, non concipitur sapientia divina. Vel, si sapientia divina concipitur, id quod concipitur, aut est aequale essentiae aut minus. Si minus est, creatura est; si aequale est, totam perfectionem essentiae includit, ut iam argumentatur *S. Bernardus* (Serm. 80 in Cantic.; *M* 183, 1166), ubi concludit dici impiissime sapientiam, qua Deus sapiens est, non esse Deum. Ergo quia quodlibet attributum divinum non potest a nobis concipi, nisi concipitur ut ens a se, *impossibilis est praecisio obiectiva* ab essentia divina, et ita haec in omni attributo includitur et de eo praedicari potest: divina sapientia est Deus, divina sapientia est divinitas.

Concilium remense (a. 1148) contra *Gilbertum Porretanum* statuit: „Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse et alia huiusmodi, credimus non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; non nisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; non nisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; non nisi ea unitate, quae est ipse Deus, unum esse; non nisi ea divinitate Deum, quae est ipse, i. e. seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum“ (*Denz.* n. 389; cf. infra n. 615).

152. Pars III. Attributa divina de attributis essentialiter praedicantur.

Nam si unumquodque attributum essentiam divinam essentialiter includit, etiam attributa inter se includunt. Et revera, quis negare potest me, si sciam aliquam sapientiam esse a se, a priori posse ex hac sapientia colligere omnia alia attributa, et similiter ex singulis attributis, cum quodlibet attributum sit *infinitum in genere entis*? Ergo recte dicitur: sapientia divina est iustitia divina. Quamvis enim definitio sapientiae non sit definitio iustitiae, quia definitiones fiunt secundum conceptus universales, prout abstrahunt ab esse creato et increato, inde non recte infertur iustitiam a conceptu sapientiae excludi, sed solum illam non necessario et ubique includi. Neque eo quod iustitia est de conceptu alicuius sapientiae, conceptus sapientiae destruitur, sed sapientia haec ut summa in genere sapientiae ab omni alia sapientia distinguitur; unde fit, ut sapientia divina et sapientia creata sint conceptus non *synonymi*, sed *analogi*.

153. Nos vero, quia sapientiae conceptum haurimus e creaturis, *solo conceptu sapientiae non possumus repraesentare divinam sapientiam*, sed opus est addere aliquam determinationem, qua hic conceptus e communi fiat proprius, et sic, ut vere concipiatur *Dei* sapientia, di-

citur: sapientia divina vel sapientia a se vel sapientia infinita vel tale quid. Quia autem in conceptu proprio e communibus notio illa, quae contrahitur variis additis, in se semper manet communis, ideo, *si sapientiam divinam definimus, alia est definitio, quam si iustitiam divinam definimus*; et ita hi conceptus nullo modo sunt synonymi. Quare si *Scotus* obicit falso dici: misericordia divina est formaliter iustitia divina, ambiguitate verborum utitur. Aut enim significat rationem formalem misericordiae, *ut a nobis concipitur*, non esse rationem formalem iustitiae, ut a nobis concipitur, et hoc est verissimum, sed nihil ad rem pertinet, cum hae rationes formales, i. e. cum conceptus communes non existant independenter a nostro intellectu. Aut significat formam illam, quam nominamus dicendo misericordiam divinam, in suo *conceptu essentiali* non includere formam illam, quam dicimus iustitiam divinam, et hoc est aperte falsum. Iustitia divina ex parte rei et independenter ab intellectu consideratione est *formaliter* misericordia divina.

154. Tandem quia perfectiones divinas concipimus per rationes communes, consequens est, ut, *si perfectionem divinam cogitamus ut operantem aliquid vel producentem, talis operatio vel productio de uno attributo possit affirmari, de altero negari*. Nam non concipimus Deum ut operantem secundum modum suum proprium, sed secundum rationes illas abstractas, quae ut tales non sunt identicae. Itaque non dicendum est: iustitia divina miseretur, vel: misericordia divina punit. Secus formali rationi iustitiae, ut a nobis concipitur, tribueretur actus miserendi, quod est absonum. „Nec est bona illatio: iustitia est misericordia, sed misericordia miseretur, ergo iustitia miseretur; quia variatur appellatio, ut dialectici dicunt, quia mutatur verbum substantivum in adiectivum et ita variatur sensus formalis“ (*Suarez*, De Deo 1, 14, 10; cf. *Gillius*, De essentia Dei tract. 1, c. 6 sqq., c. 15; tract. 2, c. 5 sqq.; *Picciorelli*, De Deo uno et trino 143 sqq.).

Schol. Num attributa divina habeant distinctionem rationis etiam in mente Dei.

155. Respondeo: negative, quia haec distinctio est ex imperfectione intellectus nostri, haec autem imperfectio in divina mente non est. Novit tamen Deus distinctionem rationis, quae est in intellectu nostro, et hanc nosset etiam, si nihil creasset, quia omnem rem cognoscit non solum secundum esse rei in ordine reali, sed etiam secundum esse rei in ordine intellegibili. Simili ergo modo cognoscit Deus has distinctiones rationis, ac nos eas cognoscimus, si de nostro concipiendi modo reflexe cogitamus (cf. *Platel*, De Deo Uno n. 32).

SECTIO II.

DE ATTRIBUTIS DEI QUIESCENTIBUS.

156. *Nota:* Per se primo hic agendum esset de iis attributis Dei, quae dicuntur transcendentia, quibus Deus concipitur ut ipsum *verum* et *bonum*. Attamen hi duo conceptus alia occasione vel iam explicati sunt vel explicabuntur (cf. *Hontheim*, Theodicaea n. 750 sqq.; *Boedder*, Theolog. nat. 402 sqq.), ut iis hoc loco exponendis supersedere possimus. Itaque interim sufficiat, pauca in memoriam revocasse.

157. Deus est a) *summum verum ontologicum*, quatenus est ipsum esse et ipsum infinitum cognoscibile, et hoc quidem non contingenter sed cum absoluta necessitate, et quatenus consequenter est etiam fundamentum omnis entitatis et cognoscibilitatis creatae et creabilis (cf. supra n. 59 sq.; III, n. 45 sqq.); b) *summum verum logicum*, quatenus non solum se, sed etiam omnia alia sive actualia sive possibilis unico actu perfecte comprehensivo cognoscit (infra n. 177 sqq.); et quatenus est sol totum mundum intellegibilem luce sua collustrans et omnem cognitionem creatam producens; c) *summum verum morale*, quatenus non solum contra mentem suam loqui nequit, sed ea etiam, quae secundum mentem suam manifestat, necessario vera sunt; et quatenus creaturis facultatem dat mentem suam aliis aperiendi simulque legem iis imponit secundum mentem loquendi (cf. De fide VIII, n. 211 sqq.).

158. Similiter Deus est a) *summum bonum quod* (bonum absolutum); tum ontologicè, quia bonum et ens convertuntur; tum moraliter, quatenus est lex aeterna et fundamentum legis naturalis; tum finaliter, quia est summa beatitudo sua et creaturarum; b) *summum bonum cui* (bonum relativum), quatenus vult omnibus creaturis bonum; nec solum vult illis bonum illud, quo intrinsecus constituuntur, sed vult etiam, ut irrationalia ordinentur ad rationalia et rationalia ordinentur ad beatificam Dei possessionem. Itaque ipse est quodammodo oceanus immensus bonitatis, unde omnia alia bona fluxerunt, et ad quem omnia revertuntur. Summum bonum summe diffusivum sui, summe appetibile omnibus (cf. *J. Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik I⁷ 101 sqq.).

His praenotatis prius attributa Dei quiescentia, dein attributa operativa considerabimus¹.

¹ De pulchritudine Dei non disputamus. Deum recte vocari pulchrum inter omnes convenit. Sed utrum Deus pulcher sit formaliter an eminenter tantum, pendet ex definitione pulchritudinis, de qua theologice non possumus quicquam decidere; philosophica autem disputatio supponitur (cf. *Hontheim* l. c. n. 765 sqq.; *Boedder* l. c. n. 417 sqq.). Consentit *Laurent. Ianssens*, qui, cum inter philosophos et theologos catholicos non conveniat, utrum ratio pulchri rebus pure spiritualibus formaliter an eminenter tantum tribuenda sit, abstinere se ait „ab hoc problemate investigando, cum ad philosophicas potius quam ad theologicas disciplinas pertineat“ (De Deo Uno I, Friburgi 1900, 263).

Prop. XXIII. Deus est prorsus immutabilis. De fide (Sum. 1, q. 9, a. 1).

Cum haec propositio non sit nisi corollarium ex Prop. XVI sqq. (e. g. n. 125, 121—131), pauca tantum addenda sunt, ut appareat, quomodo hoc corollarium etiam in ipsis fontibus fidei formaliter contineatur. Quia Deus est physice prorsus immutabilis, consequenter omnis moralis mutatio ab eo excluditur (cf. *Hontheim* l. c. n. 794 sqq.). Mutatio est transitus subiecti de statu in statum, e. g. ex potentia in actum, ex actu in potentiam, ex altero actu in alterum, seu generatim de termino (interno) a quo ad terminum ad quem. Omnibus creaturis aliqua mutabilitas convenit, Deo autem prorsus nulla.

159. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura: „Ego Dominus, et non mutor“ (Mal. 3, 6). „Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur“ (Num. 23, 19). „Ipsi [caeli] peribunt, tu autem permanes. Et omnes sicut vestimentum veterascent, et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient“ (Ps. 101, 27—28). „Apud quem [Deum] non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio“ (Iac. 1, 17). „Neque enim [Deus] homo est, ut agat paenitentiam“ (1 Reg. 15, 29).

160. *Arg. 2.* Patrum testimonia quaedam iam supra n. 118 audivimus. Addamus alia pauca. *S. Augustinus* in Ex. 3, 14 (Serm. 7, n. 7; *M* 38, 66) haec notat: „Esse est nomen incommutabilitatis. Omnia enim, quae mutantur, desinunt esse, quod erant, et incipiunt esse, quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi qui non mutatur. . . . Quid est: ego sum, qui sum, nisi mutari non possum?“ *Gregorius M.* (Moral. 16, 34, 55; *M* 75, 1147): „Ibi [in Deo] quippe est, quod nec initio incipitur nec fine terminatur, ubi neque exspectatur, quod veniet, neque percurrit, quod debeat recordari; sed est unum, quod semper esse est.“

161. *Arg. 3.* *Concilia lateranense IV* et *vaticanum* immutabilitatem Dei expresse definiverunt locis n. 148 citatis.

162. *Coroll.* Ergo Deus, si operatur ad extra, non agit nova actione, sed aliquid novum ab eo fit actione ipsa immutata. Non igitur actus Dei potest esse vel non esse, taliter esse vel aliter esse, sed potest esse vel non esse *terminus* huius actus et terminus talis vel alius. Unde tamen non est concludendum denominationem talis operationis esse Deo mere externam (*Aureolus*), sicut paries vocatur visus mere ex nostra visione; quia, si Deus creat, vere vult creaturas, et realis est dependentia creaturae ab hoc actu volitionis divinae. Neque vero ex altera parte Deo exposito termino ulla perfectio interna sive intensive sive extensive accrescit (*Caietanus*), quia, quidquid est Deo internum, est una simplicissima et immutabilis res. Neque putandum est actum Dei in se necessarium compleri in ratione actus liberiposito

termino (*Vazquez*), quia libera volitio est causa omnis effectus creati; sed nulla causa potest intrinsecus et formaliter constitui suo effectui. Non quia creaturae sunt, Deus libere vult; sed quia Deus libere vult, creaturae sunt. Quare ipsa libera voluntas non potest Deo adesse vel abesse, sed abesse vel adesse possunt termini creati. Ceterum *Suarez* recte notat hanc rem esse unum ex praecipuis mysteriis divinae incomprehensibilitatis (De Deo 2, 3, 4). Idem dicit *Vazquez* (I, disp. 80, c. 2). Quam facile rem ipsam demonstramus sive ex ratione sive ex fide, tam difficulter modum rei explicamus. Meliora itaque dici nequeunt quam Dei volitionem esse *entitative* necessariam, *terminative* liberam (cf. *Kleutgen*, Theol. der Vorz. I, n. 382 sqq.).

Similiter loquendum est de *relationibus*, quae existunt inter Deum et creaturas, ut cum Deus hominem, quem hactenus iustum amavit, incipit odisse, ubi primum homo peccatum grave committit. Explicant hoc variis comparationibus, ut solis, qui eadem luce oculum sanum delectat, oculum lippum excruciat; vel nummi, qui sine sui mutatione variarum rerum pretium esse potest (cf. *Augustin.*, In Ps. 72, n. 7; *M* 36, 918; De Trin. 5, n. 17; *M* 42, 922; *Gillius*, De essentia Dei tract. 8, 12; *Tongjorgi*, Theolog. nat. n. 156—158).

Schol. Quomodo Deus sit summe mobilis.

163. Deus, cum non dicatur immutabilis, quia est omnino iners, sed contra, quia est *purissima activitas*, quae plane augeri non possit, ab hac ipsa activitate potest etiam vocari *summe mobilis*. Sapientia igitur divina revera „omnibus mobilibus mobilior est“, quatenus, „cum una sit, omnia potest et in se permanens omnia innovat“ (Sap. 7, 24 27). „Non itaque in eius [Dei] vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia, sicut nec in eius opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere et agens quiescere“ (*S. Augustin.*, De civ. Dei 12, 17, 2; *M* 41, 367. Cf. *S. Thom.* 1, q. 9).

Prop. XXIV. Deus est aeternus. De fide (Sum. 1, q. 10, a. 2).

164. **Nota:** Aeternitas in suo conceptu formali includit immutabilitatem, sed ad eam aliquid addit. Sicut enim immutabilitas significat permanentiam rei existentis, ita aeternitatis ratio hoc addit, quod huic existentiae essentialiter est numquam incepisse, numquam desinere. Itaque aeternitas potest definiri *rei immutabilis existentia essentialiter sine initio et sine fine*. Immutabilitate distinguitur aeternitas a tempore, quod totum est in motu et successione; essentialiter vero exclusionem initii et finis distinguitur ab *aero*, quod est duratio rei immutabilis, quae potest esse et non esse. Quia autem rei, quae potest esse et non esse, ex se non repugnat singulis momentis in nihilum redigi, talis res recte dicitur hodie diutius existisse quam heri, licet nihil ei intrinsecus accesserit. Eo enim ipso, quod singulis momentis temporis in nihilum redigi potest, recte tempori commensuratur; quia, quot

momenta sunt temporis, tot sunt possibles eius rei annihilationes. Deus vero non commensuratur tempori, quia ne possibles quidem et negativae in eo successiones distinguere possunt. Ergo hodie non diutius existit quam heri, quia ibi non est diu, ubi absolute nihil est prius, nihil posterius, sed totum immensurabiliter simul. Quare cum *Vazquez* dicere possumus aeternitatem ad immutabilitatem addere *negationem mensurae* (I, disp. 31). Nam sicut motus, in quantum est mensurabilis, dicitur tempus, ita immutabilitas, in quantum est immensurabilis, dicitur aeternitas (cf. *Picciorelli*, De Deo uno et trino 265 sqq.).

165. Ut autem distinctius efferatur non solum in substantia divina, sed ne in operationibus quidem divinis ullam esse successionem positivam vel negativam, in definitione aeternitatis non solet poni substantia, sed vita, et dicitur cum *Boethio*: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (De consol. phil. 5, pros. 6; *M* 63, 858); et interminabilis quidem, quia excluditur terminus existendi cum initio et fine; possessio, quia nihil acquiritur, sed omnia actu habentur; tota simul, quia excluduntur partes succedentes; perfecta, quia est essentialis, absolute necessaria et independens possessio (cf. *S. Thom.* 1, q. 10).

Quidam distinguunt esse sempiternum ab aeternitate, quatenus, si tempus existit, Deus omni tempori semper praesens est. Cf. *Alcuinus*, De differentia aeterni et sempiterni.

166. **Arg. 1.** S. Scriptura saepe significat existentiam Dei ut „nunc stans“; haec autem est ratio aeternitatis. „Qui est ante saeculum et usque in saeculum; neque adiectum est neque minuitur“ (Eccli 42, 21, 22). „Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es, Deus... Quoniam mille anni ante oculos tuos tamquam dies hesternae, quae praeteriit“ (Ps. 89, 2 4). „Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient“ (Ps. 101, 28). „Unum hoc non lateat vos, carissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus“ (2 Petr. 3, 8). Hue pertinet, quod Deus se vocat „Ego sum“, „Ego sum primus et novissimus“, „Ego sum A et Ω“ etc. (Is. 41, 4; 44, 6; 48, 12. Apoc. 1, 8; 22, 13). In Scriptura Deus non raro vocatur aeternus (cf. Gen. 21, 33. Ps. 9, 8. Is. 40, 28. Ier. 10, 10. Thren. 5, 19. Dan. 13, 42); in novo testamento aeternitas Dei docetur eo, quod regnum eius dicitur aeternum vel vita aeterna, vel similia (cf. Rom. 1, 20. 1 Tim. 6, 16. 1 Petr. 1, 23. 1 Io. 5, 20).

167. **Arg. 2.** SS. Patres hos et alios locos S. Scripturae ita explicant, ut formalem rationem aeternitatis clarius efferant. Ita v. g. *S. Augustinus* (In Ps. 101 serm. 2, n. 6; *M* 37, 1308): „Qui sunt anni, qui non deficiunt, nisi qui stant? Si ergo ibi anni stant, et ipsi anni,

qui stant, unus annus est, et ipse unus annus, qui stat, unus dies est; quia ipse unus dies nec ortum habet nec occasum, nec incohatur ab hesterno, nec excluditur a crastino, sed stat semper ille dies; et quod vis vocas illum diem, si vis, anni sunt, si vis, dies est, quodcumque cogitaveris, stat tamen." Alia repete ex Prop. XVII.

168. *Arg. 3.* Praeter *conc. lateran. IV* et *vatican.* (supra n. 148, expresse aeternitatem Dei docet *symbolum athanasianum*: „Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus" (*Denz.* n. 39).

Schol. 1. Quomodo aeternitas sit mensura Dei.

169. Cum aeternitas interdum dicatur *mensura Dei*, sicut tempus est mensura rerum mutabilium (cf. *S. Thom.*, 1. q. 10, a. 2 ad 3), notandum est cum *Vazquez*: „Quodsi aliquando aeternitas mensura Dei dicitur, non ideo sic appellatur, quia mensurae definitio ipsi quadret; sed ut ostendamus Deum nulla prorsus mensura definiri, dicimus eius mensuram esse aeternitatem" (I, disp. 31, c. 6, n. 22). Mensura enim est id, quod tamquam unitas supponitur ad cognoscendum, quantum sit aliud, si comparatur ad hanc unitatem, seu breviter: est id, quo cognoscitur quantum. Ita annus est unitas, qua mensuratur aetas hominum, ut si dicimus aliquem esse decem vel viginti annorum. Similiter dicimus Deum non esse centum vel mille annorum, sed esse aeternum. Unde patet aeternitatem secundum nostrum concipiendi modum esse attributum negativum, quo temporum differentiae de Deo negantur.

Schol. 2. De coexistentia rerum cum Deo.

170. Valde mira invenitur apud plerosque *thomistas* sententia, qua statuunt *res creatas semper coexistere aeternitati Dei*, non solum quatenus divino intellectui ab aeterno sunt cognoscibilia, sed etiam *secundum physicam suam realitatem*, quam habent in tempore. Ita *Billuart* (De Deo diss. 6, a. 3), *Gotti* (De Deo tract. 4, q. 4, dub. 2, § 2), *Didac. Alvarez*. (De auxil. grat. l. 2, disp. 8, n. 3), qui dicit hanc esse doctrinam *Capreoli* (In 1, dist. 36, q. 1, a. 2; dist. 38, q. 1, a. 2), *Ferrariensis* (In 1 contra gent. c. 66 67), *Aegidii* (In 1, dist. 38, q. 1), *Caietani* (In 1, q. 14, a. 13)¹ et plurimorum *thomistarum*. *Rationem* autem hanc reddunt: Res actu existens coexistit aeternitati secun-

¹ *Caietanus* de hac doctrina *S. Thomae* ait: „Iste locus . . . a sequentibus doctrinam *S. Thomae* reputatur adeo obscurus, ut neminem hactenus viderim, sive scripto sive verbo, assertive tueri hoc dictum. Et me iam annis forte quindecim fateor latuisse." Putat tamen se verum sensum tandem invenisse hac adhibita distinctione: Res temporales non sunt praesentes aeternitati in quolibet nunc temporis sed in quolibet nunc aeternitatis (In 1, q. 14, a. 13, n. 10 sqq.). Num haec distinctio multum lucis afferat, est alia quaestio. Ceterum quidam theologi recentes videntur illum locum „adeo obscurum" sine difficultate intellegere.

dum realitatem physicam. Atqui aeternitas est tota simul. Ergo eadem res secundum realitatem physicam habet hanc coexistentiam in tota aeternitate.

Respondeo: Haec duo non sunt idem: Toti aeternitati coexistere, et semper aeternitati coexistere. Eodem modo posset probari eos homines, qui aliquando habent visionem beatificam semper fuisse beatos. Nam beati vident totum Deum. Deus autem est sua aeternitas. Ergo vident etiam totam aeternitatem. Atqui totam aeternitatem videre est semper aeternitatem videre. Ergo semper habuerunt visionem beatificam. Si vero in visione beatifica distinguendum est inter „totum videre" et „totaliter videre", idem applica ad coexistentiam: iam apparebit sophisma. Cum toti aeternitati coexistere nihil aliud significet nisi terminum huius relationis non habere partes, nullo modo sequitur, ut etiam fundamentum huius relationis, quod est creatura, semper fuerit in sua realitate. Si vero fundamentum in ordine physico aliquando non fuit, neque ipsa relatio physicae coexistentiae fuit. Quodsi *thomistae* fortasse nihil aliud volunt dicere nisi totam aeternitatem sine ulla successione praesentem esse omnibus instantibus successivis, et hoc sensu Deum habere sibi omnia ab aeterno praesentia, quatenus in Deo nullum est instans, in quo aliter se habuerit ad res creatas quam se nunc habeat, et ita ex praesentia futurorum in aeternitate pro sua temporis differentia recte colligi aeternam in Deo notitiam futurorum, rem quidem dicunt valde evidentem et simplicem, sed loquendi modus minus aptus est (cf. *Gillius*, De essentia Dei tract. 10, c. 17; *Platel*, De Deo Uno n. 110sq.). Si vero varia dicta *S. Thomae* (1, q. 14, a. 13; Contra gent. 1, 66sq.) intellegenda essent, sicut plerique *thomistae* ea interpretantur, eius de hac re doctrina admitti non posset. Potest tamen aliter explicari (cf. infra n. 229).

Alvarez dicit (l. c. n. 2): „Duae mensurae dicuntur coexistere, quia una continetur in alia, sicut praesens dies coexistit mensi martio et anno 1610, quia continetur in illo. Ut ergo res futurae coexistent Deo, sufficit et requiritur, quod Deus et futura simul habeant esse in illa mensura aeternitatis, qua mensuratur Deus." Quae argumentatio duplici ex capite claudicat: primo, quia creatura non est pars Dei, ut dies est pars anni vel mensis: secundo, quia dies nequaquam coexistit toti mensi, sed soli illi parti mensis, quae est ipse; i. e. coexistit nulli alii tempori, sed a nobis pro libitu potest concipi aut ut unus dies; aut ut pars mensis, aut ut pars anni; aut si praeplacet: illa conversio, qua terra semel circa suum axem movetur, coexistit parti illius conversionis, qua circa solem movetur; sed nequaquam illa minor conversio physice coexistit toti durationi huius maioris conversionis, ut patet. Quodsi dicunt res temporales coexistere Deo non quolibet nunc temporis, sed quolibet nunc aeternitatis, respondendum est res temporales solummodo existere in nunc temporis, nulla

ratione in nunc aeternitatis, cum aeternitas pro rebus temporalibus sit terminus externus tantum relationis. Ceterum quid argumentari opus est in re, quae sensui communi citra omnem dubitationem manifesta est? Recte card. Franzelin: „Dummodo habeatur genuina notio divinae aeternitatis, quae nihil est aliud quam ipsum necessarium et immutabile esse divinum, haec res ita per se liquet, ut numquam debuisset in controversiam vocari“ (De Deo Uno thes. 32. Cf. de hac quaestione Gregor. de Valentia, 1, disp. 1, q. 14, punct. 5, § 1).

Prop. XXV. Deus est immensus. De fide (Sum. 1, q. 8, a. 4).

171. Nota: Sicut per attributum aeternitatis negamus de Deo omne prius et posterius et proinde illam mensuram secundum prius et posterius, quae dicitur tempus, ita per attributum immensitatis negamus de Deo omne hic et illic et proinde illam mensuram secundum hic et illic, quae dicitur spatium, ut vox ipsa indicat: immensus = non mensurabilis. Unde sicut per aeternitatem negatur successio, ita per immensitatem negatur iuxtapositio; et sicut aeternitas est rei immutabilis existentia essentialiter sine initio et sine fine temporali, ita immensitas est rei infinitae existentia tota simul essentialiter sine limite locali sive circumscriptivo sive definitivo, seu est praesentia vel potius adsentia infinita. Optime igitur concipiemus immensitatem Dei, si eam comparaverimus cum veritatibus necessariis et aeternis. Ita v. g. principium contradictionis neque hic est neque illic, et tamen ubique verum est, quia scilicet omnem relationem ad limites locales excludit. Similiter Deus prorsus exemptus est a relationibus spatii. Hoc considerandi modo facilius evitabimus aberrationes phantasiae, qua semper inclinamur ad cogitandam immensitatem, ut ingentem quandam diffusionem; quae est maxima hac in re difficultas. „Hanc autem“, inquit card. Franzelin (De Deo Uno thes. 33, n. 2), „superandi nulla aptior, nulla rei ipsi magis propria ratio excogitari posse videtur, quod Augustinus longis meditationibus expertus est, quam ut Deum cogitemus secundum quod est veritas et sapientia. Ne igitur quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sed ita potius, sicut est magna sapientia“ (S. Augustinus, Ep. 187 ad Dardan. c. 4, n. 11; M 33, 836).

Si praeferimus definitionem immensitatis ex conceptu diffusionis, utpote faciliore, addendum est aliquid, quo indicetur summa simplicitas in hac diffusionem. Hoc modo potest dici cum Lessio: „Immensitas nihil est aliud quam ubique et absque termino sui in omnem dimensionem diffusio, non per partes, sed per totalitates“ (De perf. div. 2, 1, 1), vel similia.

172. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

S. Scriptura explicat immensitatem Dei per oppositionem ad limites loci et spatii. „O Israel, quam magna est domus Dei, et ingens locus

possessionis eius! Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus“ (Bar. 3, 24 25). Locus habitationis Dei ipse Deus est. „Putasne, Deus e vicino ego sum, dicit Dominus, et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus. Numquid non caelum et terram ego impleo? dicit Dominus“ (Ier. 23, 24). „Quo ibo a spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades“ (Ps. 138, 7 8). „Caeli caelorum te capere non possunt“ (3 Reg. 8, 27. Cf. Iob 11, 7—9; Eph. 4, 6; Act. 17, 24—28).

173. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

Ut pro re evidenti hic non tam quaerenda sunt argumenta quam audiendae pulcherrimae illae expositiones, quas Patres proponunt circa hanc veritatem. Audiantur saltem nonnulla: „Deus complens omnia, nusquam ipse confusus, penetrans omnia, nusquam ipse penetrandus, ubique totus, eodemque tempore vel in caelis, vel in terris, vel in novissimo maris praesens“ (S. Ambrosius, De fide 1, 16; M 16, 553). „Ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans. Nec alia ex parte superior, alia inferior; aut alia ex parte exterior atque ex alia manet interior, sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans“ (S. Gregorius M., Moral. 2, 12; M 75, 565). „Non parum apprehendisti, si hoc tibi de eo [Deo] compertum est, quod nusquam sit, qui non clauditur loco. . . . Suo autem illo sublimi et incomprehensibili modo, sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus est“ (S. Bernardus, De consid. 5, 6, 14; M 182, 796).

174. Arg. 3. Conc. lateran. IV et vatican. (supra n. 148) et *symbolum athanasianum*: „immensus Pater“, hanc veritatem diserte docent.

Schol. 1. De omnipraesentia Dei.

175. Ex attributo immensitatis, quod est absolutum et necessarium, supposita creatione sequitur aliud *attributum relativum et hypotheticum omnipraesentiae* divinae, qua fit, ut Deus omnibus creaturis sit intime praesens. Omnipraesentia igitur est immensitas adsignificato termino coexistentis creaturae. Dupliciter autem Deus dicitur adesse creaturis: aut eo generali modo, quo omnibus creaturis necessario adest, aut aliquo speciali modo, quo uni creaturae prae alia libere adest. Primo *generali modo* in „rebus ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his, quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur

esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero dicitur aliquid esse in omnibus, quae in conspectu ipsius sunt; sicut omnia, quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui. . . . Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo eius substantia habetur. . . . Sic ergo [Deus] est in omnibus per *potentiam*, in quantum omnia eius potestati subduntur; est per *praesentiam* in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius; est in omnibus per *essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi* (*S. Thomas* 1, q. 8, a. 3). „Caelum et terram ego impleo, dicit Dominus“ (*Ier.* 23, 24). „Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus et movemur et sumus“ (*Act.* 17, 28). „Qui dominatur in virtute sua in aeternum, oculi eius super gentes respiciunt“ (*Ps.* 65, 7) etc.

Speciali modo dicitur Deus esse ibi, ubi praesentiam et potentiam suam speciali modo manifestat. Ita est cum hominibus, quorum singularem curam gerit, ut cum patriarchis (*Gen.* 26, 3 24. *Ex.* 3, 12 etc.), est variis locis, ubi visibiliter apparuit, vel ubi coli vult (*Gen.* 28, 17. *Ex.* 3, 5. 3 *Reg.* 8, 29 30), est cum hominibus iustis per dona gratiae (*Io.* 14, 23), est cum ecclesia secundum particularem assistentiam, gubernationem, sanctificationem (*Matth.* 28, 20), est cum beatis in caelo, iis intuendum, amandum, fruendum se exhibens (*ib.* 18, 10), est cum humana Iesu Christi natura per unionem hypostaticam (*Io.* 1, 14).

Ergo Deus dicitur *venire* ad aliquam creaturam vel ab ea *recedere*, quatenus per potentiam divinam oritur in creatura specialis relatio ad Deum, vel quatenus destruitur fundamentum talis relationis, quod antea aderat (cf. *Gillius*, De essentia Dei tract. 9, c. 1 12).

Schol. 2. De existentia Dei in spatio imaginario.

176. *Cum extra mundum realem non sit nisi spatiosum nihilum, inepta est quaestio, num Deus ibi actualiter praesens sit; nam praesentia est attributum relativum; atqui non potest ibi esse actualis relatio, ubi non est actuale fundamentum relationis. Si vero fundamentum, i. e. creatura, oritur, quae prius non erat, existit eo ipso relatio praesentiae, non quatenus Deus accedit ad hanc novam creaturam, sed quatenus haec creatura accedit ad Deum. Quia autem creaturae, antequam actu existunt, sunt possibles, etiam relatio praesentialitatis est possibilis. Consequenter eatenus est Deus in „spatio imaginario“, quatenus non possunt creaturae possibles concipi nisi cum possibilitate localiter co-existenti Deo. Unde extra mundum nullum potest fingi animo punctum, quantumvis a mundo remotum et disiunctum, ubi plenissime cum tota sua maiestate, potentia et gloria non sit Deus (*Lessius*, De div. perf. 2, 2, 10. *Gillius* l. c. c. 18 sqq.).*

SECTIO III.

DE ATTRIBUTIS DEI OPERATIVIS.

ART. I.

DE SCIENTIA DEI.

§ 1.

DE PERFECTIONE SCIENTIAE DIVINAE.

Prop. XXVI. Deus est intellectio subsistens infinitae virtutis. De fide (*Sum.* 1, q. 14, a. 4).

177. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

Deus dicitur ipsa vita (*Io.* 14, 6)¹. Atqui vita spiritus est intellectio. Ergo Deus est ipsa intellectio secundum totam intensionem conceptus. „Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso“ (*Io.* 5, 26). „Quid est in semetipso? Ut ipsa vita ipse esset. . . . Quid est in semetipso vita esset? Non aliunde vita indigeret, sed ipse esset plenitudo vitae“ (*S. Augustinus*, In *Io.* tract. 22, n. 9 10; *M.* 35, 1579 sqq.). Similiter Deus dicitur ipsa sapientia: „Omnium enim artifex sapientia. Est enim in illa spiritus intellegentiae. . . . omnem habens virtutem, omnia prospiciens, et qui capiat omnes spiritus, intellegibilis, mundus, subtilis. Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam. Vapor est enim virtutis Dei et emanatio est quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera; et ideo nihil inquinatum in eam incurrit; candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius. Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit“ (*Sap.* 7, 21—27). Cf. *Eccli.* 1, 7 sqq.; *Prov.* 8, 22 sqq. Idem colligitur ex eo, quod sapientia Dei est infinita. „Sapientiae eius non est numerus“ seu finis (*Ps.* 146, 5; cf. *Rom.* 11, 33), et quod Deus est actus purus.

178. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

S. Augustinus (*De Trin.* 15, 13; *M.* 42, 1076): „Quae Dei scientia est, ipsa et sapientia, et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse.“ *S. Maximus Conf.*: „Ipse

¹ Haec verba *Knabenbauer* ita exponit: „Cum dicat: ego sum ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ, clare naturam suam divinam affirmat; solus quippe Deus dici potest ipsa veritas, ipsa vita. Qua sui ipsius designatione simul abundantissime declarat, quomodo nobis sit via ad Patrem; fons scilicet et auctor fidei et cognitionis Dei, qui illuminat omnes, et solus de caelestibus et de Deo nos docet“ (cf. 1, 9 18; 3, 11; 6, 46; 8, 38).

secundum substantiam cognitio est Deus, et totus cognitio et solum; et ipse secundum cognitionem substantia, et totus substantia et solum; et supra substantiam totus et supra cognitionem totus, quia unitas est indivisa, expers partis et simplex" (Capita theol., centuria 1, n. 82; *M* 90, 1115 sq.). *Isidorus Hispal.* (Etymol. 7, 1; *M* 82, 262): „Deus habet essentiam, habet et sapientiam, sed quod habet, hoc et est, et omnia unus est, ac proinde simplex est, quia in eo non aliquid accidentis est.“

Quia autem secundum Patres Deus simpliciter infinitus est, ergo Deus est intellectio subsistens infinita.

179. Arg. 3. Secundum *conc. vatic.* (De fide c. 1) Deus est intellectu infinitus et simul simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis. Sed hoc est idem ac: Deus est substantialis intellectio infinita.

180. Arg. 4. Ex ratione.

Cum Deus sit ipsum esse, non potest transire ex potentia in actum intellegendi; cum sit simpliciter infinitus, non potest limitari in ratione scientiae; cum sit simplicissimus, eius scientia non potest esse aliud quam eius essentia.

181. Coroll. Ergo in Deo cognitio directa et cognitio reflexa est unum idemque, quod a nobis diversimode concipitur, prout cogitamus divinum intellectum cognoscentem essentiam divinam aut cognitionem divinam.

Prop. XXVII. Omnia obiecta prae intellectu divino habent solam rationem termini, non vero rationem obiecti proprie determinantis et producentis intellectionem divinam. Theologie certa (Sum. 1, q. 14, a. 5 6).

182. In intellectu nostro distinguimus *duplex obiectum*: alterum *determinativum*, alterum *terminativum*. Nam intellectus noster, cum ex se non sit nisi potentia cognoscitiva, ut transeat in actum secundum, movendus est ab aliquo alio. Hoc autem quod movet intellectum, ut transeat ex potentia in actum, dicitur obiectum motivum seu determinativum. Tale obiectum aut est illa ipsa res, quae cognoscitur, ut substantia divina in visione beatifica, aut, si res ipsa non est sufficienter coniuncta cum intellectu, est aliquod medium inter intellectum et rem, quod ex re procedit et in intellectum influit, quod medium dicitur species impressa. Si vero intellectus hoc modo determinatus est ad actum secundum cognitionis, non limitatur ad cognoscendum solum illud obiectum, quod intellectum determinavit, sed in hoc obiecto et ex hoc obiecto praecognito potest etiam alia cognoscere, quae ex se nullum habent influxum nullamque vim determinativam in intellectum. Talia obiecta dicuntur terminativa. Ita intellectus ex ente cognoscit non-entia, ex ente actuali ens potentiale, ex materiali im-

materiale, ex finito infinitum etc. Similia valent de quolibet intellectu creato, qui, cum non possit esse quoad omnia in actu, potest determinari, ut ex potentia transeat in actum, et dein in et ex obiecto determinante ad alia cognoscenda procedat.

Itaque ubicumque agitur de actu cognitionis in *intellectu creato*, recte postulatur, ut ostendatur, quomodo aut ipsum obiectum cognitum secundum suam substantiam aut per speciem impressam possit determinare intellectum, aut quomodo saltem in alia re cognita possit cognosci et ita esse terminus intellectus. Nam si nihil horum potest fieri, cognitio est impossibilis.

183. Prorsus contrarium obtinet in intellectu divino. *Intellectus enim divinus nullo modo est in potentia*, sed est purissimus actus. Quam parum igitur potest esse ulla res, quae Deum determinet ad existendum realiter producendo eius existentiam, tam parum potest esse ulla res, quae realiter producat intellectionem divinam seu quae determinet intellectum divinum ad cognoscendum. „*Probatur*, quoniam intellectio secundum totam essentiam intellectionis non distinguitur realiter a substantia intellegente, sed est idem realiter cum illa. Ergo nullum est in Deo principium realiter producens intellectionem. *Confirmatur* 1. quia nulla est in Deo potentia, ut seipsum producat vel suum esse recipiat; sed intellectio divina est ipsum esse Dei et ipsemet Deus; ergo nulla datur in Deo potentia, ut suam intellectionem producat vel recipiat. *Confirmatur* 2. quoniam Deus plene atque complete sapiens et intellegens constituitur per essentialem intellectionem absque ullo termino realiter producto et realiter distincto a principio producente“ (*Did. Ruiz*, De scientia Dei disp. 3, sect. 2, n. 5 6).

184. Itaque haec statuenda sunt: Deus seu divina essentia *non est principium productivum aut effectivum intellectionis divinae*. Eatenus tantum potest Deus dici elicere suam intellectionem, quatenus hoc verbo nihil aliud significatur nisi Deum vere intellegere eumque habere suam intellectionem non ab alio sed a seipso. Eodem modo *essentia divina, ut nostro concipiendi modo distinguitur ab intellectu divino, non est realiter determinans intellectum divinum ad cognoscendum*, sed est ipsa illa realitas, quae formaliter et identice est intellectus divinus. Ergo essentia divina determinat Deum ad cognoscendum eo modo, quo eum determinat ad existendum; nullo alio sensu.

185. *Multo minus ullum obiectum creatum potest vel minimum influxum exercere in intellectum divinum*. Itaque utrum obiectum actu existat, an iam praeterierit, an postea futurum sit, sub hoc respectu perinde est. Nam obiectum existens non maiorem influxum exercere potest in intellectum divinum quam obiectum non iam vel nondum existens, scilicet absolute nullum. Itaque qui dicit se posse concipere, quomodo

Deus cognoscat obiectum praesens, inconstans sibi est, si putat se non posse aequae facile concipere, quomodo Deus cognoscat obiectum futurum. Si vero quis dicat Deum posse obiecta praesentia videre in actu suo conservante, non vero obiecta futura, et si putet hoc modo plus explicari, quam si simpliciter dicat Deum cognoscere obiectum, quia verum est, hallucinatur; nam actus, quo Deus obiectum conservat, est ipsa essentia divina, in qua non magis quam in cognitione ulla est *relatio realis ad ullum obiectum creatum*. Ergo Deus, sicut sine relatione reali in voluntate sua potest conservare obiectum creatum, etiam sine relatione reali in intellectu potest cognoscere obiectum creatum. Ergo nulla relatio realis in Deo requiritur, ut Deus alia a se vel producat vel conservet vel intellegat.

186. Itaque qui *possibilitatem* cognitionis divinae circa obiectum, quod iam pro aliqua temporis differentia ut verum supponitur, explicare vellet *ex decretis voluntatis divinae*, explicaret unum obscurum per aliud aequae obscurum. Nam ut talis intellectio, ita talis volitio divina nihil aliud est nisi ipsa divina essentia conotato termino, ad quem nullam habet relationem realem. Ergo quemadmodum in Deo actus volendi creaturam et actus nolendi creaturam est actus entitative idem et terminative tantum diversus, eodem modo intellectio divina cognoscit terminum vel non cognoscit, prout terminus existit vel non existit. Et hoc a fortiori ita est, quia intellectio et volitio divina non realiter distinguuntur, sed sunt unum idemque. Consequenter nihil potest esse in Deo, quod habeat plus relationis ad aliquam creaturam, quam habet ipsa intellectio divina. Ita Deus est creans eo ipso quod existit terminus voluntatis creatricis, quae est ipsa essentia divina. Similiter Deus est aliquid praedefiniens vel praedeterminans eo ipso quod existet terminus huius voluntatis divinae. Plane eodem modo Deus est aliquid futurum cognoscens eo ipso quod aliquando existet terminus cognitionis divinae, et sic relate ad omnem perfectionem divinam creaturae non possunt habere nisi rationem *meri et puri termini*.

187. Ex his patet, quid velint theologi, si quaerunt, *num Deus cognoscat alia a se in divina sua essentia vel in decretis vel in praedefinitionibus suis*. Neque enim sensus potest esse, num creaturae relate ad essentiam divinam vel ad decreta vel ad praedefinitiones habeant plus quam rationem meri termini. Nam talis quaestio iam in se esset absurda.

Ergo per inquisitionem, *in quo medio* Deus cognoscat alia a se, nolumus explicare, quomodo *possibilis* sit Deo cognitio obiecti a se distincti, quod iam verum supponitur. Huius enim possibilitatis nulla alia existit ratio, quam quia ex una parte Deus est actualis cognitio infinitae virtutis, et ex altera parte adest verum cognoscibile. Ut igitur ostendatur aliquam rem posse et debere a Deo cognosci, sufficit et re-

quiritur, ut ostendatur talem rem esse veram. Quo ostenso quaestio de cognoscibilitate huius rei prae intellectu divino est perfecte soluta, neque quidquam ulterius circa hanc possibilitatem quaerendum remanet.

188. Potest autem quaestio altera institui, *unde res aliqua sit vera*, et qualem veritatem habeat, utrum v. g. non possit intellegi vera, nisi supposita aliqua praedeterminatione Dei an etiam sine tali praedeterminatione. De hac quaestione postea. Sit interim certum supposita veritate rei nihil explicandum esse, quomodo Deus hanc rem veram possit cognoscere (cf. *Ruiz*, Disp. 61, sect. 1, n. 7).

„Licet ergo Deus non cognosceret e. g. mundum ut existentem, nisi pro aliqua temporis differentia reipsa existeret, quia Deus pro termino cognitionis habet verum; non tamen mundus existens actionem aliquam et influxum exercet in Deum; sed solummodo si obiective verum est mundum existere aliquando, divina substantia sub ratione scientiae sicut ad omne verum, ita et ad hoc verum *terminatur*, quia ex intestina sua perfectione determinata est ad comprehensionem omnis veri. . . . Dum autem affirmamus cognitionem Dei determinari per ipsam Dei essentiam, tria nobis volumus: a) *negative*, non esse causam cognitionis extra Deum; b) *positive*, rationem cognitionis esse ipsam insitam Dei perfectionem; c) facta distinctione *secundum nostrum modum intellegendi* inter Dei essentiam et intellectionem, essentiam a nobis concipi ut priorem ratione et ut obiectum determinans cognitionem divinam, desumpta analogia ex relatione, quae est inter nostras cognitiones earumque obiectum“ (*Franzelin*, De Deo Uno 391).

Prop. XXVIII. Tanta est perfectio scientiae divinae, ut totam cognoscibilitatem obiectorum plane exhaustiat. Explicatio theologica.

189. Cum perfectio intellectionis divinae sit *simpliciter infinita*, non modo vera est, sed tam vera est quam nulla intellectio creata. In omni enim intellectione creata lux quidem est, sed admixtis tenebris; Deus autem ipse „lux est et tenebrae in eo non sunt ullae“ (1 Io. 1, 5). Ergo *Deus omnes res cognoscit praecise eo modo, quo sunt*: praeterita ut praeterita, futura ut futura, necessaria ut necessaria, libera ut libera; ut sit perfectissima aequatio inter veritatem ontologicam rerum et veritatem logicam divini intellectus. Porro Deus singulas res perfectissime comprehendit et supercomprehendit, ut nihil in aliqua re vel de aliqua re cognosci possit, quod Deus non actu cognoscat. Nam si secus esset, aut Deus posset cognoscibilia paulatim tantum discere, et sic non esset immutabilis; aut quaedam cognoscibilia omnino non posset cognoscere, et sic perfectio intellectionis divinae non esset infinita. Ergo actu uno necessario et immutabili Deus cognoscit, quidquid est cognoscibile.

190. *Potest autem aliqua res habere multiplicem cognoscibilitatem. Ita effectus aliam habet cognoscibilitatem ut est in se ipso, aliam ut est in causa sua. Praeterea potest effectus esse in causa sua alio et alio modo. Causa enim potest ita esse constituta in actu primo, ut repugnet eam non transire in actum secundum. Contra potest causa etiam ita se habere, ut aequè bene possit transire et non transire in actum secundum; et rursum in hac indifferentia possunt esse gradus diversissimi. Potest enim aliqua causa ita se habere, ut perfecte cognita et comprehensa non praebeat nisi coniecturalem notitiam effectus; potest etiam effectum ita continere, ut possit effectus ex causa cognosci cum certitudine aut morali aut physica aut metaphysica.*

Per se autem patet Deum necessario et cum summa perspicuitate videre, quomodo effectus contineatur in causa et quomodo ex causa possit sciri. Et ita fieri potest, ut Deus prorsus infallibiliter videat aliquem effectum probabiliter posse ex causa cognosci, et ut simul videat talem effectum numquam secuturum esse.

191. Sed bene attendendum est, *ne putetur per subiectivam infallibilitatem actus divini cognoscentis sufficienter explicari obiectivam perfectionem cognitionis divinae.* Supponamus v. g. aliquem actum liberum in causa sua proxima ita contineri, ut cum morali certitudine ex hac causa sua cognosci possit. In hoc casu non satis est ad explicandam scientiam divinam, ut ostendatur, quomodo Deus videat cum summa infallibilitate talem actum cum morali certitudine secuturum esse ex causa proxima, quia, postquam ille actus de facto existet, non solum moraliter sed *metaphysice* ei repugnabit non-existentia. Sed scire aliquid esse cum metaphysica certitudine, plus est quam scire illud esse cum morali tantum certitudine, et videre rem existentem in seipsa est aliud quam scire rem ex causa. Ergo Deus, si ante rei existentiam non habebat nisi infallibilem scientiam rem esse moraliter certam, per ipsam existentiam rei aliquid novi addiscit, scilicet cum summa infallibilitate videt rem consequenter esse metaphysice certam, cum rei existenti metaphysice repugnet simul non existere. Atqui Deus nihil novi potest discere. Ergo iam ante rei existentiam Deus non solum infallibiliter sciebat rem esse futuram cum aliqua certitudine, sed eam esse futuram cum metaphysica certitudine, et proinde ad explicandam perfectionem divinae intellectionis nequaquam sufficit ostendere, quomodo res futura in sua causa cum aliqua certitudine contineatur et ex ea cognosci possit, sed *ostendendum est, unde videatur metaphysica illa repugnantia*, qua rei, quando postea existet, repugnabit non existere.

Brevi, non solum attendenda est infallibilitas actus divini videntis, sed etiam infallibilitas obiectiva rei visae. Ergo qui e. g. ita argumentaretur: Propter impossibilitatem moralem, qua laborat homo lapsus, superandi tentationem gravem, potest Deus infallibiliter videre ex tali

tentatione tale peccatum esse secuturum; ergo potest scientia divina huius peccati explicari ex visione huius tentationis —, is, inquam, qui ita argumentaretur, non attingeret punctum quaestionis, quia non explicat, quomodo Deus iam ante actum peccati videat huic actui *metaphysice* repugnare futuram non-existentiam. Nam sane, si actus vere futurus est, inde a tota aeternitate metaphysice ei repugnat non esse futurum. Et hanc repugnantiam metaphysicam Deus videt.

Quae cum ita sint, summopere cavendum est, ne inquirentes in naturam divinae scientiae, subiectivam tantum infallibilitatem Dei respicientes, praetermittamus explicationem cognitionis, quam Deus habet obiectivae illius necessitatis, qua res etiam contingens est absolute necessaria non in causis sed in seipsa, quatenus non potest esse futura et simul non futura. Nam „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 autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero, quod utrumque horum 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“ (*S. Thomas, Contra gent. 1, 67*).

§ 2.

DE OBIECTIS SCIENTIAE DIVINAE.

Prop. XXIX. Deus seipsum comprehendit, et in hac sui comprehensione infinite beatus est. De fide (*Sum. 1, q. 14, a. 3; q. 26*).

192. *Pars I.* Deus seipsum comprehendit.

„Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius“ (*Matth. 11, 27*). „Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei“ (*1 Cor. 2, 11*). Ergo Deus se melius cognoscit quam homines et angeli eum cognoscunt, et proinde seipsum comprehendit. „Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei“ (*1 Cor. 2, 10*). Patet idem *ex ratione*, quia, quanta est perfectio entitativa et intellegibilis essentiae divinae, tanta est perfectio et virtus cognoscitiva intellectus divini. Ergo inter essentiam divinam et intellectum est perfectissima adaequatio.

193. *Pars II.* Deus sui comprehensione infinite beatus est.

Deum beatum esse sacrae litterae diserte docent (*1 Tim. 6, 15*), praeterea beatitudinem creaturae repraesentant ut participationem gaudii divini: „Euge, serve bone et fidelis, intra in gaudium domini tui“ (*Matth. 25, 21*). Beatitudo autem creaturarum consistit in visione Dei. Ergo etiam Deus ipse eo quod se infinite comprehendit, infinite beatus est. Et revera, si beatitudo omnibus fatentibus nihil aliud est nisi

bonum perfectum intellectualis naturae, utique Deus infinite beatus est, quia intellectus ipsius bonum perfectissimum modo perfectissimo possidet. Unde concludendum est Deum nullo alio bono indigere, ut beatus sit, quia ad infinitum bonum quidquam addi nequit, et in infinito bono omnia alia eminenter habentur. „Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non egēs“ (Ps. 15, 2). „Quidquid enim, inquit *S. Thomas*, est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate omnium regimen; pro fama vero admirationem totius creaturae“ (1, q. 26, a. 4). Et quia haec omnia in se indefectibiliter possidet, de his omnibus Deus infinite gaudet, quod est esse beatum. Unde *Vaticanum* (De fide c. 1) docet Deum in se et ex se esse beatissimum.

Prop. XXX. Deus cognoscit omnia entia physica pro aliqua temporis differentia actualia omnesque entium operationes et omnia possibilis. De fide (Sum. 1, q. 14, a. 5 9—12).

194. Nota: Deus dicitur omniscius, quia non solum se, sed cuncta quoque quae extra ipsum sunt vel esse possunt, perfectissime novit. Quia autem varia entia pro diversa actualitate sua varie se habent ad intellectum divinum, primo consideramus ea, quae in ordine physico vel esse possunt, vel fuerunt, vel sunt, vel ex causis necessariis erunt.

195. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

„Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius, omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius“ (Hebr. 4, 13). „Apud Deum omnia possibilis sunt“ (Matth. 19, 26), ipse autem omnia operatur „secundum consilium voluntatis suae“ (Eph. 1, 11), et ideo „Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita“ (Eccli. 23, 29). „Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus iis nomina vocat. Magnus Dominus noster, et magna virtus eius; et sapientiae eius non est numerus“ (Ps. 146, 4 5). „Arenam maris et pluviae guttas et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem caeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis dimensus est? . . . Unus est altissimus, creator omnipotens, et vidit et dinumeravit et mensus est“ (Eccli. 1, 2 8 9), qui videt cuncta, quae fecit (Gen. 1, 31). „Scrutans corda et renes Deus“ (Ps. 7, 10). „Oculi Domini circumspicientes omnes vias hominum et profundum abyssi et hominum corda, intuentes in absconditas partes“ (Eccli. 23, 28). „Inspexit in signum aevi, annuntians quae praeterierunt, et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum“ (ib. 42, 19).

196. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

Patrum testimonia plurima collegerunt *Petavius* (l. 4, c. 3 4) et *Ruiz* (De scientia Dei disp. 9, sect. 3), secundum quem „Patrum de hac re testimonia sunt innumera“ (l. c. n. 9), sed in re tam evidenti testimonia congeri non oportet. Solum notandum est quosdam movere difficultatem ex Augustino et Hieronymo. *Augustinus* quidem (Quaest. 82, q. 46, n. 2; *M* 40, 30) dicit de Deo: „Non enim extra se quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam haec opinari sacrilegum est.“ Sed ibi loquitur de ideis exemplaribus, et docet ideas, ad quarum normam Deus fabricabatur mundum, non fuisse quidquam extra Deum, sed intra mentem divinam (cf. de Deo creante III, n. 45). Ceterum saepe doctrinam nostram clare proponit, ut De Trin. 15, 13 14: „Universas creaturas suas et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit; non enim nescivit, quae fuerat creaturus . . .“ (*M* 41, 1076).

Hieronymus, In Hab. 1, 14 (*M* 25, 1286) adnotat: „Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula quot nascentur culices, quotve moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus maioribus praedae cedere debeant.“ Quantumvis autem mira videantur haec verba, sensus ex contextu satis patet, ubi hoc tantum negat, „eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse“, similiter atque apostolus dicit: „numquid de bobus cura est Deo?“ (1 Cor. 9, 9.)

Ergo paternam Dei circa haec minima providentiam negat Hieronymus, non quamlibet eorum cognitionem. Immo hanc saepe expresse statuit, ut In Matth. 10, 29 (*M* 26, 67): „Si parva animalia et vilia absque Deo auctore non decidunt et in omnibus est providentia, et quae in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt, vos qui aeterni estis, non timere debetis, quod vivatis absque Dei providentia“ (cf. supra n. 12).

197. Arg. 3. Ex theologis.

Scholastici omnes uno ore hanc veritatem profitentur explicantes aut Sent. 1, dist. 35 et 39, aut S. th. 1, q. 14, a. 5 6 11. Excipiendi sunt soli *Ochamus* (In 1, dist. 35, q. 2, a. 1) et *Gabr. Biel* (ib. q. 2, a. 2), qui putant ratione dumtaxat probabili, non vero certa demonstratione confici, res omnes distincte atque singulatim a Deo cognosci. Sed hi duo, quia iam per se non sunt auctoritatis adeo magnae, a fortiori nullius momenti sunt, quando solitarii contra communem doctrinam pugnant (cf. *Lessius*, De div. perfect. 6, 2 15 sqq.).

198. Coroll. Etiam cuncta non entium genera Deo nota sunt (Is. 45, 7). Nam Deus perfecte cognoscit quamlibet potentiam creatam. Consequenter cognoscit, quaecumque mens humana potest cogitare, opinari,

fingere, delirare vel quomodocumque significare. Ergo cognoscit Deus omnia entia rationis, intellegit quodlibet falsum iudicium hominum possibile vel actuale non esse verum, et ita scientia Dei est etiam conformis non-entibus eatenus, quatenus ea affirmat esse sicut sunt, et negat esse sicut non sunt. Porro cognoscit Deus omnia mala, primo *physica*, tum in quantum sunt aliquid positivum tum in quantum aliquid privativum; secundo *mala moralia* tam culpae quam poenae; quae cognitio requiritur ad providentiam divinam. Cognoscit autem Deus peccata, ut sunt privatio virtutis, quam voluntas creata habere debet in hoc vel illo actu, scilicet cognoscit proxime virtutem et videt eam non inesse in hoc actu. Ergo divina scientia non est per se similitudo peccatorum, sed mediante cognitione virtutis. „Sunt quaedam bona quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod cognoscit Deus bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae“ (S. Thomas 1, q. 14, a. 10).

Schol. Num entia a Deo cognita sint infinita.

199. Cum Deus distincte cognoscat cuncta singularia et actualia et possibilis, oritur quaestio, *num Deus videat infinita*. Affirmat Augustinus (De civ. Dei 12, 18; M 41, 367): „Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia pervenit, ceteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? . . . Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intellegentiae non est numerus.“ Similiter S. Thomas (1, q. 14, a. 12). Ruiz: „Observandum est, inquit, talem errorem [simpliciter finitum esse numerum rerum, quae a Deo videntur] a nemine prorsus scholasticorum doceri“ (De scient. Dei disp. 20, sect. 1), et dicit esse certissimum et fidei proximum, infinitas res a Deo videri.

200. Neque tamen aequè certum est apud omnes, *num multitudo vel magnitudo illa, quam Deus videt, sit categorematice, ut aiunt, infinita*. Sed hoc videtur affirmandum. Nam possibilis v. g., prout a Deo videntur, aut sunt finita aut indefinita aut infinita. Non finita, ut patet; non indefinita, quia Deus non potest plura et plura videre, sed quaecumque videt, simul actu obversantur divinae eius intuitioni. Ergo sunt infinita.

Licet igitur in hypothese, quod *multitudo actu infinita in ordine physico* repugnet, Deus non videat nisi se posse plura et plura creare, ex altera tamen parte ea, quae in indefinitum plura creari possunt, simul subsunt sub aeterno Dei intuitu. Aliis verbis: Deus videt simultaneitatem terminorum possibilium infinitorum in ordine logico, non

videt possibilitatem simultaneitatis terminorum infinitorum in ordine physico.

201. Ceterum nota haec: Ubi agitur de multitudine vel magnitudine infinita, *non est ponenda haec definitio infiniti: Infinitum est id, quo maius cogitari nequit*. Haec enim definitio soli Deo convenit, quia solus Deus essentialiter excludit alia entia a se independentia. Essentia autem multitudinis vel magnitudinis infinitae, quia non est ens a se, abstrahit ab omnibus aliis entibus; ergo ea non potest excludere. Consequenter eo, quod una multitudo infinita (in ordine ideali) existit, alia multitudo infinita non excluditur. Ita Deus non solum videt infinitos homines possibles, sed etiam videt singulos homines habere decem possibles digitos. Sicut enim unusquisque homo ad digitos suos se habet ut unum ad decem, ita infiniti homines ad digitos suos se habent ut unum ad decem, quia haec habitudo, cum independenter a multitudine existat, augmento multitudinis tolli non potest. Ergo etiamsi illa definitio ita enuntietur: *Infinitum est id, quo maius cogitari nequit in genere suo*, nihilominus falsa est, si illud „in genere suo“ intellegitur abstractum genus multitudinis vel magnitudinis. Nam multitudo digitorum possibilium quos Deus videt est necessario decies maior quam multitudo hominum possibilium; et multitudo hominum et angelorum possibilium est necessario maior multitudine hominum tantum. Ratio est, quia infinita multitudo non existit secundum abstractam rationem multitudinis sed secundum subiecta, quae sunt infinite multa. Neque quidquam contra hanc doctrinam inde efficitur, quod homines possibles et digiti possibles non faciant duas collectiones, quarum altera sit altera maior. Nam independenter ab ulla collectione relatio hominis ad digitos suos est proportio unius ad decem. Ergo etiam infiniti homines ad digitos suos se habent ut unum ad decem, sive vocas illos homines et digitos quantitatem determinatam sive indeterminatam. Ceterum possibilis in essentia divina multo magis unam collectionem constituunt quam actualia extra Deum.

Ergo *infinita multitudo vel magnitudo est solum infinita secundum unum respectum*, potest autem manere finita secundum multos alios respectus, ut notat S. Thomas (1, q. 14, a. 12 ad 3); et hoc non tantum valet de natura subiectorum, quae sunt infinita, sed etiam de ipsa ratione, sub qua sunt infinita. Ita si qua anima in omnem aeternitatem ponet novos actus, hi actus in scientia Dei sunt infiniti; at solum ex parte post, non ex parte ante, quia aliquando inceperunt. Item si motus mundi fuissent ab aeterno, essent solum infiniti ex parte ante, non ex parte post, quia continuo augentur. Itaque non repugnat, una re, quae est infinita, aliam rem esse maiorem sub alia ratione. Ergo quod plures dies sunt cras quam hodie, non probat non fuisse infinitos dies a parte ante, quia, quod est solum infinitum a parte ante, potest crescere ex parte post.

Ut igitur hac in re sophismata vitentur, aut bene attendendum est, quid sit illud „in genere suo“, aut melius ponenda est haec definitio: *Infinitem multitudinem vel magnitudinem est id, quod numerando vel mensurando transiri nequit.* Ita v. g. actus damnatorum, prout a Deo videntur, infiniti sunt, quia numerari nequeunt, sed quemcumque numerum attigerint, semper aliquid restabit. Quamquam igitur, si primos decem demas, sint pauciores a parte ante quam cum his decem, manent tamen infiniti a parte post, etiam sine his decem, quia numerando transiri nequeunt. Et sine dubio hoc tantum sensu quaeri potest de possibilitate mundi aeterni vel multitudinis infinitae vel magnitudinis infinitae (cf. *S. Thomas* 3, q. 10, a. 3; *Franzelin*, De Deo Uno thes. 41, p. 413 sqq.).

Prop. XXXI. Deus distincte cognoscit omnes actus liberos creaturarum absolute futuros. De fide (Sum. 1, q. 14, a. 13).

202. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

„Ego scio, quod non dimittet vos rex Aegypti, ut eatis, nisi per manum validam“ (Ex. 3, 19). „Ego scio cogitationes eius [populi israelitici], quae facturus sit hodie, antequam introducam eum in terram, quam ei pollicitus sum“ (Deut. 31, 21). „Sciebat ab initio Iesus, quis traditurus esset eum“ (Io. 6, 65); et multa alia similia. Tandem „ad hanc veritatem ex sacris litteris comprobendam adduci possunt omnes libri prophetarum a primo usque ad ultimum veteris testamenti. Nam, ut sapienter observavit *Tertullianus* (Contra Marc. 2, 5)¹: „Praescientia Dei tot habet testes, quot prophetas“ (*Ruiz*, de scient. Dei disp. 22, sect. 2, n. 2).

203. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

S. Iustinus M. (Apol. I, n. 12): „Dei opus est, res, antequam fierent, praedicere [sermo est de christianorum persecutione], easque, quemadmodum praedictae fuerunt, ita factas exhiberi“ (*M* 6, 346). *S. Hilarius* (De Trin. 9, n. 59; *M* 10, 328): „Cogitationes humanas non solum praesenti motu incitatas, sed etiam instinctu futurae voluntatis agitandas Dominus Christus non ignorat, evangelista testante (Io. 6, 65). Naturae ergo eius virtus, quae cognitionem rerum non exstantium capit et quiescentium adhuc animorum subituras inquietudines non ignorat, id quod per se intraque se est, nescisse existimabitur [i. e. diem iudicii]?“ *S. Augustinus* (De civ. Dei 5, 9, 1; *M* 41, 149): „Et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum, apertissima insania est. . . . Nec timemus, ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos ille praescivit, cuius praescientia falli non potest.“ Alia apud *Petar.* 4, 6.

¹ *Ruiz* verba *Tertulliani* paululum mutavit. Hic enim l. c. (*M* 2, 290) scribit: „De praescientia vero quid dicam? quae tantos habet testes, quantos fecit prophetas.“

204. Arg. 3. *Conc. vatic.* (De fide c. 1): „Omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.“ (*Denz.* n. 1784).

Prop. XXXII. Deus distincte et certo cognoscit omnes actus liberos creaturarum, qui futuri essent, si certae quaedam condiciones ponerentur. Theologicae certa.

205. Nota: Agitur in hac propositione de rebus, quae vel saltem quatenus neque mere possibles sunt neque absolute futurae, sed quae futurae essent, si futura esset alia res, quae propter nexum (non necessarium sed contingentem), quem habet cum illis rebus, dicitur earum condicio. *Nexus igitur aliquis requiritur inter condicionem et condicionatum*, ut res sit sub condicione cognoscibilis. Nam „in propositione: Si Hierius docebit rhetoricam Romae, Ambrosius eligitur episcopus Mediolani, electio Ambrosii non erit cognoscibilis sub hac velut condicione, quae condicio non est, secus falsum cognosceretur“ (*Franzelin*, De Deo Uno 477). Ut igitur aliquid sub condicione cognoscatur, opus est vera ratio condicionis, quae in eo est, quod disponit agens ad agendum vel saltem impedimenta actionis removet. Ex altera parte *nexus non debet esse necessarius*; nam eiusmodi nexum intellegere per se nihil aliud est nisi naturas rerum cognoscere. Ita haec propositio: „Si plueret, terra madesceret“, licet forma condicionata proferatur, tamen nihil aliud enuntiat nisi aquam madefacere.

Sunt vero alia, quae ita inter se cohaerent, ut uno posito alterum libere sequatur, illo non posito hoc non sequatur. Ita si homo, resistens gravi tentationi per decem minutas, minuta undecima cadit, vera est haec propositio: Si tentatio cessasset minuta decima, homo ille totam tentationem per actum liberum superasset; non quia peccare non potuisset, sed simpliciter quia verum est eum de facto libere peccatum non fuisse. Unde ab aeterno in signo priore ante ipsum eventum absolute futurum vera erat haec propositio: Si tentatio cessatura esset post decem minutas, ille homo superaturus esset. Tales veritates dicuntur: libera condicionate futura. *Distinguuntur libera condicionate futura pura et non pura.* Nam etiam libera, quae absolute futura sunt, in signo rationis priore condicionate futura sunt. Ita si ab aeterno verum fuit: Antonius, tali gratia Dei adiutus, hoc opus bonum faciet, etiam ab aeterno verum fuit in signo priore: Antonius, si talem gratiam accipiet, taliter acturus est. Hoc est condicionate futurum, sed non purum, quia in signo posteriore futura est verificatio condicionis. Ea vero, quorum condicio numquam verificabitur, sunt condicionate futura pura. Veritas tamen et cognoscibilitas utrorumque in eodem signo rationis¹,

¹ Signa rationis sunt varii status ideales eiusdem rei, ratione distincti, quorum alter alterum logice supponit. Res, quae nunc est, erat futura, antequam esset; et antequam esset futura, erat possibilis. Ergo possibilitas rei est in signo priore rationis quam futuritio rei.

i. e. ante futuritionem condicionis, est eadem. Itaque condicionalitate futurum, sicut non habet veritatem independentem a condicione, ita a Deo non potest cognosci independentem a condicione. Neque tamen ullo modo ex condicione *illative* cognoscitur; nam quod ex condicione non necessario evenit, ex condicione non potest certo cognosci.

206. *Non quaeritur, num actus Dei cognoscens sit condicionalitate futurus;* nam omnis cognitio Dei ex parte subiectiva est absolute necessaria et infallibilis, sed condicionalitas totaliter se habet ex parte obiecti cogniti.

Neque quaeritur de actibus voluntatis divinae condicionalitate futuris. Potest quidem quaestio poni, num Deus cognoscat, quid ipse libere facturus sit in ordine, qui numquam futurus est, sed tamen esse potest; e. g. quid facturus fuisset, si Adam non peccasset. Ad hoc respondendum est affirmative, quia de hoc ordine Deus varia nobis revelavit. Sed sensus quaestionis est potius hic: Si nostro concipiendi modo cogitamus intellectum divinum, in quantum praecedit omnem voluntatis actum, potestne intellectus divinus in hoc signo rationis cognoscere, quid voluntas divina electura sit in posteriore signo rationis? Respondet *Molina*: „Assero Deum vi praecisae scientiae, quae antecedit suae voluntatis actum, non cognoscere, in quam partem circa quodcumque obiectum a se factibile se determinabit sua voluntas. . . . Ratio autem est, quod intellectus ac scientia illa divina non . . . superant perfectione voluntatem divinam, eminentioreque modo illam comprehendant, quam illa in se sit cognoscibilis, quod tamen est necessarium ad cognoscendum in libero arbitrio, antequam se ipsum determinet, in quam partem, data quacumque hypothesi, pro sua libertate se determinabit“ (Concord. q. 14, a. 13, disp. 52; ed. paris. 321). De hac quaestione, quae est subtilior quam utilior, hic non agitur; sed quod statuimus, est hoc: Deus liberos creaturarum actus cognoscit in eo signo rationis, in quo nondum absolute sed condicionalitate tantum futuri sunt.

207. Hanc nostram propositionem postquam exposuit et *Molinae*, *Vazquez*, *Suarez*, *Gregorii de Valentia*, aliorum doctrinam esse dixit, *Petrus de Ledesma* ita pergit: „Secunda sententia est omnino huic opposita, quae quidem docet, quod in Deo non reperitur talis scientia istorum futurorum condicionalitatum. Docet enim ista sententia, quod potest Deus per coniecturas aliquo modo cognoscere, quid causa libera faceret, si in tali occasione cum istis vel illis condicionalibus constitueretur; non tamen potest certa et infallibili scientia id cognoscere, atque adeo potest quidem Deus iudicare, quid foret verisimilius vel probabilius in tali eventu; non tamen potest definitum iudicium ferre: hoc esset aut erit, si illud fiat seu fieret. . . . Hanc sententiam sequuntur omnes discipuli divi Thomae, qui in hac tempestate interpretantur illum, et omnes, qui sequuntur eius doctrinam in materia

de auxiliis gratiae divinae. . . . [Haec] secunda sententia est certissima taliter, ut opposita non sit mihi probabilis“ (Tractatus de divinae gratiae auxiliis, art. 18, difficultas ultima. Edit. salmant. a. 1611, p. 574 579 580 590)¹.

Hanc doctrinam illi thomistae statuerant, quia ex una parte debebant Deum non posse cognoscere actus liberos creaturarum nisi in suis decretis, ex altera vero parte videbatur iis „indecens ac superfluum“, ut ait *Gonet* (I, disp. 5, art. 2, § 8), quoad omnia condicionalia in indefinitum possibilem admittere in Deo decreta subiective absoluta, obiective condicionalia, quale esset hoc: Decerno, ut, si Adam futurus esset in alio ordine rerum, non peccaret, et similia sine fine. *Zumelio* „ridiculum“ visum erat eiusmodi decreta statuere (In 1, q. 14, a. 13, disp. 8, concl. 3), quamvis postea ea ipse admiserit (Variar. diput. I, dub. 5, concl. 2. Edit. lugdun. 1609, 116). Alios thomistas, qui haec decreta negabant, allegant *Suarez* (De grat. Proleg. 2, c. 1) et *Ruiz* (De scientia Dei disp. 61, sect. 2).

208. *Ab hac doctrina priorum thomistarum recesserunt posteriores thomistae omnes* et propositionem nostram nobiscum admittunt, ut e. g. *Gotti*: „Deus certo certitudine metaphysica ex parte obiecti cognoscit futura contingentia condicionalia de condicione ad positionem eventus vel determinate fore vel determinate non fore.“ Dicit se statuere hoc contra id, quod docuerint *Ledesma*² et alii thomistae (I, tract. 4, q. 6, § 2 et 4), et admittit illa decreta, quae vetustioribus thomistis „ridicula et indecentia“ videbantur. *Billuart* cognitionem condicionalitatum docet,

¹ Nostra aetate ad sententiam Petri de Ledesma, ex parte saltem, rediit *Laur. Janssens*, qui haec ait: „Deus futurabilia certo cognoscit, quae vere futurabilia sunt, i. e. illa, quae vel morali certitudine in causis suis continentur, vel de quibus in decretis suis aliquid disposuit; proin priora in duplici, haec altera in unico medio. Reliqua autem, licet a nobis uti vere futurabilia fingi possint, vere futurabilia non sunt, et pertinent ad mere possibilem, quae Deus per speculativam scientiam intuetur“ (De Deo Uno II 51 sq.). Ergo secundum eum Deus interrogatus: Quid hic homo in talibus condicionalibus positus libere facturus esset? deberet respondere: Id non quidem cum absoluta certitudine scio, quia de hac re non feci decretum, sed in quantum ex hominis dispositione conici potest, ita aget. Dicit quidem *Janssens* futuribilium scientiam divinam, de qua Scriptura loquitur (1 Reg. 23, 10 sqq. Sap. 4, 11. Matth. 11, 21 23. Luc. 16, 31), non esse mere coniecturalem, sed esse moralem certitudinem ex cognitis dispositionibus internis hominum ortam. Sed quia agitur de actibus liberis, non potest esse haec certitudo talis, ut contrarium fieri repugnet. Ergo nisi scientia Dei hanc certitudinem superat, non apparet, cur cum affirmationibus illis divinis falsitas absolute pugnet. *Janssens* ait (l. c. 51, nota 2): „Quoad rem patet nos accedere ad scholam priorum thomistarum, v. g. *Ledesma* et *Cabreras*; sed simul vitare apparentem debilitatem, quae modum loquendi horum theologorum infirmabat.“ Eo ipso fatetur se recedere a sententia, quae per plura saecula fuit omnium theologorum, et debilitatem oppositae sententiae ad summum apparenter vitat (cf. *Picci-relli*, De Deo Uno et Trino 506).

² *Xantes Mariales* illam sententiam, quam *Ledesma* dicit sua aetate fuisse communem omnium thomistarum, „explodendam“ vocat (Biblioth. II, contr. 49, c. 1).

sed, quantum ad decreta, anceps haeret (I, dissert. 6, a. 5: „Dico“, et in fine obiect. 3). Nostris diebus card. *Zigliara* docet: „Deus videt omnia futura libera, sive absolute sive condicionaliter sumpta, scientia visionis, nempe in libero decreto suae voluntatis“ (Theol. I. 3, c. 2, a. 3, n. IX).

Ergo in hac thesi non amplius est nobis controversia cum thomistis, sed ipsi nobiscum consentiunt circa factum, quod in propositione affirmatur, modum vero hoc factum explicandi diversum a nobis sequuntur; de quo tamen ne inter se quidem consentiunt (cf. infra n. 246 sq. 262 sqq.).

209. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

a) „Ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me. Si tradent me viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae et viros, qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit dominus: Tradent“ (1 Reg. 23, 10—12).

Ad hunc textum nota haec: 1. Est hic sermo de *condicionaliter futuro*; nam neque Saul de facto descendit, neque ceilitae Davidem tradiderunt. 2. Si David mansisset in urbe, haec fuisset *ratio* Sauli, ut descenderet, ceilitis, ut Davidem traderent; neque tamen ratio necessitans, sed *contingens*. Ergo habetur liberum condicionaliter futurum in sensu propositionis nostrae. 3. Huius liberi condicionaliter futuri Deus habuit *absolute certam notitiam*; secus non potuit dicere: „Descendet, tradent.“ Neque dixit: „habet nunc voluntatem descendendi, habent voluntatem tradendi“; potest enim quis voluntatem habere aliqua faciendi idque nihilominus nequaquam facere. Unde si Deus nihil vidisset nisi praesentem dispositionem voluntatum eorum, potuit absoluta assertio eius falli; id quod admittere sane impium est. Neque quidquam iuvat ad varias versiones provocare; nam textus originalis est clarus: „*jered, jasgiru.*“

210. b) „Vae tibi, Corozain! vae tibi, Bethsaida! quia, si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere sedentes paeniterent“ (Luc. 10, 13). Hic textus est testimonium perspicuum pro nostra propositione. Nam quod dicunt Matthaeum loco parallelo 11, 21—23 in fine addere verbum „forte“, plane nullius est momenti. Haec enim est versio verborum graecorum: *ἐπειὶ ἂν*, in quibus, qui norunt linguam graecam, sciunt nihil esse dubitationis, sed solum indicari rem numquam factam esse (cf. Io. 8, 19 et 14, 7). Hoc sensu textum explicarunt Patres et graeci et latini, quorum magnum numerum videre est apud *Ruiz*, Disp. 62, sect. 1. Verba *S. Augustini* (De dono persever. c. 9, n. 23; *M* 45, 1006) citare

sufficit: „Numquid possumus dicere etiam tyrios et sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut credituros non fuisse, si fierent? cum iis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnae humilitatis paenitentiam, si in iis facta essent divinarum illa signa virtutum.“

Alii loci, qui afferuntur ad idem probandum, sunt: Gen. 11, 6; Ier. 38, 17 18; Act. 22, 17 18 etc.

211. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

SS. Patres non utuntur quidem terminis technicis postea inventis: *absolute futura, condicionaliter futura*, sed rem ipsam docent. Nam ut reddant rationem, *cur Deus permittat peccata*, dicunt hoc fieri, quod Deus sciat de malis facere bonum. Ergo supponunt ante absolutam futurorum peccatorum cognitionem Deum habuisse eorundem condicionaliter cognitionem. Nam si prima Dei cognitio fuisset circa peccata absolute futura, non potuisset ea impedire, quia, quae absolute futura praevidentur, non possunt non futura esse.

S. Augustinus (De Gen. ad lit. l. 11, n. 12; *M* 34, 434): „Praesciebat, quod eorum [protoparentum] futura esset voluntas mala. Praesciebat sane, et quia falli non potest eius praescientia, ideo non ipsius, sed eorum est voluntas mala. Cur ergo eos creavit, quos tales futuros esse praesciebat? Quia, sicut praevidebat, quid mali essent facturi, sic etiam praevidebat, de malis factis eorum quid boni esset ipse facturus.“ De iustis, quos Deus praevidebat esse lapsuros, ait: „Certe poterat illos Deus, praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita“ (De dono persever. 9, 22; *M* 45, 1005). „Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum, et ne fictio deciperet animas eorum. Utrum hoc in potestate non habuit, an eorum mala futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime atque insanissime dicitur“ (De corrept. et grat. 8, 19; *M* 44, 927). Similia docent *S. Hieronymus* (Contra Pelag. dial. 3, n. 6; *M* 23, 574), *S. Gregorius Nyss.* (Orat. catech. c. 7 et 8; *M* 45, 30 34), *S. Cyrillus Alex.* (In Gen. c. 3; *M* 69, 22), *S. Ambrosius* (De Paradiso c. 8 10; *M* 14, 291 297).

Cui haec non sufficiunt, potest plura videre apud *Ruiz* (De scientia Dei disp. 65 sqq.), qui propositis permultis Patrum testimoniis ita concludit: „Haec intellegi non posse nisi de scientia condicionaliter probatur. Nam praescientia futuri, quae non ostendit actum esse absolute futurum, tantum ostendit esse condicionaliter futurum. Sed praescientia peccati, de qua loquuntur Patres, non ostendit peccatum esse absolute futurum; ergo tantum ostendit esse condicionaliter futurum. *Minor* probatur. Nam praescientia ostendens peccatum esse absolute futurum, necessario supponit esse absolute futuram et creandam eam personam, quae peccatura est. Sed praescientia, de qua loquuntur

Patres, non supponit esse absolute futuram et creandam personam, quae peccatura est. Ergo non ostendit illud peccatum esse absolute futurum. *Minor* istius postremi syllogismi probatur, quia praescientia peccati, quae fuerat ratio sufficiens impedire creationem personae, nisi praeponderarent alia maiora bona, non supponit creationem esse absolute futuram. Nam si hoc supponeret, eam impedire nec deberet nec posset, eo quod supponeret iam absolute constitutum a Deo decretum creandi talem personam. At vero praescientia peccati, de qua loquuntur Patres, fuerat ratio sufficiens impedire creationem personae, nisi praeponderarent maiora bona. . . . Ergo praescientia, de qua loquuntur, non supponit personam esse absolute creandam et consequenter nec absolute futuram" (De scientia Dei disp. 65, sect. 1, n. 2 sq.).

Breviter, ad illam difficultatem Patres, nisi locuti essent de scientia condionate futurorum, respondere debuissent: Ante decretum absolutum Deus nihil de re scivit, post vero decretum absolutum rem mutare non iam potuit. Hac autem ratione Deus esset quasi sub fato quantum ad libera futura creaturarum. Nam deberet prius caece absoluta decreta facere, et tum tandem, cum impedire non posset, videre, quomodo creaturae libertate usurae essent.

212. Eodem modo SS. Patres explicant, cur Deus homines malis temporalibus afficiat, quia scilicet praevidet fore, ut bonis temporalibus abutantur. Haec autem est scientia condionate futurorum.

S. Gregorius Nyss. (De morte praemat. infant.; *M* 46, 183 186): „Consentaneum est eum, qui futurum aequae ac praeteritum cognoscit, progressum infantis ad adultam aetatem prohibere, ne malum perficeretur, quod in eo, si ita victurus fuisset, vi praescia cognitum est. . . . Hoc de morte infantium opinamur, quod, qui ratione omnia facit, ex benignitate sua materiam subtrahit improbitatis, non concedens tempus liberae electioni per vim praesciam cognitae, ut per opera in nequitiae fastigio sese exsereret.“ Similia habent *S. Basilii* (De constit. monastic. c. 2; *M* 31, 1338), *S. Ioan. Chrysostomus* (Ad Stagir. 1, 4; *M* 37, 434 sq.), *S. Gregor. M.* (Moral. 33, 19, 35; *M* 76, 696).

213. *Arg. 3.* Ex consensu omnium fidelium, qui sciunt se posse et debere rogare Deum bona temporalia ita tantum, nisi praevideat iis ipsos non abusuros esse ad peccandum. „Interdum fit, ut, quae petimus a Deo, non impetremus. Ita est: sed tum maxime prospicit utilitati nostrae Deus . . . quod nec necessarium nec utile est, quod petimus, immo vero fortasse supervacaneum id futurum sit, si dederit, atque pestiferum.“ „Ingenii bona et ornamenta, cuius generis sunt artes atque doctrinae, petere licet, sed ea tantum condicione, si nobis ad Dei gloriam et ad salutem profutura sunt“ (*Catech. Rom.* pars 4, c. 2, n. 4, et c. 4, n. 5). Atque sine hac praevisione tota providentia divina destrueretur, quia rectas condiciones ad debitos fines non posset

Deus eligere, nisi antea videret, quid creatura sub his vel illis conditionibus libere actura esset.

214. *Schol. 1.* De particulis „forte“, „fortasse“, „forsitan“, quae saepe in Vulgata occurrunt.

Quia veteres thomistae multum insistebant adverbis „forte“, „fortasse“, „forsitan“, quae in Vulgata identidem occurrunt, ut inde probarent coniecturalem Dei scientiam, generatim notandum est, quod iam dixit *S. Hieronymus* (In Ier. 26, 3): „Verbum ambiguum ‚forsitan‘ maiestati Domini non potest convenire; sed nostro loquitur affectu, ut liberum homini servetur arbitrium, ne ex praescientia eius quasi necessitate vel facere quid vel non facere cogatur“ (*M* 24, 844).

In specie vero haec dicenda: a) Saepe adverbio „forte“ in textu originali nihil respondet, ut in omnibus locis, quos *Ledesma* adducit (De div. grat. aux. a. 18, conclus. 5, p. 590 sqq.). Ibi enim pro „ne forte“ Vulgatae in textu hebraico est „pen“ = ne.

b) Interdum verbis „si forte“ vertitur particula interrogativa vel disiunctiva „im“, ut Ez. 2, 5, ubi hebraice legitur: „sive audient, sive cessabunt [i. e. non audient]“ (cf. Ez. 3, 27).

In eiusmodi autem locutionibus non dubitatio Dei exprimitur, sed eventus in se dubius, sicuti hoc loco propheta iubetur praedicare sive cum successu sive sine successu; immo satis clare indicatur parvus successus. „Per dubitationem sermonis Dei quid significatur aliud nisi paucitas auditorum?“ (*S. Gregor. M.*, In Ez. 2, 5 hom. 9, n. 8; *M* 76, 873.) „Forte, dicit Deus? Num igitur, quaeso, futura ignorat? Non novit, an audituri sint, is, qui novit omnia, antequam fiant, qui corda scrutatur et renes, qui discretor est cogitationum et mentium, cuius oculis nuda et aperta sunt omnia? Cur autem dixit: ‚Forte audient‘? . . . Si dixisset, ‚audient‘ absque ‚forte‘, falsum fuisset; non enim erant audituri. Si vero dixisset: ‚non audient‘, frustra non auditoris prophetam misisset. Neque idcirco tantum, sed ne vim ac necessitatem aliquam ad non parendum afferre ipsius praescientia putaretur, propterea cum dubitatione haec verba protulit, ne forte dicerent aliqui: Praedixit Deus, et omnino evenire oportebat; quod de Iuda solent dicere. Praedixit, inquiunt, eum proditorem futurum, et idcirco proditor factus est. O dementiam! O impudentiam! Neque enim praescientia malitiae causa fuit, o homo, absit! Non enim rebus futuris affert necessitatem, sed praevidet tantum. Non quia praedixit Christus, factus est proditor ille, sed quia proditor futurus erat, idcirco Christus praedixit. Ne igitur hic etiam dicant eum non audituros illos dixisse ac penitentiae viam illis praeclusisse, praevenit atque omnem occasionem illis praeripuit, dum prophetae dixit: Forte audient“ (*S. Ioan. Chrysost.*, De prophetiarum obscuritate I, n. 4; *M* 56, 170 sq.).

c) Interdum „si forte“ ponitur, ubi hebraice est „ulai“, quae particula vel exprimit spem vel dubium (Ier. 26, 3) vel simpliciter con-

dicionem (cf. Os. 8, 7, hebr.). Ubi autem per hanc particulam Deus dubitanter loquens introducit, habetur anthropomorphismus, qui similiter explicandus est, ac si Deus dicitur paenitentiam habere, ridere etc.

d) De graeca particula $\alpha\upsilon$ iam dictum est (n. 210), quae in Vulgata promiscue vertitur „forte“ et „utique“, et quidem in eadem sententia, ut Io. 8, 19 et 14, 7. Semel $\alpha\upsilon$ vertitur „numquam“ (1 Cor. 2, 8). Ergo huic „forte“ per se non subest sensus dubitativus.

215. *Schol. 2.* Quo sensu negayerit S. Augustinus praescientiam condicionate futurorum.

Semipelagiani docebant actus liberos sub condicione futuros habere rationem meriti et demeriti, et infantes praemature mori in poenam peccatorum, quae, si diutius vixissent, patraturi erant. „Cum innumerabilium illis multitudo obicitur parvulorum, qui, utique excepto originali peccato . . . nullas adhuc habentes voluntates, nullas proprias actiones, non sine Dei iudicio discernuntur, ut ante discretionem boni et mali de usu vitae istius auferendi alii per regenerationem inter caelestis regni assumantur heredes, alii sine baptismo inter mortis perpetuae transeant debitores: tales aiunt perdi talesque salvari, quales futuros illos in annis maioribus, si ad activam servarentur aetatem, scientia divina praevideret.“ Ita *Prosper* ad S. Augustinum (Ep. 225, n. 5; *M* 44, 951). Hanc doctrinam sane absurdam S. Augustinus reiciens: „quomodo“, inquit, „puniuntur peccata, quae nulla sunt, i. e. quae nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem nec morte praeveniens post carnem?“ (De anima et eius orig. 1, 12, 15; *M* 44, 483.) „Unde hoc talibus viris in mentem venerit nescio, ut futura, quae non sunt futura, puniantur, aut honorentur merita parvulorum“ (De praedest. sanct. c. 12, n. 24; *M* 44, 977).

Agitur ergo in hac cum pelagianis controversia non de simplici notitia futurorum, sed de usu huius scientiae ad decernenda praemia et poenas, ut ipsi thomistae posteriores docent: „Respondeo absque iniuria asseri non posse sanctum Augustinum negasse Deo scientiam futurorum contingentium condicionatorum . . . [sed] divum Augustinum et Prosperum intellegendos esse iuxta occasionem et intentum, in quo verba illa protulerant, nimirum sese opponendi massiliensibus semipelagianis asserentibus homines puniri aut praemiari propter bona vel mala opera, ut condicionate praevisa futura, si diutius viverent“ (*Gotti* I, tract. 4, q. 6, dub. 1, § 4, n. 20 21). De hac igitur scientia dicit *Augustinus*: „Ipsa exinanitur omnino praescientia, si, quod praescitur, non erit. Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum?“ (De anim. et eius orig. 1, 12, 15; *M* 44, 483). Nam praescientia, si illud „prae“ urgetur, non potest esse nisi absolute futurorum. Simpliciter autem sciri posse condicionate futura, S. Doctor numquam negavit, sed diserte saepe docuit, ut iam audivimus supra. Ita illo loco (De corrept. et grat. c. 8, n. 19; *M* 44, 927) ad quaestio-

nem: utrum Deus peccata futura hominum tum pie viventium morte praevenire non potuerit an futura esse nesciverit, respondet; „Nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur.“

Ex doctrina S. Augustini hoc concludere licet: scientiam condicionate futurorum non pertinere ad scientiam visionis seu praevisionis neque ad scientiam mere possibilium, sed esse medium quid inter utramque. „Ut enim non dicam, quam sit possibile Deo aversas et adversas in fidem suam hominum convertere voluntates . . . certe poterat illos Deus, praesciens esse lapsuros, antequam id fieret, auferre de hac vita“ (De dono persev. c. 9, n. 22; *M* 45, 1005).

Prop. XXXIII. Inter varia obiecta scientiae divinae primum et formale obiectum est ipsa divina essentia, res vero creatae sunt obiectum secundarium et materiale tantum. Theologiae certa (Sum. 1, q. 14, a. 2).

216. *Quaedam sunt secundaria obiecta intellectus divini.* Quamvis Deus uno indivisibili actu, in quo nihil est prius, nihil posterius, cognoscat quidquid cognoscit, tamen obiecta ipsa huius cognitionis, sicut non omnia aequae principaliter vera sunt, ita non aequae principaliter a Deo cognoscuntur. Posset enim scientia divina secundum totam suam perfectionem existere, etsi Deus non cognosceret mundum existentem, si scilicet nullus mundus existeret. Ergo mundus existens non est id, quod efficit, ut scientia Dei sit id, quod est, seu non specificat cognitionem divinam. Quia autem id, quod rem aliquam specificat seu in certa et determinata specie perfectionis collocat, dicitur forma rei, recte negatur mundum existentem se habere ad intellectum divinum ut formam, seu esse eius obiectum formale. Porro cum primum ad aliquam rem pertineat solum id, quod est de formali conceptu eius, recte negatur mundum existentem esse obiectum primum cognitionis divinae. Nam scientia divina necessario prius habet suam specificam perfectionem, quam possit aliquid cognoscere, quod hanc perfectionem iam supponit. Ergo evidens est esse quaedam obiecta cognitionis divinae secundaria tantum et materialia.

217. *Intellectus divinus habet obiectum primum et formale.* Nam quod cognitio divina est talis cognitio et non alia, hoc non est sine ratione. Ratio autem, quae specificat actum cognitionis, est obiectum eius formale. Nulla enim cognitio potest cogitari, quae non sit alicuius rei cognitio. Ergo omnis cognitio, ut suam specificam perfectionem et determinationem habeat, supponit aliquod obiectum, sine quo nec esse nec cogitari potest talis, qualis est.

218. *Obiectum formale divinae cognitionis est essentia divina.* Deus est actualis cognitio aeterna, immutabilis, infinita; ergo habet aliquod obiectum actuale, immutabile, infinitum, quod non potest esse nisi ipsius essentia.

Quia secundum nostrum concipiendi modum recte dicimus Deum prius existere quam intellegat, id, quo Deus est, seu veritas divina ontologica recte concipitur ut obiectum primum et formale intellectus divini. Sicut enim essentia divina est primum, quod existit, seu est ens maxime fundamentale et maxime perfectum et proinde primum et principale intellegibile, ita intellectus divinus est primum intellegens et intellectualitas infinitae perfectionis. Ergo inter essentiam divinam et intellectum divinum existit maxime principalis et perfectissima adaequatio. Hinc scientia divina est talis, quia tali obiecto perfecte conformatur, et consequenter essentia divina recte dicitur obiectum formale et primum scientiae divinae; scientia enim, quae perfectissime conformatur cum obiecto simpliciter infinito, eo ipso est omnimode determinata et ulterioris determinationis incapax.

219. Memoria tenendum est *hanc determinationem non esse ullum influxum realem*, quo scientia divina producat, sed esse rationem sufficientem scientiae divinae per modum identitatis. Quam identitatem quia concipere non possumus, ut est in se, per duos conceptus praesentamus, quorum alter alterum supponit et hoc sensu ab eo determinatur. Primum enim in ordine intellegendi supponit primum in ordine existendi, et id, quod est primum esse, est ratio eius, quod est primum intellegere. Hoc igitur intellegere non perficitur ab hoc esse, sed *est hoc esse*. Nam „quod intellectus perficiatur ab intellegibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque est in potentia; quia per hoc, quod est in potentia, differt ab intellegibili et assimilatur ei per speciem intellegibilem, quae est similitudo rei intellectae, et perficitur per ipsam sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intellegibile neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intellegere“ (*S. Thomas* 1, q. 14, a. 2 ad 2).

Ergo essentia divina dicitur obiectum primum intellectus divini, non quod priore actu intellegitur quam alia, sed quod est fundamentum omnium intellegibilium; et obiectum formale dicitur, non quod intellectum divinum realiter et physice determinat, sed quod intellectionem divinam intrinsecus constituit; similiter omnia alia, quae non sunt Deus, sunt obiecta secundaria tantum et materialia intellectus divini, non quod posteriore actu cognoscuntur, sed dicuntur secundaria, quod supponunt essentiam divinam ut fundamentum suae veritatis; materialia vero, quod intellectionem divinam neque realiter determinant neque intrinsecus constituunt.

§ 3.

DE MEDIO SCIENTIAE DIVINAE.

Prop. XXXIV. Merito essentia divina dicitur species intellegibilis intellectus divini, seu medium, quo Deus omnia cognoscit (Sum. 1, q. 14, a. 4 5).

220. *Est commune quasi adagium theologorum cuiuscumque scholae Deum in intellegendo habere suam essentiam pro specie intellegibili, qua*

omnia cognoscat. Atqui a communi et approbato loquendi modo non est recedendum, quamdiu probari nequit ei nullum bonum sensum subesse. Quod cum certe non valeat de hac terminologia scholasticorum, haec omnino retinenda est.

S. Thomas (1, q. 14, a. 4): „Sicut esse sequitur formam, ita intellegere sequitur speciem intellegibilem. In Deo autem non est forma, quae aliud sit quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intellegibilis, ex necessitate sequitur, quod ipsum eius intellegere sit eius essentia et eius esse.“ *Scotus* (In 1, dist. 35, q. 1, § „Ad ista“): „Posito, quod sit intellectus quasi passivus in Deo, et quod debeat hic assignari forma vel quasi forma, ut qua operetur, potest dici, quod illud est essentia sub ratione qua essentia, quae sub ratione absoluta est ratio cognoscendi non tantum ipsammet, sed omne aliud sub quacumque ratione cognoscibilis.“ *Bañes* (In 1, q. 14, a. 6, concl. 2): „Deus cognoscit creaturas per divinam essentiam tamquam per speciem intellegibilem.“ *Suarez* (De scientia Dei 1, 8, 4): „In Deo sola eius essentia est sufficiens ratio cuiuscumque cognitionis possibilis tam per modum speciei quam per modum potentiae vel actus.“ Similiter nostris temporibus card. *Franzelin* (De Deo Uno thes. 38) et *Kleutgen* (De ipso Deo 1, q. 3, c. 2, n. 13).

221. His sufficienter probatur hunc loquendi modum esse communem apud variarum scholarum theologos ideoque non temere reiiciendum, sed urgente tantum causa gravi. Sed nulla talis causa est, immo *bonae sunt rationes, quae suadeant talem locutionem*. Nam licet divinus intellectus sit actus purus nulloque indigeat complemento, quo constituatur in actu primo perfecto ad operandum, nihilominus admittendum est *principium* (ratio) actus secundi cognitionis divinae, quia cognitio sine principio ullo impossibilis est. Et in creaturis quidem principium illud, quod constituit actum primum proxime expeditum ad cognoscendum, dicitur species. In Deo autem hoc principium non est accidens, sed est ipsa essentia divina, qua Deus constituitur perfecte expeditus ad cognoscendum, quidquid est cognoscibile. Ergo essentia divina merito vocatur species intellegibilis intellectus divini ad significandum eam esse principium plane sufficiens omnis cognitionis divinae. Quia igitur recte possumus considerare essentiam divinam ut actum Dei primum, et cognitionem divinam ut actum secundum, recte quoque dicimus intellectum divinum per essentiam divinam constitui in actu primo expedito ad cognoscenda omnia, seu essentiam esse speciem intellegibilem. Ita theologi hunc terminum semper explicarunt, ut e. g. *Scotus* (l. c.): „Per hoc, quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intellegendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito“ (cf. *S. Thom.* 1, q. 14, a. 5 ad 3)¹.

¹ Quodsi Suarez hunc modum loquendi vituperare videatur (De Deo 3, 2, 16 sqq.), hoc ita intellegendum est, si hic modus exclusive sumatur, ut scilicet divina essentia

Prop. XXXV. *Essentia divina est medium, in quo cognito Deus omnia omnino alia a se cognoscit.* Sententia communissima (Sum. 1, q. 14, a. 5 6 7).

222. Cum in creaturis species intellegibilis non sit id, quod cognoscitur, sed id, quo cognoscitur, similiter si essentia divina dicitur species intellegibilis, proxime et per se significatur eam esse medium, quo Deus cognoscat. Sed praeterea potest essentia Dei considerari non solum, ut est actus primus completus, qui tamquam principium supponitur ab actu secundo cognitionis, sed ut est obiectum primum cognitionis divinae; et potest quaeri, num hoc obiectum cognitum in alterius rei cognitionem ducat, non quasi Deus vero discursu utatur, sed quatenus Deus unico simplicissimo intuitu videt et se tamquam principium creaturarum et creaturas tamquam a se principiatas, ut aiunt.

223. Ad hanc igitur quaestionem omnes fere uno ore theologi respondent *Deum in essentia sua cognita videre omnia et singula entia a se distincta.* Ita *S. Thomas* (1, q. 14, a. 5 6 7; q. 18, a. 4 ad 1), *S. Bonaventura* (In 1, dist. 39, a. 2, q. 1), thomistae omnes, ut notum est, *Molina* (Concord. q. 14, a. 13, disp. 50, circa fin.; ed. paris. 302), *Suarez* (De Deo 3, 2, 2—14), *Petavius* (De Deo 4, 2), *Lessius* (De perf. div. 6. 1), *Ruiz* (De scient. Dei disp. 10), qui multos praeterea alios doctores enumerat, immo dicit: „Ita docent satis expresse omnes scholastici.“ Pauci tantum ex posterioribus theologis ab hac communi doctrina recesserunt.

224. Ut autem recte intellegatur *sensus huius doctrinae*, ante omnia notandum est nullum theologum eo sensu loqui de medio scientiae divinae, quasi Deus non possit intellegere rem a se distinctam, nisi *invenitur* aliquo medio magis cognito, sicut nos e. g. Deum non possumus cognoscere nisi mediantibus creaturis. Talis enim *indigentia* medii provenit ex imperfectione intellectus, quae in Deo nulla est. Itaque etiamsi abstrahamus ab hac quaestione, num existat medium, in quo possit Deus cognoscere res a se distinctas, immo si per impossibile ponamus nullum tale medium existere, nihilominus ex solis terminis intellectionis infinitae ex una parte et rei verae ex altera parte immediate patet hanc rem ab illo intellectu cognosci. Nam ignorantia alicuius veritatis in intellectu infinito est contradictio in terminis. „Quapropter, sicut in divina potentia, cum inquirimus, an aliquid sub illam cadat, non dubitamus de potestate ex parte Dei, sed de possibilitate ex parte rei, de qua est quaestio; nam si illa in se est possibilis seu non repugnans, non potest effugere omnipotentiam Dei, cum sit perfectissima et infinita simpliciter; ita in praesenti ad examinandum, an haec futura contingentia [et omnia alia obiecta

dicatur solum species, qua Deus videt, non medium, in quo videt. Nam essentiam divinam, licet non exclusive, tamen *etiam* posse concipi ut medium quo, Suarez neque vult neque potest negare.

creata] cadant sub scientiam Dei, ex parte ipsorum inquirendum est, an talia sint, ut cognosci possint. Nam si ipsa habent fundamentum cognoscibilitatis, ut sic dicam, quod est veritatis, non effugient scientiam Dei, quae infinita est et perfectissima, quae excogitari potest“ (*Suarez*, De scientia Dei 1, 2, 1). Idem *Molina* docet: „Deus non accipit cognitionem a rebus, sed in seipso atque ex seipso cognoscit omnia; ergo existentia rerum, sive in tempore sive in aeternitate, nihil confert, ut Deus certo sciat, quid futurum aut non futurum sit“ (Concordia q. 14, a. 13, disp. 49; ed. paris. 291).

Ergo non agitur in hac quaestione de medio imperfectionis, si ita loqui licet, sed de medio perfectionis, seu quaeritur: habeatne Deus obiectum cognitionis tam perfectum, ut in eo cognito vi infinitae suae comprehensionis omnes omnino res alias simul videat. Et hoc affirmatur; nam res creatae non habent veritatem nisi participatam ex essentia divina. Ergo Deus comprehendens essentiam divinam videt in hac essentia omnem veritatem ex hac essentia participatam. At haec ratio secundum varios respectus, quos includit, paulo magis exponenda est.

225. **Arg. 1.** *Essentia divina est causa exemplaris, efficiens, finalis omnium rerum.* Atqui Deus hanc causam omnium rerum perfecte intellegit. Hoc autem fieri non potest, quin eo ipso Deus intellegat res omnes, quarum essentia sua causa est. Ergo Deus res omnes cognoscit in essentia sua ut in causa earum; et sic scientia eius est summa sapientia, quia cognoscit res omnes ex altissima causa (*S. Thom.* 1, q. 14, a. 5; *Contra gent.* 1, 49). Res igitur, quarum causa necessaria est, Deus in se videt ut in causa necessaria; quarum causa est ex voluntate sua, videt in voluntate sua; quarum causa est antecedenter ad voluntatem suam, videt in essentia sua, ut haec concipitur antecedenter ad actum voluntatis.

Itaque Deus videndo essentiam suam in ea ut in fundamento videt omnia possibilis ante omne decretum voluntatis suae, e quo possibilis non pendent. Contra, mundum futurum Deus ab aeterno vidit in decreto creandi mundum, quia sine hoc decreto mundus non erat futurus. Similiter actum liberum, quem homo reapse positurus est, videt Deus in decreto absolute concurrenti cum hoc actu; nam sine hoc decreto homo non est positurus actum. Attamen actum hunc ut mere possibilem Deus vidit ante decretum, quia ante decretum erat possibilis. Similiter actum ut condicionate futurum vidit ante decretum absolutum. Ergo hoc interim sit certum, nullam movendam esse controversiam, num Deus omnia omnino, quae non sunt nihil, cognoscat in essentia sua ut in causa latissimo sensu intellecta, cum hoc sit plane evidens.

Ab ipso initio „Concordiae“ (ed. paris. 2) *Molina* docet „scientiam divinam ... duobus modis comparatione creaturarum posse spectari. Uno [modo], quatenus ea [scientia] Deus cognoscit se posse illas facere... Scientia divina hoc modo spectata est naturalis in Deo, et

non libera, anteceditque actum ac determinationem liberam voluntatis, qua Deus illas facere tali vel tali tempore decernit.

„Altero vero modo [scientia divina spectatur], quatenus Deus per eam cognoscit creaturas futuras esse tali vel tali tempore. Atque hoc modo spectata [scientia divina] non est naturalis [necessaria] in Deo, sed libera, neque antecedit determinationem liberam voluntatis, qua Deus statuit, ut sint [creaturae] tali vel tali tempore, sed potius eam sequitur. Quia enim Deus libere voluit mundum creare et has aut illas res esse, scivit mundum cum his vel illis rebus tali vel tali tempore esse futurum. . . . Scientia ergo futurorum contingentium, hoc est quod futura sint, pendet ex determinatione libera voluntatis Dei, qua statuit, ut sint, ac proinde eam non antecedit, sed consequitur. His positus facile intelleges veram esse conclusionem D. Thomae [scientia Dei est causa rerum; 1, q. 14, a. 8].“

Cum Molina statim ab initio operis sui hanc doctrinam proponat ut evidentem, quae non indigeat longa probatione, mirandum est, quomodo adversarii eius toties potuerint ei imponere sententiam, quasi quidquam possit concipi, quod habeat existentiam vel futuritionem independentem a decreto voluntatis divinae¹. Plura vide infra n. 282 288.

226. Arg. 2. *Quidquid perfectionis est in creatura, praeesistit in Deo secundum modum excellentem.* Et sic comparatur essentia Dei ad essentias rerum sicut actus perfectus ad actum imperfectum. Manifeste autem per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti secundum omnes modos eorum. Ergo res creatae in essentia divina cognoscuntur modo longe perfectiore, quam quo sunt in seipsis (S. Thom. 1, q. 14, a. 6).

Quare *essentia divina a theologis vocatur perfectissimum repraesentativum omnium rerum.* Ita e. g. *Deza (Hispalensis)* dicit nos posse considerare „Deum seu divinam essentiam, prout in ea sunt et relucent omnes rerum perfectiones et entitates, secundum quem modum res dicuntur esse in Deo sicut in perfectissimo repraesentativo“ (In 1, dist. 38, q. 1, a. 3, not. 2). Similiter *Molina* docet omnes res per essentiam divinam „certo repraesentari Deo, qui tum suam essentiam, tum singula, quae in ea ipsa infinite perfectius quam in seipsis continentur, altissimo ac eminentissimo modo comprehendit“ (Concordia q. 14, a. 13, disp. 50, circa finem, ed. paris. 302). *Ruiz*: „Essentia divina non esset perfectissima et universalissima in genere intellegibilis primarii et in genere repraesentativi, si non possent per illam tamquam per obiectum formale cognosci quaecumque intellegibilia“ (De scient. Dei disp. 73, sect. 2, n. 8). Similiter card. *Franzelin* (De Deo Uno thes. 37, c.) et multi alii. Cf. S. Thom., Contra gent. 1, 66; De verit. q. 12, a. 6.

¹ A. d'Alès hoc aenigma eo solvit, quod multi bañesiani non norunt doctrinam Molinae nisi a fontibus secundariis et minime fidei (Recherches de science religieuse tom. 7, Paris 1917, 1 sqq.), in specie autem ostendit, quam facile in errorem ducatur, qui a N. del Prado in opere suo de gratia putet se posse genuinam Molinae doctrinam discere (l. c. 443 sqq.).

227. Haec igitur ut intellegantur, considerandum est, *quomodo res repraesententur ab essentia divina*, et qua ratione res in hac repraesentatione perfectiorem intellegibilitatem habeant quam in seipsis. Una igitur res repraesentat alteram, si ipsa perfecte cognosci nequit, quin eo ipso altera cognoscatur. Hoc autem tum fit, cum res, quae primo cognoscitur, similitudinem habet cum re altera sive formalem sive eminentem. Ita imago repraesentat eum, cuius est imago, idea artificis repraesentat artificium. Iamvero essentia divina, prout eam hic consideramus, est eminentis similitudo omnium, quae non sunt nihil. Consideramus enim hic essentiam divinam, in quantum comprehendit omnes perfectiones, quae ratione praecedunt actum secundum intellectus, quo certum quoddam obiectum cognoscitur. E. g. Deus, antequam mundum creat, habet decretum mundum creandi; essentia igitur divina hoc decreto quasi determinata repraesentat mundum creandum. Similiter essentia divina, ut continet decretum absolutum concurrenti cum actu libero futuro, repraesentat hunc actum liberum futurum; et essentia continens decretum condicionatum concurrenti repraesentat actum condicionate futurum. Quia igitur essentia divina hoc modo intellecta est fundamentum omnis veri, non solum in ordine possibilium, sed etiam in ordine actualium et absolute vel condicionate futurorum, essentia divina haec omnia repraesentat (cf. S. Thom., De verit. q. 12, a. 6).

228. *Eo autem ipso, quod repraesentatur ab ente altioris ordinis, res elevatur in ordine intellegibili ad altiore statum.* Materiale in nostra cognitione fit immateriale, forma particularis fit forma universalis etc. Consequenter res per talem repraesentationem accipit novum fundamentum veritatis, quo fit, ut res vera maneat, licet fortasse in se esse omnino desierit. Ita actus temporarius agentis materialis, cuius species recipitur in anima nostra, potest in ea manere verus in aeternum, quamvis et actus et agens non iam existant. Ergo veritas talis actus accipit aeternam veritatem et cognoscibilitatem in anima nostra, cum in se non habeat nisi veritatem et cognoscibilitatem cito transiuntem. Si cognitio huius veritatis in anima nostra maneret semper in actu, haec veritas semper esset praesens et numquam transiret, etsi res, quae repraesentaretur hac cognitione, iam diu transisset. Sequitur, ut talis veritas in aeternum non solum ab intellectu nostro, sed etiam in et ex intellectu nostro cognosci possit.

Sed hoc idem modo longe altiore accidit in cognitione divina. Nam species, quae intellectui divino repraesentat res, non est accidens receptum ex obiectis, sed est ipsa essentia divina, quae ex innata sua vi omne verum repraesentat. Itaque sicut anima nostra speciem semel acceptam non amittit pereunte re, a qua accepit, ita intellectus divinus non debet exspectare realem rei existentiam, ut speciem eius in se habeat. Et sicut species in anima creata potest manere in aeternum

sine aeterno influxu rei, ita species rerum est necessario in intellectu divino ab aeterno sine ullo influxu rerum. Ergo quam infinitus est actus secundus intellectus divini ad cognoscendum omne verum, tam infinitus est eius actus primus ad repraesentandum omne verum. Et quia haec repraesentatio non oritur neque transit, sed *est*, ideo res in hac repraesentatione non sunt futurae neque praeteritae, sed *praesentes*, quamvis id, quod repraesentatur, possit esse praeteritum aut futurum. Quare recte Deus dicitur omnia cognoscere tamquam praesentia „in aeternitatis speculo“, ut ait *S. Thomas* (De verit. q. 2, a. 12, concl. in fine, cf. 2, 2, q. 173, a. 1), ubi speculum nihil aliud est nisi essentia divina, ut est causa rerum, ad cuius exemplar omnia facta sunt. Deus, „in quantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum“ (In 1, dist. 41, a. 3).

229. Hoc modo communiter veteres doctores explicant, *cur Deus immutabiliter et certe sciat omnia, etiam ea, quae contingenter futura sunt* (cf. *S. Thomas* 1, q. 14, a. 13). Ita *S. Bonaventura*: „Praesentialitas divinae cognitionis, quae aeternitas est, est simplex et infinita; quia simplex, ideo semper praesens; quia infinita, ideo sunt ei omnia praesentia. Ita Deus iudicat aliquid esse futurum, sed non futurum sibi; et omnia praesenter cognoscit, et tamen nihilominus praescit“ (In 1, dist. 39, q. 3, concl.). Pulchre doctrinam *S. Thomae* hac de re exponit *Deza* (Hispalensis): „Omnis creatura dicitur Deo esse praesens ab aeterno ea ratione, quod Deus ab aeterno videt in essentia sua universas res non solum quantum ad earum naturas et specificas proprietates, sed etiam quantum ad proprias existentias et quantum ad omnes condiciones individuales, quas habiturae erant secundum aliquod tempus. Nam sicut essentia divina semper et ab aeterno est praesens Deo illam intuenti et perspicienti, ita et universae creaturae sunt in ipsa Dei essentia semper et ab aeterno Deo praesentes, illas in sua essentia perspicienti et intuenti.“ Deinde considerat aeternitatem, ut est attributum Dei, et dicit: „Quodlibet attributum divinum secundum propriam rationem continet in se et concludit illarum rerum perfectionem, quae huiusmodi attributo speciali ratione appropriantur, eo quod est primum et simplicissimum ac perfectissimum eius principium et exemplar [ut bonitas divina continet omnium creaturarum bonitatem, sapientia sapientiam etc.]. Secundum igitur istum modum loquendi dicendum est, quod omnium rerum duratio concluditur et continetur in duratione divina, quae est aeternitas, tamquam in prima et simplicissima ac perfectissima duratione et omnium durationum causa et exemplari. Aeternitas ergo suo ambitu et perfectione concludit et comprehendit in se et tempus et aevum et omnem temporis successionem atque omnia, quae in tempore et aevo sunt et continentur, sicut perfectum continet imperfectum. . . . Unde Deus comprehendens ab aeterno sua visione

aeternitatem, simul videt et intuetur in ipsa ab aeterno totum temporis decursum, quem in ordine universi habet, et per consequens videt ab aeterno in ipsa aeternitate omnes res temporales sibi invicem succedere in rerum natura, non tunc, sed suis temporibus in ordine universi, [ita ut haec omnia] Deus ab aeterno intueatur non ut futura, sed ut praesentia, quoniam intuetur ea in nunc aeternitatis, quod nescit praeteritum aut futurum, sed est semper praesens: et hoc est, quod *S. Thomas* dicit, quod intuitus Dei fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate“ (In 1, dist. 38, q. 1, nota 2). Haec explicatio est rationabilior quam ea, quae supra (n. 170 sq.) reiecta est.

Prop. XXXVI. Deus cognoscit res omnes, ut formaliter sunt in seipsis, non tamen cognoscit alia a se immediate in ipsis, sed in essentia sua tantum. Prior pars certa, altera disputata.

230. *Pars I. Deus cognoscit omnes res, ut formaliter sunt in seipsis.*

S. Thomas, postquam docuit Deum videre omnes res in seipso, nihilominus monet: „Dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id, quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso“ (1, q. 14, a. 6 ad 1).

Contrarium docuit *Aureolus*: „Deum intellegere creaturas aut aliquid aliud a se sub uno quidem sensu concedi potest, sub altero vero non potest. Si enim quaeratur, an Deus sic intellegat, quod intuitum suum ferat super essentiam, et ex hoc procedat ulterius usque ad creaturam, ita quod sint duo intuita, Deus et creatura . . . sic nullo modo concedi potest, quod Deus intellegat creaturas. . . . Si vero quaeratur, an sic intellegat creaturas Deus, quod suum intuitum terminet ad essentiam, ibi sistendo nec ulterius procedendo, sic tamen, quod ibi sistendo dicatur attigisse eminenter et plus quam aequipollenter omne aliud extra se et omnem creaturam . . . sic concedi oportet, quod Deus non ignorat, immo perfectissime et supereminenter novit omnem creaturam et omne aliud extra se“ (In 1, dist. 35, p. 2, a. 2). Ergo *Aureolus* non solum negat Dei scientiam immediate terminari ad creaturas, sed omnino terminari ad creaturas ipsas, cum Deus non videat nisi esse eminens, quod creaturae habent in divina essentia.

Haec *Aureoli* doctrina tam aperte falsa est, ut contrarium ab omnibus theologis doceatur, scilicet Deum cognoscere propriam omnium rerum naturam usque ad ultimas individuationes. Nam Deus eo modo res cognoscit, quo eas vult et creat; atqui certe non creat illud esse eminens sed ipsos terminos creatos. Ergo hos etiam cognoscit. Similiter providentia et aliae operationes ad extra non versantur circa esse eminens, sed circa creaturas, ut sunt formaliter in seipsis existentes. Neque vero ideo creaturae ad Dei scientiam quicquam addunt nisi terminum, et ratio sunt, non ut actus intellectionis divinae

sit alius vel perfectior, sed solum, ut per actum immutabiliter perfectum hoc cognoscatur, non aliud.

231. Pars II. Deus alia a se non cognoscit immediate in ipsis.

Quamvis theologi omnes fere doceant Deum cognoscere res in essentia sua ut in medio cognito, nihilominus nonnulli putaverunt divinam scientiam terminari etiam immediate ad ipsas creaturas, ita ut creaturae dupliciter cognoscantur, et in essentia divina et in seipsis immediate. Ita e scotistis *Poncius, Henno*; ex molinistis *Arriaga, Raymundus, Vica, Wirceburgenses, Piccirelli* (De Deo Uno et Trino 584 sqq.), *Muncunill* (De Deo Uno et Trino n. 311 sqq. 337 sqq.), alii. Attamen doctores praecipui contradicunt, ut *Molina, Gregorius de Valentia, Suarez, Lessius, Ruiz, Tanner, Petavius*, card. *Franzelin* (thes. 38 39), alii.

232. Errant igitur, qui cum cardin. *Gotti* putant „ex decisione huius difficultatis tamquam ex praecipuo fundamento apparere, an admitenda sit an reprobanda scientia media“ (I, tract. 4, q. 3, dub. 4, § 1). Ipse iam *Molina* disertis verbis negavit Deum cognoscere res alias a se immediate in ipsis: „Deus cognoscit alia a se non in rebus ipsis, sed in seipso; hoc est, intuitus divini intellectus non fertur aequae primo in suam essentiam ut in rem cognitam et in naturas, quas aliae res in seipsis habent; sed primo fertur in suam essentiam ut in obiectum primum, in quo virtute continentur naturae aliarum rerum, et mediante essentia ita cognita illo eodem intuitu cognoscit ac intuetur ulterius ut obiectum secundarium naturam cuiusque aliarum rerum propriam. Itaque cum dicimus Deum non cognoscere alia a se in ipsismet rebus, non negamus Deum cognoscere illud esse, quod res habent in seipsis, sed negamus cognoscere illud immediate atque ut obiectum primum“ (In 1, q. 14, a. 5 6, concl. 2, edit. lugdun. 1593, 165). „Ex his facile intellegi potest, quamvis Deus nullam scientiam sumat a rebus, sed, quidquid cognoscit, id in sua essentia et in determinatione liberae suae voluntatis cognoscat et comprehendat, attamen, non quia cognoscit aliquid esse futurum, ideo illud futurum . . .“ (Concord. q. 14, a. 13, disp. 52; ed. paris. 324). Cf. infra n. 297. Ergo de hac re non est disputatio inter bañesianos et molinistas, sed quidam bañesiani ut *Molinae* doctrinam impugnant, quae non est *Molinae* doctrina.

233. Argumentum. Cognosci res alias a Deo immediate in ipsis est imperfectio. Atqui in divinam cognitionem nulla potest cadere imperfectio. Ergo res alias a se Deus non cognoscit immediate in ipsis. *Prob. mai.* Res aliae a Deo nullam habent veritatem nisi mediante essentia divina. Ergo cognitio, quae fertur in has res non mediante essentia divina, est imperfecta, quia per eam res non cognoscuntur summo modo, quo verae sunt. Seu, quod idem est, ea cognitio est imperfecta, qua res non cognoscuntur ex altissima causa. Atqui altissima causa rerum est essentia divina. Ergo cognitio, qua res finitae attinguntur immediate in ipsis et non mediante essentia divina, est imperfecta.

Item unica species propria intellectus divini est essentia divina. Atqui nulla species immediate ducit in cognitionem nisi rei, cuius est species. Ergo Deus immediate non cognoscit nisi seipsum, et mediante essentia sua ut perfectissimo repraesentativo res alias, ut ait *S. Thomas*: Deus „illa etiam, quae extra ipsum sunt, non extra se sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit“ (De potentia q. 3, a. 16 ad 23). Ideo „intellegere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno“ (1, q. 19, a. 2 ad 4).

234. Quamvis igitur concedendum sit Deum cognoscere obiecta finita in ipsis, in quantum praepositio „in“ denotat obiectum materiale secundum propriam et individuam naturam; tamen negandum est Deum cognoscere obiecta finita in ipsis, in quantum praepositio „in“ denotat obiectum immediate cognitum per speciem propriam.

Obicies: Cognitio creaturarum immediate in ipsis, quamvis non sit per supremum medium neque per altissimam causam, non est tamen positive imperfecta, quia illam altiorem cognitionem non excludit sed potius supponit; nam ideo tantum Deus res in ipsis cognoscit, quia est infinitus in cognoscendo, et quia ex altera parte creaturae e Deo omni modo dependent secundum entitatem et cognoscibilitatem.

Resp. Hoc modo non removetur imperfectio e cognitione creaturarum vel creabilium immediate in ipsis; nam ex eo, quod Deus etiam aliam cognitionem habet, non fit perfectior inferior modus cognitionis; et ex eo, quod creata et creabilia pendent a Deo, potius concludendum est ea a Deo non cognosci nisi cognitione, qua haec dependentia, ut ontologice est, repraesentatur. Seu, ut ait *Suarez*: „Talis scientia [rerum immediate in ipsis] per se spectata non potest esse omni ex parte perfecta et comprehensiva talium rerum secundum omnem respectum et capacitatem earum tam naturalem quam oboedientialem. Tum etiam, quia talis scientia solet dicere transcendentalem habitudinem ad obiectum suum et ab illo speciem vel rationem aliquo modo sumere. . . . Et praeterea si haec repraesentatio creaturarum nullo modo oritur ex repraesentatione prioris obiecti nec est per se conexa cum illa, gratis et sine ratione dicitur esse ita dependens a priore [qua Deus cognoscit seipsum], quod non posset illa scientia intellegi repraesentans creaturas, nisi prius repraesentet Deum. Haec autem difficultas cessat in nostra sententia, qua ponimus connexionem per se ex parte obiectorum, et ideo . . . intellegimus unicam et indivisibilem repraesentationem Dei, ita conexam cum repraesentatione creaturarum possibilium, ut non possit esse sine illa“ (De Deo 1. 3, c. 2, n. 16 19; cf. infra n. 240).

Ceterum, dummodo quis admittat res omnes a Deo cognosci in essentia sua, non est magni momenti, si praeterea admittit res secundario etiam immediate in ipsis cognosci.

235. *Schol. I.* Etiam libera condicione futura Deus cognoscit in essentia sua.

Haec est communis doctrina molinistarum. Audiantur nonnulli speciminis gratia. *Molina* ait: „Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo. . . . Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia [Deus] intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum“ (Concord. q. 14, a. 13, disp. 52, ed. paris. 317). *Lessius*: „In Deo est sapientia, quia omnia novit per supremas causas, nimirum per notitiam essentiae suae, quae est omnium suprema causa efficiens, finalis, exemplaris et fundamentalis. Comprehendendo enim essentiam suam hoc ipso ex vi illius comprehensionis cognoscit distinctissime omnia possible, quae nimirum ipse per se facere potest, et illa comprehendendo cognoscit ulterius omnia in particulari, quae singula illorum facere vel pati possunt, et in quibus deficere. Neque hoc solum, sed etiam, quid singula in quavis occasione essent factura, si talis vel talis occasio daretur“ (De perf. div. 6. 1, 2). Sed ne longi simus, unum tantum ex posterioribus molinistis audiamus, *Antoine*, qui ceteroquin defendit sententiam modo reiectam, res finitas a Deo cognosci etiam immediate in ipsis. Proponit igitur obiectionem, actus liberos futuribiles non posse cognosci, cum nullum adsit medium, in quo cognoscantur. Respondet negando: „Nam assignari potest medium, in quo cognito Deus cognoscit libera futuribilia, nempe essentia divina, quatenus est aequivalenter et modo quodam excellentissimo species repraesentativa omnium veritatum. Deus quippe in essentia divina sic sumpta clare comprehensa cognoscit perfectissime non solum omnia, quae quaevis causa libera agere potest, quae agit et actura est, sed etiam omnia, quae faceret et non faceret sub quacumque condicione possibili. Nam essentia divina est infinite perfecta in repraesentando ac proinde repraesentare potest et repraesentat intellectui divino causam quamlibet liberam secundum ea omnia, secundum quae cognosci potest“ (De Deo Uno c. 5, a. 5, § 8, obi. 15)¹.

236. Haec exempla, quae facile augeri possunt, satis ostendunt defensoribus scientiae mediae nequaquam negandum esse condicione futura a Deo cognosci in essentia sua. Nonnulli ideo hoc negasse videntur, quia censent essentiam divinam naturaliter tantum et necessario repraesentare posse, ideoque condicione futura, ut quae non sint necessaria, ab essentia divina repraesentari non posse. Sed haec difficultas falso supposito nititur, quasi essentia divina hic intellegatur

¹ Ex recentissimis scriptoribus idem docent *Honthelm*, Institutiones Theodicaeae n. 881 sqq.; *Picciorelli*, De Deo Uno et Trino 583; alii.

ut distincta ab omnibus attributis. At antea iam notatum est essentiam hic intellegi cumulum perfectionum, quae actum intellectionis ratione praecedant. Hoc autem modo sumpta essentia includit liberos actus Dei et repraesentat non necessaria tantum, sed etiam libere futura.

237. Quemadmodum igitur ante praevisionem absolute futurorum in Deo praesupponitur decretum creandi et concurrendi, ita ante scientiam condicione futurorum praesupponitur haec hypothesis: Si Deus vellet creare et concurrere. Unde si *Deus dicitur cognoscere condicione futura in essentia sua, essentia intellegitur ut hypothetice quasi determinata per istam volitionem Dei*. Sic autem essentia divina est unicum et totum fundamentum veritatis condicionatorum, quae independenter ab hac condicione: Si Deus ita vellet fieri, nullam habent veritatem, nullam intellegibilitatem. Deus igitur videndo in se hanc condicionatam voluntatem creandi et concurrendi eo ipso necessario videt condicione futura. Hoc quidem non ita intellegendum est, quasi supposita voluntate creandi et tali modo concurrendi sequeretur per logicam illationem: Ergo hic actus futurus esset. Nam si actus ex causis praerequisitis hac ratione sequeretur, esset actus necessarius, non liber. Sed quia actus reipsa futurus esset, licet libere, et quia essentia divina repraesentat res, sicuti sunt, ideo essentia divina repraesentat actum ut de facto secuturum, si condicio poneretur. Est igitur nexus omnino necessarius inter actum repraesentatum et essentiam repraesentantem; at hic nexus non est a priori ex ulla causalitate alicuius actus primi necessarius, sed est necessarius consequenter ad condicionatam futuritionem.

238. Itaque essentia divina repraesentat e. g. aliquem hominem possibilem, et haec repraesentatio est absolute necessaria et independens ab omni actu libero; dein essentia divina (intra ordinem possibilem; nam pure condicionata ultra hunc ordinem non egrediuntur) repraesentat condicionatum decretum divinum hunc hominem creandi et in talibus condicionibus ponendi, et haec repraesentatio includit condicionem liberam ex parte Dei; tertio repraesentat hominem hypothetice in talibus condicionibus positum, et haec repraesentatio pendet e priori condicione libera; quarto repraesentat hominem in talibus condicionibus positum libere transeuntem in actum secundum, et haec repraesentatio pendet non solum a condicione libera ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis. Vides igitur multiplici modo condicione futura repraesentari ab essentia divina et totam veritatem, quam habent, fundari in hac repraesentatione ordinis possibilem. Ergo condicione futura, sicut nihil sunt immediate in seipsis, sed solum mediante essentia divina, ita a Deo non cognoscuntur immediate in ipsis, sed in essentia divina tantum; i. e. Deus videt totam veritatem actus a remota eius possibilitate, quae fundatur in esse divino, usque ad ipsum actum secundum, qui produceretur cum concursu collato, hanc totam veritatem videt in se ut in principio et

causa huius veritatis, non utique sicut in unica causa sed ut in concausa condicionate cooperante cum libera voluntate, neque ut in causa praedeterminante sed ut in causa concurrente per concursum simultaneum.

239. Iam si adhuc instas et quaeris, *quid sit illud in essentia divina, in quo Deus cognoscat transitum condicionatum agentis liberi ex actu primo perfecte expedito ad agendum, ad ipsum liberum actum secundum*, respondeo esse illam operationem divinam, qua actus secundus producit, seu esse concursum (condicionate) collatum. Hic enim concursus nihil aliud est nisi actio divina, quae pro termino habet actum secundum liberum creaturae. Si dicis ante hunc concursum Deum scire oportere, in quam partem creatura se libere determinatura sit, respondeo distinguendo: Ante concursum actu collatum haec notitia praecedere debet, concedo; ante concursum hypothetice praesuppositum haec notitia praecedere debet, nego; nam sine concursu hypothetice incluso nulla determinatio libera creaturae condicionate futura est (cf. *Suarez*, De grat. Proleg. 2, 9, 8). Ceterum hic nota supponitur doctrina de concursu in philosophia tradita (cf. *Honthelm*, Theodicaea n. 879; *Muncunill*, De Deo Uno et Trino n. 397 sqq. 418 sq.).

Potest videri hanc doctrinam impugnare *Franzelin*, qui contra *Scheeben* acriter defendit Deum non videre libera condicionate futura in concursu determinato, cum non concursus determinet liberam hominis voluntatem, sed potius libera voluntas determinet concursum. Prius Deus videt veritatem condicionate futuram actus sese libere determinantis sub concursu oblato, dein vult dare concursum determinatum. Unde visio huius concursus determinati non est ante visionem creaturae sese determinantis ad talem actum secundum (De Deo Uno thes. 43, Schol.). Iam quod vult *Franzelin* demonstrare, est verissimum: non esse antecedentem determinationem actus liberi humani per ullum concursum, et male explicari a *Scheeben* concursum cum actu secundo ea ratione, qua *Gonet* exponat praedeterminationem physicam (infra n. 261). Itaque in hac polemica parte cum magno illo theologo plane consentimus. At complenda est pars positiva doctrinae, seu explicandum est, quomodo Deus videat creaturam sese (condicionate) determinantem ad talem actum secundum. Haec determinatio spectata in ordine condicionate futurorum nihil aliud est nisi ipse actus secundus voluntatis condicionate futurus. Nam homo habens in actu primo omnia ad agendum praerequisita non aliter se determinat nisi eliciendo actum secundum voluntatis. Omnis alia determinatio (ut per iudicium practico-practicum *Bellarmini* vel simile quid) prorsus superflua est et gratis fingitur. Actum autem secundum elicere nequit homo nisi ope concursus divini, vel potius ipse actus secundus, in quantum a Deo ut a causa prima procedit, est concursus terminative sumptus, cui respondet actio divina producens hunc actum hominis ut concursus active sumptus. Quare ne in ordine quidem condicionate futurorum ulla determinatio

hominis ad talem actum secundum se determinantis videri potest, nisi simul videatur concursus seu voluntas divina simul cum homine producens hanc determinationem. Saepius protestatur *Molina* se non statuere scientiam mediam „nisi ex hypothesi praefinitionis divinae voluntatis, quod hunc vel illum ordinem velit condere atque hoc vel illo modo eo ipso ordine mediisve et circumstantiis illius velit providere et adiuvere. . . . Consequens profecto est, ut nihil Deus per scientiam mediam ante actum suae voluntatis praeviderit nisi ex hypothesi et sub condicionem, quod hoc vel illo modo vellet providere per comparisonem ad eundem effectum“ (Concord. a. 13, disp. 53, membr. 3, ed. paris. 1876, 365). Sicut sine concursu collato nulla determinatio libera hominis esse vel concipi potest, ita neque scientia media ulla ante hypothesim concursus collati ad liberam determinationem hominis locum habet (cf. *Platel*, De Deo Uno n. 115 125; *Wirceburgenses*, De Deo Uno n. 138; *Piccirelli*, De Deo Uno et Trino 503 sq. 573 sq. 583 sq.). Omnis vero praedefinitio Dei, quae vel pertinet ad actum primum liberi arbitrii humani constituendum vel separatim ab libera hominis electione determinat actum secundum, non est medium aptum ad cognoscendam liberam determinationem hominis; quare molinistae utramque hanc praedefinitionem ut medium, in quo Deus certo cognoscat libera condicionate futura, merito reiciunt¹. Restat vero ille concursus, quo Deus simul cum libero arbitrio humano producit determinationem actus secundi. Quem concursum neque negant molinistae, neque quisquam, qui eum admittit, negare potest Deum videntem hunc suum actum etiam in eo videre liberum actum hominis. Et de hoc actu divino dicere velle: concursus divinus ad hoc vel illud determinatur per liberam electionem hominis, est contradictio in terminis.

Henao differentiam inter concursum collatum et oblatum ita explicat: „Si sermo sit de concursu actualiter exhibito ad amorem v. g. ab omnipotentia divina, talis concursus, cum non sit realiter distinctus a concursu, quem elective determinando se praestet voluntas creata, [conkursus divinus] non erit realiter posterior hoc [conkursu humano], neque hic [conkursus humanus] erit velut determinans [conkursum divinum] neque comparabitur ut forma ad illum tamquam ad subiectum determinatum. Sed enim si locutio versetur circa concursum omnipotentiae divinae ut in actu primo seu ut oblatum et praeparatum per decretum indifferens utque determinabilem ad amorem vel ad odium pro electione et nutu voluntatis creatae, talis concursus est omnipotentia ut instructa decreto illo [dandi homini potentiam proxime expeditam ad utrumque], quae etiam intellegitur ut assistens voluntati creatae, quatenus proxime potenti amare vel odio habere et quatenus proxime potenti determinare se ad unum extremum prae alio. Et sub hac ratione concursus in actu primo ex parte omnipotentiae divinae non

¹ De praedefinitionibus vide De gratia V, n. 290, et *Muncunill*, De Deo Uno et Trino n. 776 sqq.

est realiter posterior concursu in actu primo ex parte voluntatis creatae, solumque verificatur, quod concursus in actu primo ex parte utriusque [Dei et hominis] est ad concursum in actu secundo realiter distinctum elective determinabilis immediate et proxime a voluntate creata et non a Deo, sed ita determinabilis ab illa, ut, quamquam *tamquam immediate et proxime eligenti* attribuendus sit illi soli concursus, qui in actu secundo detur, non tamen illi soli sed et Deo *tamquam mediate et proxime efficienti* debeat adscribi. Unde concursus actualis, qui sub conceptu determinationis electivae est a voluntate creata, idem sub conceptu operationis prodeuntis a causa secunda erit etiam a Deo" (Scientia media theologice defensa sect. 82, n. 752, Lugduni 1674, 207).

E recentissimis theologis *Bl. Beraza* (De Deo creante, Bilbao 1921, n. 1380) de effectu concursus ait: „Qui, prout est a causa prima, dicitur actio Dei; prout est a causa secunda, dicitur actio creaturae; unde totus effectus est a Deo, et totus etiam a creatura; nihil ergo est in actione et effectu creaturae, quod non sit principaliter a Deo. Errant igitur qui putant molinistas affirmare „Deum immediate cooperari ad productionem cuiuslibet actus liberi, *praesupposita illius electione per solam voluntatem creatam* (quam electionem Deus praevidet per scientiam mediam).“ *G. van Noort*, De Deo creatore n. 55. [Eandem explicationem dat *Fr. Diekamp*, Kath. Dogm. I, ed. 3—5, 183 c.; II 32]. Molinistae enim docent, semperque docuerunt, activitati et influxui creaturae nihil respondere in rerum natura, quod non procedat a Deo immediate ac per seipsum cooperante. Cf. *Molina*, In 1, q. 14, a. 3, disp. 5—8; *Suarez*, Metaph. disp. 22, sect. 3, n. 2 sq.; *Fonseca*, Metaph. l. 5, c. 2, q. 9, sect. 3; *Rhodes*, Philos. perip. l. 2, disp. 2, q. 4, sect. 2. Itaque actio creaturae et actio Dei cooperantis est una entitas, importans essentialiter duplicem respectum dependentiae, unum ad causam secundam, alterum ad causam primam. Quae duae causae uniuntur in unitatem principii ad unum eundemque effectum producendum.“ Cf. *Hontheim*, Theodicaea n. 873 969 VII.

Alio modo rem explicat *J. Stufler* (Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante [Oeniponte 1923] n. 275 sq.), qui ait, ideo a Deo omne obiectum, etiam futurum contingens, certo cognosci, quia ab aeterno praesentialiter adest intellectui Dei secundum esse actuale, quod habet, dum in se est. Haec opinio cohaeret cum eius doctrina de concursu, de qua sermo erit in tractatu de Deo creante (n. 69 sqq.).

240. Schol. 2. Cur libere futura specialiter dicantur cognosci in seipsis.

S. Thomas, quamvis constanter doceat omnia a Deo cognosci in essentia divina, tamen dicit contingentia futura non posse cum certitudine cognosci in causa sua, sed in seipsis tantum: „Potest considerari contingens, ut est in causa sua; et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens

se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. . . . Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata“ (1, q. 14, a. 13; cf. q. 57, a. 3 et Contra gent. 1, 67).

Notandum igitur est *futura libera aliter se habere ad essentiam divinam atque necessaria*. Quaecumque enim sunt necessaria, fluunt ex essentia divina vel antecedenter ad decretum liberum Dei vel consequenter ad decretum liberum, sed quo res determinantur ad unum. Liberi autem actus creaturarum non possunt sic fluere ex essentia divina. Ergo quamdiu essentia divina consideratur ut causa, qua constituitur actus primus completus agentis creati liberi, sic in essentia divina certo cognosci nequit actus futurus liber creaturae. Nam liber actus non est futurus nisi praesupposita libera determinatione voluntatis creatae. Haec igitur *libera determinatio est condicio praerequisita ad cognitionem certam actus liberi*; et ideo *S. Thomas* recte dicit actus liberos non posse cognosci nisi in seipsis, ubi illud „in seipsis“ opponitur cognitioni in causis praecedentibus actum secundum liberum. Actus vero necessarius non praesupponitur prius futurus, quam certo cognosci possit, sed in causis actum ipsum praecedentibus cognosci potest.

Nihilominus cum hac doctrina bene cohaeret, quod futura libera cognoscuntur in essentia divina, non ut haec est causa praecedens actum secundum, sed in quantum ipsum actum secundum praesentem exhibet divinae cognitioni. Nam actus secundus involvit concomitantem concursum divinum. Divina igitur essentia, ut concipitur determinata per hunc concursum, ab aeterno repraesentat ipsum actum liberum, et sic Deus videt hunc actum non ut futurum in causis, sed ut sibi praesentem. Ita rem explicat *Suarez*, qui, postquam dixit Deum cognoscere creaturas omnes in essentia sua ut „specie intellegibili sibi repraesentante omnem creaturam“ (Metaph. disp. 30, n. 25), ita hoc applicat ad cognitionem futurorum contingentium: „Per hanc scientiam Deus intuetur res futuras ut suae aeternitati praesentes. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio *extrinseco*, sed suo infinito lumine et aeterna visione attingit omnia tempora et in singulis intuetur, quidquid in iis est, quod respectu divinae visionis semper est ita praesens obiective, ac si semper existeret“ (l. c. n. 32).

241. Schol. 3. De reflexa cognitione libere futurorum.

Secundum nostrum concipiendi modum *Deus seipsum etiam reflexe cognoscit*, et ita videndo cognitionem rerum, quam habet, in ea tamquam in specie expressa videt omnia. Ergo etiam hoc modo Deus

recte dicitur videre omnia in essentia sua, et eatenus nihil vituperatione dignum videtur in sententia Patris Vazquez, docentis Deum videre res in seipso, quatenus ex essentia sua tamquam specie sit actualis cognitio omnium cognoscibilium. „Ego quidem arbitror Deum in sua ipsius essentia res omnes creatas intueri tamquam in verbo et specie expressa. . . . Nam essentia divina sic comparatur cum Deo, ut ipsa non solum sit essentia, qua Deus est, sed etiam sit sui ipsius cognitio. Sic ergo non solum Deum constituit in ratione Dei, sed etiam ipsum reddit intellegendum sui ipsius; unde et sibi est veluti species expressa et verbum sui et obiectum cognitum. Praeterea repraesentat creaturas actu et est earum cognitio: quare illis comparatur ut verbum earum. . . . atque hoc posterius ita ex priori pendet, ut, si essentia divina non faceret Deum sui intellegendum, non faceret intellegendum creaturarum, non tamen contra, si non faceret intellegendum creaturarum, non faceret sui intellegendum“ (I, disp. 50, c. 2 3). Et revera, quamprimum cogito Deum ex essentia sua iam ita determinatum, ut sit actualis cognitio infinitae virtutis, nihil plus requiritur ad explicandum, quomodo Deus omnia cognoscat, et quomodo in se ut in specie expressa omnia videat. Errat autem Vazquez in eo, quod censet Deum non posse in se ut in causa omnia videre.

Num etiam vice versa Deus cognoscens creaturas in iis reflexe cognoscat seipsum ut causam earum, diversae sunt opiniones theologorum (cf. Piccirelli, De Deo Uno et Trino 576 sqq.).

Prop. XXXVII. Scientia condionate futurorum non sufficienter explicatur ex cognitione causae proximae perfecte expeditae ad agendum.
Sententia communissima.

242. Postquam in genere diximus Deum cognoscere omnia in essentia sua, videndum est, quomodo haec doctrina applicanda sit ad cognitionem libere futurorum; nam de solis his videtur esse specialis difficultas, quia causae horum actuum sunt indeterminatae ad plura, et ideo non apparet, ubi libere futura cognosci possint, antequam actu existant.

Huius quaestionis duplicem solutionem proponit Bellarminus. Altera, quam probabiliorem habet, supponit eius opinionem de habitu actus liberi ad praecedens iudicium ultimo practicum rationis. „Voluntas necessario eligit id, quod ultimum iudicium practicum determinavit esse eligendum“ (De gratia et libero arbitrio l. 3, c. 8, sexta propositio). Nihilominus „voluntas in eligendo libera est. . . . quoniam illud ipsum iudicium practicum in potestate voluntatis est. . . . Libertas voluntatis in eo proprie sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis sinat se moveri ab una et non alia“. Resistit autem voluntas rationibus propositis, non actu positivo sed negativo, non sinendo se moveri. Sin autem moveri se sinit, venit ad iudicium practicum, ad quod continuo sequitur electio (L. c. cap. 9, septimum argum. De hac quaestione philosophica cf. Suarez, Metaphys. disp. 19, sect. 6).

Simili modo voluntas se habet ad influxum Dei, quo movetur ad actum. „Posito influxu Dei fieri non potest, ut voluntas non operetur, et tamen operatio libera est, quoniam influxus Dei non ponitur, nisi prius voluntas per negativam determinationem ad illum recipiendum se disponat“ (L. c. l. 4, c. 16).

Sed quia tota haec doctrina de relatione actus liberi ad praecedens iudicium practicum non iam videtur ab ullo theologo teneri, sufficit notasse, per illam explicationem non solvi quaestionem, sed tantum in alium locum moveri, quia redit quaestio, quomodo illa libera et negativa voluntatis electio concilietur cum infallibilitate praescientiae divinae.

Manet igitur breviter consideranda altera Bellarmini explicatio, quae est haec: „Probabile nobis videtur Deum futuras actiones liberas non videre nisi in humana voluntate. . . . Deus igitur, quia perfecte cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursus non ignorat omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum, infallibiliter colligit, quam in partem sit animus inclinaturus“ (L. c. cap. 15). Hanc igitur sententiam Bellarminus ut probabilem proponit, quam, quia nonnulli theologi recentiores amplexi sunt, iuverit breviter indicare, cur admitti nequeat.

243. Itaque contra hanc opinionem haec notanda sunt: Negari quidem nequit Deum posse actum liberum ex causis secundis cognoscere praecise tanta certitudine, quanta inest actus in causis. Sed hoc modo non explicatur tota perfectio cognitionis divinae, quae ex duplici capite hanc cognoscibilitatem actus superat:

a) Actus liber, quando reapse existit, cum metaphysica necessitate existit, quatenus non potest simul non existere. Atqui haec metaphysica necessitas non potest ex causis actus liberi cognosci, quia secus actus non esset liber.

b) Deus non debet solum cognoscere substantiam actus, sed etiam omnes qualitates eius et circumstantias omnes, v. g. intensionem, ubi, quando etc., et quidem exactissime et usque ad ultimas individuationes. Sed si haec omnia iam ante actum in causa ita essent determinata, licet moraliter tantum, ut non possent deficere vel in minimis, non apparet, quomodo talis actus ullo modo possit dici liber. Quamvis enim moralis determinatio substantiae actus fortasse non impediatur libertatem, attamen, si haec determinatio usque ad infimas individuationes procedit, perit indeterminatio ad multa, in qua libertas constat.

c) Tandem, ni conscientia fallit, multa determinamus libere sine ulla morali necessitate, ut si ambulans potius ambulat in sinistra parte viae quam in dextra, licet utraque pars ad propositum sit aequae bona. Tunc enim nulla moralis necessitas adest faciendi unum potius quam alterum (cf. supra n. 189 sq.).

Prop. XXXVIII. Deus libera condicionate futura non cognoscit in decreto praedeterminante, subiective absoluto, obiective condicionato. Quaestio disputata.

244. Praenotanda. Doctrina quam hic impugnamus, primum plane explicite proposita et acriter propugnata est a *Dominico Bañes* circa finem saeculi XVI; quare eius asseclas brevitatis causa bañesianos vocabimus, quemadmodum eorum adversarii molinistae appellantur. Nam etsi ante Molinam scientia media iam docebatur, et ante Bañes quidam praedeterminatianismo iam praeluserant, tamen et Molina et Bañes suam uterque sententiam tam efficaciter propagarunt, ut hi duo merito parentes molinismi aut praedeterminatianismi nunc vigentis dicendi sint. Est inter bañesianos facile princeps *Didacus Alvarez*, itaque eius expositionem imprimis audiamus.

Ad quaestionem igitur, in quo medio Deus videat libera condicionate futura, *Alvarez* ita respondet: „Respectu futurorum condicionatorum . . . praeintellegitur in Deo decretum condicionatum ex parte obiecti voliti, quo statuit, ut eveniret consequens, si impleretur condicio importata in antecedente futuri condicionati.“ „Scit quidem Deus certo et infallibiliter, quod, si creasset modo alios angelos in gratia habituali et decrevisset voluntate absoluta et efficaci, quod illi perseverarent in gratia, ita fieret. . . Sed si secludatur huiusmodi decretum, non est scibile, quid illi angeli, si crearentur in gratia, determinate facerent ex sua innata libertate . . . et idem dicendum proportionaliter de aliis consimilibus futuris condicionatis a creata voluntate dependentibus“ (De aux. grat. disp. 7, n. 8 10). Cognitio Dei de condicionate futuris habet metaphysicam certitudinem, quia „impossibile est, quod motio Dei efficax ad consentiendum et actualis dissensus compatiatur simul in eodem“ (l. c. disp. 92, n. 5).

245. Huic decreto divino respondet in agenti creato motio physica, qua agens, ratione prius quam seipsum determinat, efficaciter determinatur ad ponendum actum, et ideo haec motio dicitur praemotio vel praedeterminatio physica. Itaque recte quoque Deus dici potest cognoscere libere futura in causis physice praedeterminatis.

Ita *Bañes*: „Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis . . . quatenus ipsae causae particulares subiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa“ (In 1, q. 14, a. 13, concl. 3). Ut enim notat *Alvarez*: „Ex physica praedeterminatione Dei extrinseca per evidentem consequentiam infertur physica praedeterminatio Dei intrinseca voluntati creatae inhaerens, per quam Deus in tempore efficit, ut voluntas libere et infallibiliter operetur actum a Deo praedeterminatum“ (l. c. disp. 23, n. 23).

246. Non tamen consentiunt inter se bañesiani, *utrum praedeterminatio physica ad actum primum an ad actum secundum pertineat.*

Lemos (Acta congr. de aux. disp. 3 coram Paulo V, 1063) ait: „Est physica praedeterminatio, qua Deus . . . hominis voluntatem praedeterminat in actu primo, ut ipsa voluntas cum omni sua libertate se infallibiliter et libere determinet in actu secundo.“ *Graveson* (Epist. theol. hist. pol. I, ep. 5; Romae 1728, 156): „Praemotio physica non se tenet ex parte actus primi seu ex parte potentiae, sed tenet se dumtaxat ex parte actus secundi, applicando videlicet agendi potentiam, quam per gratiam sufficientem habet voluntas humana, ad actum secundum, efficiendo videlicet, ut voluntas creata in actualem prorumpat operationem.“¹ *Alvarez* (l. c. disp. 23, n. 27): „Id, per quod praedeterminatur voluntas, neque est formaliter actus secundus nec simpliciter actus primus, sed medium quoddam, videl. ultimum complementum actus primi“; (disp. 19, n. 7): Hoc medium „proprio vocabulo dicitur motio virtuosa, qua primum agens universalissimum efficit, ut causae secundae actualiter operentur“. Hic ultimus modus loquendi est satis communis inter bañesianos, cum dicant praemotionem physicam esse applicationem potentiae ad actum secundum.

247. Porro in quantum agitur de liberis actibus condicionate futuris, decretum quidem illud praedeterminans absolute in Deo existit, sed obiectivam condicionem annexam habet. Ita Deus ab aeterno habuit hoc decretum: Decerno, ut, si Adamum crearem in aliis condicionibus, ita eum physice praedeterminarem. Haec igitur decreta dicuntur subiective absoluta, obiective condicionata.

Quaeritur, *num Deus eiusmodi decreta ab aeterno fecerit de omnibus condicionibus, quaecumque excogitari possint.* *Alvarez* videtur ea restringere ad condicionate futura, „quae revelantur in Scripturis Sacris, vel asseruntur a ss. Doctoribus esse futura“ (De aux. grat. disp. 7, n. 8). Multis enim bañesianis indignum visum est admittere in Deo infinita decreta de rebus numquam futuris (supra n. 207). Alii e contra audacter decreta infinita statuunt. Ita hanc sibi obiectionem proponunt *Salmanticenses*: „Deus haberet decreta condicionata circa infinitas combinationes infinitorum condicionatorum, quae possunt fieri sub infinitis condicionibus, statibus et ordinibus rerum; hoc autem videtur ridiculum et absurdum.“ Sed non sunt timidi in respondendo: „Licet multae combinationes satis disparatae et humano aspectui forte ridiculae possint fieri circa futura contingentia disparata, non est tamen ridiculum, sed summa expensione et veneratione dignum, quod tanta sit vis divini intellectus et actualitas divinae voluntatis, quod haec nequeat manere suspensa circa ipsa, sed debeat habere actum perfectum et per consequens efficacem circa eorum futuritionem vel non futuritionem“ (De Deo tract. 3, disp. 9, dub. 5, § 4, n. 78). Nihilominus non omnes

¹ *Del Prado* (De gratia I 149 nota) ait: Etsi alter dicat praemotionem esse in actu primo, alter vero dicat eam non se tenere ex parte actus primi sed dumtaxat ex parte actus secundi, est tamen inter eos perfecta concordia.

posteriores thomistae aequali animi fortitudine fuerunt, sed satius putarunt aut rem in medio relinquere, aut dicere Deum decrevisse nihil de eiusmodi infinitis combinationibus statuere, qui proinde necessario etiam dicunt Deum interrogatum de talibus rebus debere ignorantiam fateri et respondere talem rem non esse scibilem, cum ipse nullum fecerit de ea decretum (cf. *Billuart*, De Deo disp. 6, a. 5, obi. 3).

248. De doctrina bañesianorum *Mastrius* ait: „Dicendum decretum antecedens thomistarum non esse medium idoneum ad cognoscendos actus liberos. . . . Haec conclusio communis est extra scholam thomistarum, in qua conveniunt neutrales [molinistiae] et veri scotistae“ (I. disp. 3, a. 6, n. 148). Cum hac igitur communi doctrina statuimus prorsus nullum liberum condicione futurum posse determinate cognosci in decreto Dei, quod *antecedat* ipsam rerum futuritionem. Non negamus Deum, ut videat, quid voluntas libere actura esset in certis condicionibus, antea *possibilitatem* rei in sua essentia videre. Porro videt *sufficiens fundamentum futuritionis* in sua voluntate creante, conservante, concursum offerente, quam *potest* circa illam rem habere. Sed quia hoc fundamentum est sufficiens et ad futuritionem et ad non futuritionem rerum indifferenter, non potest ex hoc fundamento cognitio divina *terminari ad unum*. Neque negamus Deum eo ipso, quod videat, quid voluntas creata actura esset, videre etiam condicionatum suum concursum collatum, sine quo nullus actus potest fieri. Sed quia hic *concursum concomitanter se habet ad actum liberum*, hic actus non prius potest in concursu videri, quam videtur in seipso, cum concursus includat actum secundum. Negamus igitur decretum, quo *antecedenter* ad ipsum actum secundum praevium voluntas ita determinetur ad unum, ut in hoc decreto actus futurus liber cum metaphysica certitudine cognosci possit.

249. *Arg. I.* Ex Matth. II, 21.

Illa doctrina admitti nequit, secundum quam textibus Sacrae Scripturae nullus bonus sensus subest. Atqui talis videtur esse doctrina in thesi reiecta. Ergo. . . . *Prob. min.* Secundum doctrinam bañesianorum textus ille de conversione condicionata sidoniorum et tyriorum ita explicari debet: Si apud sidonios et tyrios facta essent miracula, quae apud galilaeos, Deus illos tam efficaciter movisset ad conversionem, ut cum hac praemotioe physica non-conversio eorum non potuisset coniungi; circa galilaeos autem non obstantibus miraculis Deus tale decretum habet, quocum conversio galilaeorum simul stare absolute nequeat (cf. *Alvarez* l. c. disp. 7, n. 23 24). Ergo sidonii et tyrii conversi essent, quia cum isto decreto non potuissent coniungere non-conversionem; galilaei autem non convertuntur, quia consequenter ad decretum Dei eorum conversio metaphysice repugnat.

Sed *haec explicatio Scripturae videtur irrationabilis*. An potest quis ferre hanc paraphrasim verborum Christi, quam recte secundum

doctrinam bañesianorum ita proponit *Martinez* (De scient. Dei controv. 4, disp. 3, sect. 4): „O galilaei, duriores estis tyriis, quia iisdem virtutibus, quibus vos resistitis, illi cederent et vincerentur; intellege tamen illos cessuros fuisse virtute praedicationis meae addita praemotioe physica praedeterminante irresistibiliter ad fidem, qua praemotioe vos caretis; nec solum caretis, sed et praedeterminatione contraria estis irresistibiliter praedeterminati ad actum infidelitatis secundum suam entitatem?“ Respondere possent galilaei: Praemove nos ad fidem, sicut illos praemoveres; iam credemus.

250. Ad quod argumentum *respondent Salmanticenses hoc posse retorqueri contra nos*, quia galilaei potuissent etiam dicere: „quod sicut ideo tyrii et sidonii visis illis signis crederent, quia patrata essent apud eos in ea serie ac ordine rerum et occasionibus, in quibus praevium est a Deo ipsos consensuros et credituros . . . ita, si eadem signa facta fuissent apud praedictos iudaeos in pluribus aliis occasionibus et circumstantiis, in quibus praevium est a Deo illos credituros, tunc non minus quam tyrii et sidonii crederent“ (De Deo tract. 3, disp. 10, dub. 1, § 4).

Sed *haec est valde infausta retorsio*. Nam ex sua parte responderet Deus: Non quia ego praevidi vos non credituros, ideo non credidistis, sed potius, quia non credidistis, ideo praevidi vos non credituros. E vobis pendebat, ut hoc a me praevideretur aut contrarium. — Sed in sententia bañesianorum prius erat decretum Dei dandi iudaeis auxilium tantum sufficiens et praemovendi eos ad materiale peccati incredulitatis; et consequenter ad hoc decretum conversio iudaeorum metaphysice repugnabat.

251. In hoc argumento solvendo usque ad nostra tempora sudant et algent bañesiani incassum, et quia vident se non posse illud solvere, *confugiunt sub alas S. Augustini*, quem putant suae doctrinae favere in expositione huius loci Scripturae (cf. *Gotti* I, tract. 4, q. 6, dub. 4, § 2). Sed cum ex utraque parte ad auctoritatem S. Augustini provocetur, respondendum est prius ad argumenta ipsa, quibus solutis de sententia S. Augustini et S. Thomae cum utilitate disputari potest, non ante. Interim sufficiat hic notasse iis locis, quos adversarii contra nostram doctrinam afferunt, S. Augustinum loqui contra pelagianos, qui non solum docebant Deum scire condicione futura, sed eum etiam punire vel praemiare propter haec condicione futura praevia. Sed hoc, cum sit falsissimum, nullus umquam ex molinistis docuit, quare *Natalis Alexander* monet, ne ea, quae S. Augustinus contra pelagianos dixit, contra societatis doctrinam detorqueantur: „Cavendum, ne recentioribus quibusdam theologis, qui . . . scientiam quandam mediam propugnant, semipelagiani erroris nota inuratur, quod imprudenter et temere novi quidam auctores fecerunt, vel semipelagianorum dog-

matum ignari, vel studio partium in transversum acti. . . . Quod spectat scientiam illam, quae media nuncupatur, non in hoc fuerunt haeretici semipelagiani, quod eam admiserint ac propugnaverint, sed quod ex praescientia meritorum vel peccatorum, quae nusquam essent futura, Deum hominum sortes definire assererent" (Hist. eccl. saec. V, c. 3, a. 8). Cf. supra n. 215.

Interim pro nostra sententia sufficiat in memoriam revocare dictum, quod saepe repetit *Augustinus*, actionem liberam non ideo futuram esse, quia Deus praescivit, sed ideo Deum praescire, quia futura est. „Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit. . . . Qui, si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit" (De civ. Dei 5, 10, 2; *M* 41, 153).

252. Arg. 2. Ex natura actus liberi.

Actus libere futurus non potest cognosci in eo medio, quod, si existeret, libertatem actus destrueret. Atqui tale medium videntur esse decreta in thesi reiecta. Ergo in talibus decretis actus libere futurus non potest cognosci.

Prob. min. Libertas indifferentiae, de qua hic est sermo, in eo consistit, quod voluntas antecedenter ad actum suum non est determinata ad unum, seu quod positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere et non agere; quam definitionem hic ut veram possumus supponere (cf. De Deo fine ult. III, n. 588 sqq.). Atqui post decretum Dei voluntas absolute non potest actum omittit; sine decreto Dei actum absolute non potest ponere; porro ipsum decretum Dei nullo modo e libera determinatione voluntatis pendet. Ergo antecedenter ad omnem propriam determinationem voluntas ad unum determinatur, et quidem usque ad omnes individuationes actus, quas Deus praevidet; consequenter nulla est libertas indifferentiae. Cf. e. g. *Alvarez* (De aux. grat. disp. 23, n. 8): „Demonstravimus Deum ab aeterno, absoluto et efficaci voluntatis suae decreto, prius in signo rationis, quam cognosceret, in quam partem se flecteret vel flectet ex sua innata libertate creata voluntas, etiam ex hypothesi, quod in talibus circumstantiis constitueretur, determinasse omnes bonos actus illius futuros" (cf. tract. de grat. V, n. 244).

253. Respondent quidem Deum illo decreto decernere, ut voluntas posita condicione libere se determinet, et hoc posse Deum pro omnipotenti sua voluntate ita efficere. Sed hoc responsum nihil valet; nam Deus ne per suam quidem omnipotentiam potest efficere ea, quae intrinsecus repugnant. Atqui physica determinatio ad unum antecedens ipsum actum secundum et futuritionem eius pugnat cum libertate. Ergo Deus non potest efficere, ut actus antecedenter determinatus sit simul liber, sicut non potest quicquam determinare ad quadraturam per modum rotundi.

254. *Billuart* quoque provocat ad hoc principium: „Deum velle hominem, dum agit, libere agere. Et cum divina voluntas sit omnipotentissima et efficacissima . . . sequitur necessario, non solum quod homo agat, sed etiam quod agat libere. . . . Repones: Esto ex illo principio . . . evincatur stare libertatem cum ista praedefinitione et praemotione per se efficaci, non tamen satis explicatur modus, quo haec concordia a nobis intellegi possit. Resp.: *Mysterium esse*" (De Deo dissert. 8, art. 4, § 2 ad 5). Similiter *Alvarez* docet: „Tertia sententia fatetur . . . qualiter actualis usus illius [libertatis] simul stet cum efficacia auxiliiorum divinae gratiae, non posse perfecte solo lumine naturae cognosci aut comprehendere, et ideo rationem huius concordiae credendam esse et captivandum intellectum in obsequium fidei. Hanc sententiam veram esse censeo" (l. c. disp. 118, n. 5 6). Similia docuerunt *Bañes* (In 1, q. 23, a. 5; Contra opin. Iavelli arg. 5 in fine), *Ledesma* (De aux. a. 10 11), alii.

Ad haec respondemus: Nostrum intellectum debemus quidem Deo subicere credentes mysteria, quae ipse revelavit, sed nequaquam baesianis, admittentes mysteria, quae praeter fontes revelationis ipsi statuerunt; et hoc eo minus, si ea, quae ipsi mysteria dicunt, potius intrinsecus repugnantia videntur. „Ergo recta ratio prudentiae et intellectualis oboedientiae dicat physicam praedeterminationem non esse fide tenendam neque captivandum esse intellectum in praedeterminationis obsequium, sed potius esse refutandam, quamdiu illa eo solum titulo acceperit nomen mysterii admirandi et ineffabilis, quoniam plurimorum intellectus vehementer propendet ad iudicandum contrariam sententiam esse conformem Scripturae Sacrae, Patribus et rationibus theologicis" (*Ruiz*, De scient. Dei disp. 59, sect. 1, n. 6).

255. Ceterum haec notare iuvat: Cum principes et duces thomistarum confiteantur libertatis concordiam cum sua sententia non posse positive intellegi, sane recentes scriptores, qui putant paucis distinctionibus totam rem a se posse in clarissima luce poni, aperte ostendunt se ne suspicari quidem, qua de re tandem agatur; nisi forte velint dicere se rem multo melius intellegere, quam illi magni theologi intellexerint.

256. Arg. 3. Ex sapientia Dei.

Videtur esse contra sapientiam divinam, quod Deus ex una parte absolute vult tales circumstantias numquam esse futuras, et nihilominus ex altera parte positivo actu voluntatis format illa decreta condicionalia. Nam sine dubio nullus rationabilis homo elicit actum positivum volendi aliquid sub aliqua condicione, dum simul absolute non vult ponere istam condicionem. Talis enim volitio esset prorsus inutilis et otiosa. Similiter in Deo decretum respiciens circumstantias numquam futuras nihil confert ad gubernationem universi neque ad minimam quidem illius partem. Ergo merito similia decreta in

infitum multiplicata ipsis bañesianis cordatis repugnare videntur, qui consequenter circa tales res Deo ignorantiam adscribunt. „Quis enim credat Deum, qui infinitos mundos, quos condere poterat, voluit absolute non condere, adhuc tamen . . . sollicitum fuisse, ut omnes creaturas rationales illorum mundorum possibilium praedestineret ad gloriam aut etiam aliquas reprobarer ad poenam!“ (Martinez, De scient. Dei contr. 4, disp. 3, sect. 4. Cf. Ruiz I. c. disp. 71, sect. 9.)

Adde quod condicionate futura iam ante decretum Dei habent determinatam veritatem, quod mox probabitur (n. 276). Ergo eiusmodi decretum ad nihil valet; immo in ipsa sententia adversariorum ad nihil aliud valet, nisi ut Deus sciat, quid decreverit. Quid autem diceremus de homine, qui eliceret actus voluntatis solum ideo, ut sciret, quos actus eliciisset? Et ita faciunt bañesiani Deum agentem.

Prop. XXXIX. In specie actus peccaminosi condicionate futuri a Deo cognosci nequeunt in decreto ullo, quod antecedit eorum futuri-
tionem. Quaestio disputata.

257. Nota: Si iam quaestio de condicionate futuris generatim est debilissima pars doctrinae bañesianorum, in qua neque inter se conveniunt neque ullum sufficiens responsum ad argumenta contraria habent, magis etiam crescit haec difficultas, quando agitur de explicanda praevisione eorum futurorum, quae sunt peccata. Cum in peccato duo distinguantur: ratio entis et formalitas malitiae, Bañes docet hanc malitiam cognosci in permissione Dei seu in decreto non dandi auxilium efficacem, entitatem vero cognosci in praemotione physica. „Deus cognoscit cognitione intuitiva peccatum, quatenus Dei voluntas est causa entitatis actus peccati, et simul permittens, quod ad eundem actum concurrat liberum arbitrium deficiente a regula“ (In 1, q. 23, a. 3, dub. 2, concl. 2). Et quidem cum hac permissione positio actus peccaminosi infallibiliter coniuncta est: „nam voluntas creata infallibiliter deficiet circa quaecumque materiam virtutis, nisi efficaciter determinetur a divina voluntate ad bene operandum“ (I. c. q. 14, a. 13, concl. 4 ad 2 argum.).

Quia vero homo nullum actum ponere potest nisi ex praedeterminatione divina, Deus decernit ita hominem praedeterminare ad materiale peccati, ut repugnet cum hac praedeterminatione de facto non coniungi formale peccati, et in hoc decreto peccata futura cognoscit. Quam doctrinam secuti sunt Alvarez (De aux. grat. disp. 11, n. 3) et dominicani vix non omnes (cf. Billuart, De Deo dissert. 8, a. 5, praecipue in fine). Extra scholam bañesianam eiusmodi praedeterminationes ad materiale peccati communissime reiciuntur, non a molinistis tantum, sed a scotistis et a multis aliis doctoribus, quorum nonnullos vide apud Suarez, Opusc. de concursu 2, 3, 12 sqq. Mastrius: „Haec [sententia in thesi statuta] est communis contra thomistas“ (I, disp. 4, q. 3, a. 1).

258. Arg. 1. Ex eo, quod in sententia adversariorum homo necessario peccaret.

Cum Deus cognoscat cum metaphysica certitudine peccatum futurum, si haec cognitio hauritur ex decreto praedeterminante ad materiale peccati, hoc non potest fieri nisi ita, ut cum tali decreto actualis omissio peccati absolute non possit coniungi. Atqui Deus non potest antecederet decernere quicquam, quocum actualis omissio peccati absolute non possit coniungi. Ergo talia decreta non existunt.

Prob. min. Nam si antecederet ad pravam voluntatem hominum Deus aliquid decernit, quocum peccatum est inseparabiliter nexum, videtur sibi complacere in aliqua re inevitabiliter peccaminosa, quod impium est cogitare. Neque potest peccatum prohibere, quia omnis prohibitio supponit possibilem esse actualem omissionem prohibiti. Propterea *S. Scriptura* monet: „Non dixeris: per Deum abest [sapientia]; quae enim odit, ne feceris. Non dicas: ille me implanavit [i. e. peccare fecit]; non enim opus habet viro peccatore. . . . Ipse ab initio fecit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Si volueris, conservabis mandata, et facies fidem beneplaciti. . . . Nemini mandavit impie agere et nemini dedit licentiam peccandi“ (Eccli. 15, 11 12 14 16 21 secund. text. graec.). *S. Augustinus*: „Numquam legimus in Sanctis Scripturis: non est voluntas nisi a Deo; et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo; quoniam mala voluntas iam sola peccatum est, etiamsi desit effectus“ (De spir. et lit. c. 31; M 44, 235). *Conc. arausic. II* can. 23: „Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet“ (Denz. n. 196). *Conc. trid.* sess. 6, can. 6: „Si quis dixerit non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, A. S.“ (Denz. n. 816). Ubi notandum ex mente concilii Deum permissive tantum se habere non ad solam malitiam peccatorum, sed ad ipsa mala opera; id quod in sententia bañesianorum ita simpliciter dici nequit, cum secundum eos Deus physice praedeterminet ea opera, quae sunt inevitabiliter mala; immo ipse incohat ista opera, et peccator non potest actualiter resistere huic moti. Itaque si peccator faciens opus, quod actualiter omittere nequit, est auctor peccati, quomodo non multo magis esset Deus, libere causans hoc idem opus ita, ut actualis omissio esset impossibilis? Quare etiam doctores, qui alias sequuntur Bañes, horrent eiusmodi praedeterminationes, ut v. g. Zumel et Mendoza.

259. Arg. 2. Ex eo, quod non licet ipsum physicum actum peccaminosum appetere, si a malitia morali separari nequit.

Deus non potest movere irresistibiliter liberam voluntatem formaliter ad id, quod formaliter appetendo homo peccat. Atqui id, quod

formaliter appetendo homo peccat, est ipsa entitas physica peccati. Ergo ad hanc formaliter sumptam non potest Deus liberam voluntatem praedeterminare.

Prob. min. Nam plerumque homines peccantes nequaquam appetunt formalitatem malitiae, sed ipsum actum physicum; immo vellent quam maxime malitiam ab hoc actu seiunctam. Ergo positive non amant nisi actum physicum, permittunt vero malitiam moralem, quam in se nequaquam amant. Quodsi his non obstantibus homo peccat, non videtur, cur in iisdem condicionibus res aliter se habeat cum Deo antecedenter ad hominis voluntatem actum physicum positive et efficaciter praedeterminante et malitiam permittente.

260. *Nihil iuvat bañesianos retorsio difficultatis in concursum simultaneum, quem nos statuimus etiam in actu peccaminoso; nam concursu oblato potuit homo uti ad bonum opus. Ergo nulla est paritas cum praedeterminatione, quae ex natura sua ad nihil valet nisi ad determinatum actum peccaminosum. Quod autem faciunt Deum praescindentem a malitia peccati, est mirum, quia, ubi est conexio ex conceptu rei necessaria, unum ab altero praescindi nequit. Exemplum vero animae, quae est causa motus tibiae, non vero causa claudicationis provenientis ex tibia curva, nihil in systemate bañesianorum iuvat, quia voluntas v. g. Adami ante peccatum non erat tibia curva, sed omnino recta, facta autem est curva ex praemotione physica. Si vero anima tibiam prius curvaret et dein motum causaret, sine dubio esset causa claudicationis. Quod autem anima est defectibilis, sicut tibia curvabilis, non magis excusat eum, qui animae defectibilitatem in malam partem inclinat, quam curvabilitas tibiae eum, qui tibiam reapse curvat. Deinde quia praemotio ad actum v. g. odii Dei in nulla suppositione ad aliud valet quam ad peccandum, aequè bene videtur causa peccati, qui dat talem praemotionem, atque anima esset causa claudicationis, quando libere causaret motum, qui in omni suppositione necessario esset claudicatio. Ergo similia effugia nihil probant nisi angustias adversariorum.*

261. Arg. 3. Ex contradictione, quam involvit doctrina adversariorum.

Aut Deus (condicionate) praedeterminavit Adamum ad materiale peccati prius praevisa formali malitia actus futuri peccaminosi, aut non praevisa. Si hoc posterius, ergo Adamum sine eius culpa in perniciem cogere decrevit. Si prius illud, ergo Deus aliquid liberum futurum potest praevidere, quod ipse non praedefinivit; sed, si unum potest, omnia potest, et habemus, quod volumus.

Respondet *Gonet* (De Deo tr. 4, disp. 8, n. 254): „Nisi homo vel angelus prius natura se determinaret ad formale peccati vel ad materiale formaliter sumptum, non praedeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum seu ad entitatem physicam, quae malitiae morali substernitur.“ Ergone dicendus est Deus prius natura videre

determinationem voluntatis creatae et dein suum decretum? Nequaquam, respondet *Gonet*, sed „dici potest, et haec responsio videtur verior et principiis thomistarum conformior, talem praescientiam non fundari in alio medio quam in ipsa praedefinitione seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum. . . . Ex dictis intelleges, quod, licet decretum, quo statuit Deus ab aeterno ad actus malos et peccaminosos hominum et angelorum concurrere, in aliquo sensu praedefinitio et praedeterminatio appellari possit, potest tamen etiam postdefinitio et postdeterminatio nuncupari.“ Haec nobis sufficiunt; nam doctrina, quae ad apertas contradictiones confugit, seipsam iudicavit. An haec non est contradictio: Deus prius videt in decreto actum, qui actus prius existit quam decretum et ab hoc iam supponitur; seu: actus prius videtur in decreto, quod post actum existet? Nobis saltem aliis mortalibus licebit cum card. *Franzelin* fateri: „Haec si contradictoria non sunt, evidentiam ipsam fallere fatendum est.“

262. Schol. 1. De doctrina veteris scholae thomisticae.

Contra doctrinam bañesianam hoc quoque afferri potest, quod est *inventum novum, in ipsa schola thomistica antea inauditum*. Ad hoc probandum allegare placet verba *Didaci Deza* O. Pr., archiepiscopi hispalensis, qui 100 circiter annis ante Bañes Salmanticae theologiam docebat: „Effectus futuri in causis suis cognosci non possunt nisi eo modo, quo in illis sunt. . . . Eo modo effectus dicuntur esse in causis, quo potentia et virtus causarum ordinatur ad effectus. Itaque . . . si virtus et potentia causae non habeat ordinem determinatum et necessarium ad producendum effectum, sed illa posita potest sequi et non sequi effectus, non dicitur esse effectus in causa determinate et ex necessitate, sed contingenter et incerte ac indeterminate. Cum autem in causis futuri contingentis non sit potentia aut virtus habens ordinem necessarium ad futurum contingens, alias non esset futurum contingens sed necessarium, sequitur, quod futurum contingens in causis suis non habeat esse necessarium nec determinatum et infallibile, ac per hoc, quod in causis suis cognosci non potest certitudinaliter ac determinate ac infallibiliter. Et secundum mentem S. Thomae hoc non solum verum est de causis secundis et proximis futuri contingentis, sed etiam de causa prima, quae Deus est. Militat enim ratio supra inducta respectu primae causae sicut et respectu proximarum. . . . Et quod hoc fuerit de mente S. Thomae, patet expresse“ [multis locis, quos citat].

„Si autem quis obiciat . . . *considerata dispositione et determinatione scientiae et voluntatis divinae* de futuris contingentibus producendis, quae fuit in Deo ab aeterno, videtur, quod ab aeterno fuerit ordo necessarius et determinatus in potentia et virtute Dei ad illorum esse et productionem, ex quo sequitur, quod futura contingentia certitu-

dinaliter et determinate ab aeterno potuerunt cognosci in suis causis primis — ad ista respondemus, quod, sicuti voluntas Dei ab aeterno determinavit aliqua futura contingentia producenda fore in esse, ita et determinavit, quod essent producenda contingenter et fallibiliter, et sic aptavit iis causas proximas contingentes et impedibiles ac defectibiles, ex quibus effectus ipsi contingentes possent evenire et non evenire et produci et non produci. Ex tali autem determinatione tamquam ex causa haberi non potest alia cognitio quam quod futura contingentia evenient contingenter et incerte ac fallibiliter. . . . Ex quo sequitur, quod *futura contingentia in causa prima, etiam determinata, quantum est ex ratione causalitatis, cognosci non possunt per certitudinem et determinate* (In 1 sent., dist. 35, q. 1, not. 2).

Apparet igitur, quantum distet vetus schola S. Thomae a posteriore doctrina bañesianorum, id quod ipse Bañes diffiteri non potuit. De quaestione enim, utrum Deus determinet liberum arbitrium ad unum necne, dicit esse doctrinam, quae doceat, „quod Deus . . . non determinat neque applicat eorum [hominum] voluntates ad bonum vel malum usum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem. Illa doctrina in isto sensu accepta placet quibusdam theologis peritis, ut *Ruardo Tapper* in art. 7 De libero arbitr. concl. 9 10. *Capreolus*, In 2, dist. 28, q. 1 ad 12 refert sententiam *Gregorii Arim.*, qui partim consentit huic doctrinae, et *Capreolus* sequitur *Gregorium*. Sed infra a nobis ostenditur, quam sit falsa ista sententia et parum consentiens veritati catholicae (In 1, q. 23, a. 3, dub. 2, concl. 3, § „Secundus sensus“). Similia habet de *Caietano* et aliis, qui dicunt concursus causae primae recipi in voluntate creata ut in causa materiali et ad modum eius, ita ut modificetur concursus per causas secundas; quam doctrinam Bañes falsam dicit (cf. *Schneemann*, Controv. de grat. c. 6, p. 139). Plura de hac re vide apud *Frins* (De cooperatione Dei 344 sqq.). *S. Thomas* ipse diserte docet futura contingentia non posse certo cognosci in ulla eorum causa (supra n. 240). Ergo cum eius sententia explicatio scientiae Dei ex praedeterminatione physica conciliari nequit (cf. *Platel*, De Deo Uno n. 106 sqq.). De bañesianorum inter se dissensu cf. supra n. 207 sq. 246 sq. et *Études* 59, Paris 1893, 51.

263. Schol. 2. De sensu composito et diviso.

Quia bañesiani ad doctrinam suam defendendam recurrunt ad distinctionem sensus compositi et divisi, breviter dicendum est, quid haec distinctio sibi velit. Itaque quando homo actum libere ponit, non potest simul eundem non ponere. Consequenter adest necessitas actus secundi in sensu composito, quatenus actus, si semel compositus est cum potentia, non potest simul ab ea dividi; seu non adest in homine potentia simultaneitatis actuum contrariorum. Adest nihilominus simultaneitas potentiae ad actus oppositos; e. g. idem homo habet

potentiam sive sedendi sive standi, unde, etsi sedet, potest tamen stare in sensu diviso, si scilicet actus secundi sedendi dividitur a potentia.

Haec distinctio est tam evidens, ut a nullo negetur. Itaque si bañesiani queruntur, quod haec distinctio a molinistis irrideatur, respondendum est cum *Ruiz*: „Eam nostri doctores libenter admittunt, licet a quibusdam recentioribus reprehendantur tamquam impugnatores istius distinctionis. Nostris igitur nihil illius displicet nisi illius abusus“ (De scient. Dei disp. 33, sect. 1, n. 1. Cf. *Suarez*, De vera intelleg. aux. effic. c. 24).

Videlicet necessitas, quae provenit ex sensu composito, ut modo explicatus est, est necessitas, quae sequitur actum secundum, et ideo vocatur *necessitas consequens*. Necessitas haec consequens non laedit libertatem actus. Molinistae autem dicunt contra bañesianos *necessitatem, quae proveniat ex praemotione physica, esse necessitatem antecedentem* actum secundum; ubi autem sit necessitas antecedens, ibi destrui libertatem actus, etsi in sensu diviso, i. e. si talis necessitas non adesset, actus contrarius posset poni. Reiciunt molinistae distinctionem illam sensus compositi et divisi, qua bañesiani conciliare conantur libertatem actus cum necessitate antecedente.

264. Tota igitur quaestio ad hoc redit, *utrum in praedeterminatione physica sit necessitas antecedens an consequens tantum*. Non tamen quaeritur, num bañesiani expresse doceant necessitatem antecedentem; nam sine dubio non docent, cum secus diserte negarent libertatem; sed quaeritur, num, si velint consequenter loqui, debeant admittere necessitatem antecedentem. Porro haec *antecedentia non intellegitur temporis, sed naturae, quae habetur, ubi unum est vera causa alterius*. Sed praemotionem physicam causare actum secundum et consequenter natura antecedere bañesiani expresse docent. „Decretum praedeterminans eiusque motio sunt de praerequisitis ad agendum prioritate naturae et causalitatis, ut supra demonstravimus et communiter docent nostri thomistae“ (*Gonet*, Clypeus, ed. 8, t. I, tract. 4, disp. 9, § 2, n. 88). Ergo cum praemotio physica praecedat actum, et cum ex altera parte praemotionem *necessario* sequatur actus, videtur adesse simpliciter necessitas antecedens, quae destruit libertatem.

Attamen *negant bañesiani ex hac necessitate antecedente destrui libertatem*. „Nos bene intellegimus, quomodo *necessario* sequatur ille actus ex tali causa necessitate consequentiae et non consequentis, quin potius ipse actus consequens, ut ex tali causa efficacissima et infinitae virtutis accipit libertatem participatam quidem ex divino libero arbitrio movente liberum arbitrium creaturae fortiter et suaviter iuxta modum suae naturae“ (*Bañes*, In 1, q. 23, a. 5; Contra Iavell. 5 arg.). Itaque dicunt actus liberos sequi quidem *necessario* ex praedeterminatione physica ut ex suppositione antecedente (ib. q. 29, a. 8, concl. 2), at *non omnem suppositionem antecedentem destruere libertatem* (cf. *Gonet*

l. c. tract. 4, disp. 9, a. 7), *quando scilicet talis suppositio antecedens causet substantiam actus et modum eius, i. e. libertatem*; „tunc enim omnem necessitatem aut impossibilitatem ab ea inductam non magis nocere libertati quam illam, quae ad suppositionem ipsius actus consequitur; sicut enim haec suppositio est effectus aut signum libertatis, ita et alia est illius causa et origo“ (ib. § 2).

265. At non apparet, quomodo haec doctrina non contineat contradictionem. Nam necessitas est determinatio ad unum, libertas indeterminatio ad plura. Sed in suppositione praemotionis physicae adest determinatio ad unum, quia, ut ait Bañes, „necessario sequitur actus necessitate consequentiae“. Ergo certe non manet simul indeterminatio ad plura post illam suppositionem. Consequenter libertas solum servaretur, si ipsa illa suppositio penderet e libera voluntate. Atqui non pendet, cum Deus absolute decernat praemotionem physicam ante ullam praevisionem actus liberi creaturae. Ergo destruitur libertas, quia suppositio illa antecedens non est liberae voluntatis, et suppositione posita necessario sequitur actus. Potest quidem intellegi, quomodo in suppositione, quod actus liber iam positus est, actus necessarius sit et tamen servetur libertas, quia scilicet ipsa illa suppositio penderet e libera voluntate. Sed quomodo suppositio antecedit, quae et ipsa non est libera et determinat ad unum, et tamen servetur libertas, hoc est utique, ut fatentur thomistae, mysterium, ut nobis videtur, contradictio; neque possumus intellegere, quomodo illa suppositio antecedens non sit identica cum necessitate antecedenti. Hic igitur nihil iuvat distinctio sensus compositi et divisi, quia in sensu composito praedeterminationis cum voluntate actus non potest omitti; et si praedeterminatio dividitur a potentia, actus non potest poni.

266. Ab hac difficultate ut se extricarent, quidam posteriores bañesiani audacter dixerunt non adesse nisi necessitatem consequentem. Sed quomodo hoc explicant? Scilicet ita: „Quamvis certissimum sit et infallibile, quod erit [actus], si Deus decrevit, non tamen necessario erit, quia Deus decrevit; quin e contra libere erit, quia Deus decrevit, ut libere sit; et ex hoc, quod certissime erit libere, sequitur, quod necessario erit, quia non potest esse et non esse; sed, ut vides, ista necessitas est ex suppositione, quod erit, et sic non est antecedens, sed consequens. Igitur certitudo et infallibilitas petitur ex decreto, at non necessitas; haec enim petitur solum ex suppositione, quod erit, quae est necessitas consequens, ut vocat Anselmus, seu, ut alii dicunt, necessitas consequentiae.“ Ita Billuart (De Deo diss. 8, a. 4, § 2, obi. 2), qui his verbis loquitur aperte contra doctrinam magistri sui. Bañes enim dicit adesse necessitatem consequentiae non ex suppositione existentiae actus liberi, sed ex suppositione praecedentis praemotionis physicae: „Necessario sequitur ille actus ex tali causa necessitate con-

sequentiae“ (supra n. 264); Billuart plane contrarium docet: „Non necessario erit [actus], quia Deus decrevit . . . haec enim [necessitas] solum petitur ex suppositione, quod erit.“ Praeterea, si actus non sunt necessarii nisi ex suppositione liberi consensus voluntatis, unde nam hauritur illa obiectiva determinatio ad unum, qua cognitio divina est infallibiliter certa? Nam infallibilis certitudo est determinatio intellectus ad unum, cui, ne cognitio falsa sit, debet in ordine ontologico respondere determinatio rerum ad unum. Aut enim hauritur ex decreto per se, et habetur determinatio ad unum seu necessitas antecedens; aut hauritur ex ipsa actus liberi existentia, et, hoc si admittit, bañesianus profitetur molinismum, quia concedit decretum divinum non per se esse infallibile, sed ex antecedente praevisione actus liberi futuri.

267. Similiter patet haec oppositio inter veteres et recentes bañesianos, cum e. g. comparatur doctrina Didaci Alvarez cum doctrina cardinalis Zigliara. Alvarez, postquam statuit aliam esse necessitatem consequentis et aliam necessitatem consequentiae et hanc vocavit necessitatem condicionalem, expresse docet hanc necessitatem non solum derivari ex ipso actu secundo, sed etiam ex „actu primo sive ultimo complemento actus primi, et haec dicitur praedeterminatio“, et dicit, „quod, quando suppositio antecedens tenet se ex parte primae et universalissimae causae, scilicet Dei, bene potest aliquid esse necessarium ex suppositione respectu creatae voluntatis et liberum illi simpliciter, quamvis non sit in potestate illius tollere vel ponere suppositionem, ex qua necessario necessitate infallibilitatis sequitur“ (De aux. grat. disp. 22, n. 37 39). Ergo secundum Alvarez ex praedeterminatione physica, quae natura actum secundum antecedit, necessario sequitur actus secundus liber, et propterea ex antecedente decreto potest cum infallibili certitudine cognosci. „Necessitas autem futuri consensus, quae desumitur ex antecedenti decreto voluntatis divinae, non est necessitas absoluta, sed condicionalis“ (i. e. ex condicione, quod tale decretum existit [l. c. n. 40]).

Card. Zigliara prorsus contraria docet. Hanc enim obiectionem ponit: „Posita praemotione physica in voluntate sequitur infallibiliter et necessario actus“, et sic distinguit: „Infallibiliter, conc.; necessario, subdist.: Si actus consideretur ex parte principii et in fieri, nego; si consideretur ex parte termini et in facto esse, conc. . . . Et revera: Voluntate certissime libere volumus; sed cum volumus, infallibiliter et necessario volumus. . . . Attamen ex parte principii, hoc est voluntatis . . . est in nostra potestate ponere potius velle quam non velle . . . Porro praemotio divina . . . potestatem sic conservat in voluntate, ac si voluntas concipiatur omnino independens a quocumque sive influxu sive concursu. . . . Perfectissime ergo se movet et libere agit, quia libera natura est; infallibiliter autem et necessario agit cum agit, ne-

cessitate, ut dicitur, consequentiae . . . sed libera tamen est a necessitate consequentis . . . et ideo habet perfectum dominium agendi et non agendi, quia non agit, nisi quia vult vera voluntate libera agere. Discrimen autem inter infallibile et necessarium alibi assignavimus" (Theol. 3, 4, a. 3, n. X, obi. 3). Assignat autem hoc discrimen, quod necessarium importet determinationem *causae* ad unum, infallibile vero respiciat ipsum *actum secundum* libere positum (l. c. c. 2, a. 4, n. III).

Per se patet, quantum haec explicatio distet a doctrina Alvaesii, et quantum huic contraria sit. Si vero Zigliara serio affirmat non adesse determinationem ad unum nisi per ipsum actum secundum, omnino consentit cum molinistis, qui praecise docent Deum actus liberos praevidere in ipso actu secundo seu in suo concursu simultaneo cum ipso actu secundo libero, neque remanet nisi quaestio de motione praevia non determinante ad unum, quae non pertinet ad scientiam mediam. Unde videmus, quam vere *Albertini* O. P. de bañesianis dicat: „Cum ventum fuerit ad obiectiones, pie et sapienter a suo systemate recedunt" (cf. *Franzelin*, De Deo Uno 437, nota).

268. Schol. 3. Num molinistae doctrinam bañesianorum de sensu composito et diviso detorserint.

Bañes de sensu composito et diviso haec habet: „Necessitas in sensu composito non est accipienda in illo sensu, quod stante scientia [et decreto] Dei nulla maneat contingentia in causis, sed sint totaliter determinatae, ut producant [effectus]. Hic enim sensus est falsissimus et contra fidem" (In 1, q. 14, a. 13, concl. 6 ad 1 arg.). Contra *Lessius* sensum compositum et divisum bañesianorum ita describit: „In sensu composito hoc nihil est aliud, quam si decretum divinum et motio divina componatur cum voluntate, i. e. si voluntati adsit; et sensus divisus, si absit et tollatur" (De grat. effic. c. 3, n. 19). Ergo *Lessius* statuit definitionem sensus compositi et divisi, quam *Bañes* expresse ut falsam reicit. Similiter ac *Lessius* loquitur *Suarez* (Opusc. de concursu 1, 10, 5).

Quare conqueruntur bañesiani, quod molinistae sibi imponant „tam pravam et perversam sensus compositi et divisi intellegentiam" (*Gonet*, Clypeus I, tract. 4, disp. 9, a. 4, n. 51), et *Schäzler* dicit hanc detorsionem distinctionis sensus compositi et divisi quasi ad traditiones scholae molinisticae pertinere (Neue Untersuchungen 109).

269. Attamen nulla falsificatio locum habuit; nam molinistae non dicunt bañesianos illam distinctionem *reapse* ita intellexisse, sed *debere* ita intellegere, si sibi constare velint. Sic *Lessius* l. c. dicit illam distinctionem eo sensu ab haereticis doceri, neque tamen dicit bañesianos esse haereticos; sed tota illa disputatione *probat* bañesianos necessitate logica in hunc sensum recidere; nam, „ut necessitas, quae est in sensu composito, non tollat libertatem, requiritur, ut id, quod com-

ponitur cum mea voluntate, sit in potestate voluntatis, ut sunt actus voluntatis; vel aliquo modo pendeat ab eo, quod est in potestate voluntatis; vel aliquid supponat, quod a libertate pendet, ut dictum est de suppositione praescientiae condicionatae; tunc enim locum habet ista distinctio sensus compositi et divisi. . . . Atqui dum quis habet impressionem determinantem ad velle, non solum est necessaria conexio inter impressionem et volitionem, sed etiam inter potentiam voluntatis et volitionem, nam potentia ad illam ab alio determinatur; item inter potentiam voluntatis et impressionem, nam haec conexio non est in potentia voluntatis, ut sit vel non sit. Est ergo hic absoluta necessitas; absolutam voco, cui voluntas non potest resistere." Idem *probat Suarez* (De vera intelleg. c. 24 25).

Ergo non molinistae bañesianis falsi aliquid imposuerunt, sed bañesiani molinistis falso imponunt, quod gratis fingant istam descriptionem sensus compositi et divisi, cum molinistae argumentis ostenderit hanc intellegentiam huius distinctionis adversariis necessario admittendam esse, si hi contra logicam peccare nolint.

270. *Bañesianos non esse haereticos* molinistae semper, ut debuerunt, confessi sunt, immo ad hoc probandum speciales tractatus contra iansenistas ediderunt, ut *Annatus*. Sed nihilominus dixerunt sibi videri bañesianos non aliter posse stare in fide catholica, quae docet libertatem indifferentiae in voluntate humana, nisi peccando contra logicam. Molinistis autem non potest vitio verti, quod non intellegant, quomodo non sit peccatum contra logicam, si bañesiani dicunt: voluntas „potest dissentire sub ipsa motione, non tamen potest componere seu actu iungere dissensum cum illa" (*Billuart*, De Deo dissert. 8, a. 4, § 2, obi. ad 2). Fatetur *Murray* se post diligentem lectionem et considerationem horum verborum hanc explicationem sensus compositi et divisi non potuisse intellegere nisi „in sensu perabsurdo", cum sibi prorsus idem videatur, sub motione posse dissentire et cum motione posse actum dissensus componere (Tract. de gratia disp. 8). Similia multis aliis doctissimis viris visa sunt, quemadmodum nostris diebus card. *Franzelin* fatetur sibi hanc distinctionem in sensu bañesianorum videri nullius valoris (De Deo Uno 436, nota). Quia autem peccatum logicum non meretur censuram theologiam, bañesiani dicendi sunt quam maxime distare ab haereticis, cum strenue, licet infeliciter, pugnent pro libertate humana.

Prop. XL. Libera condionate futura Deus videt in eorum obiectiva veritate. Sententia communis (Sum. 1, q. 14, a. 3).

271. Nota: Quomodo haec propositio cohaereat cum doctrina communi, qua Deus dicitur omnia in sua essentia videre, iam explicatum est Prop. XXXV et XXXVI. Itaque condionate futura videri in

seipsis non solum significat ea videri secundum propriam suam naturam, quia hoc iam antea probatum est. Neque tamen significat ea non videri in essentia divina, quia hoc iam antea refutatum est. Sed significat ea non videri in ullo medio, quod praecedat eorum futuritionem, sed videri in eo tantum signo rationis, quod simultaneum est cum eorum futuritione. Haec est doctrina molinistarum omnium, quorum nonnullos citasse iuverit.

Molina docet: „Scientiam, qua Deus praevidet, quid [libera voluntas] sit factura, ex hypothesi, quod in eo rerum ordine collocetur, pendere ex eo, quod ipsa pro sua libertate hoc vel illud sit factura“ (Concord. q. 14, a. 13, disp. 52; ed. paris. 318, ubi latius exponit nullam aliam huius rei causam esse quaerendam, nisi quod voluntas reapse ita actura sit; cf. card. *Franzelin*, De Deo Uno 460 sqq.). *Lessius*: „Fateor quidem nihil horum [condicionate futurorum] esse determinatum in sua causa . . . unde nec in illa cognosci possunt. Nego tamen futura ex hypothesi non esse determinata in seipsis obiective, quia posita hypothesi determinate essent secutura ex parte rei . . . nam effectus, qui sequeretur, est quid in se et obiective definitum ac certum, ac proinde tale, ut distincte cognosci possit“ (Opusc. de grat. effic. c. 20, n. 7). *Suarez*: „Dicendum est Deum cognoscere haec futura solum per simplicem intuitum veritatis vel rei, quae futura est in sua temporis differentia, et prout in illa futura est, et secundum omnes condiciones existentiae, quas in illa est habitura“ (Opusc. de scient. 1, 8, 2). *Vazquez* docet: „Deum omnia sub conditione [futura] certissime nosse, quia nullum verum, quod eo ipso intellegibile est, infinitam intellectus divini perspicacitatem latere potest“ (In 1, q. 14, a. 13, disp. 67, c. 3, n. 12). *Ruiz*: „Futura condicionata cognoscuntur in seipsis immediate secundum illud ipsum esse reale et actuale, quod haberent, si talis condicio poneretur“ (De scient. Dei disp. 73, sect. 1, n. 16). Cf. praeterea *Valentia*, In 1, q. 14, punct. 5; *Tanner* I, disp. 2, q. 8, dub. 7, n. 9; *Theoph. Raynaldus*, Theol. nat. dist. 8, q. 1, a. 2, n. 27 28; *Martinez*, De scient. Dei contro. 4, disp. 3, sect. 3; *Wirceburg.*, De Deo Uno n. 137; *Franzelin*, De Deo Uno thes. 47 etc.

272. *Statuimus propositionem nostram cum S. Thoma*: „Contingens aliquod dupliciter potest considerari, uno modo in seipso, secundum quod iam in actu est; et sic non consideratur ut futurum sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in causa sua; et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum con-

tingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso . . . quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur“ (1, q. 14, a. 13). Hanc rationem, quod futura libera a Deo cognoscuntur in seipsis, S. Thomas in Summa unicam affert, cur a Deo certo cognosci possint; ex quo apparet, quam contraria sit sententia eius doctrinae bañesianorum. Haec enim doctrina si vera esset, S. Thomas in explicanda scientia Dei praecise id omisisset, sine quo haec scientia omnino intellegi nequit. Neque ad alios sancti doctoris libros provocare iuvat, cum certe ipsi persuasum esset se in Summa explicasse, quidquid ad rei intellegentiam necessarium erat. Hoc argumentum etiam theologi, qui non sunt molinistae, afferunt, ut e. g. *Mastrius*, qui hoc thomistis opponit ut „maxima reflexione dignum“ (I, disp. 3, q. 3, a. 6, n. 141). Qua de causa quaesierunt bañesiani varias atque artificiosas explicationes ad removendam hanc difficultatem (cf. *Billuart* l. c. diss. 6, a. 4, § 2: „Expenditur mens S. Thomae“), quae ad hoc fere redeunt, ut aut pro certo supponant S. Thomam habuisse bañesianas opiniones et secundum has exponendum esse; aut dicant ibi non agi de medio, in quo Deus futura videat, id quod est tam evidenter contra litteram textus, ut refutatione non indigeat.

Eandem rationem S. Thomas proponit Contra gent. 1, 67; In 1, dist. 38, q. 1, a. 5 c et ad 5; De verit. q. 2, a. 12 c et ad 9. Similiter celeberrimi expositores veteres S. Thomae scientiam Dei nullo modo explicant ex antecedente decreto, sed ex eo, quod res a Deo cognoscitur extra causas suas ut actu existens in seipsa. Ita *Capreolus*, *Deza*, *Caietanus*, *Ferrariensis*, qui omnes apertissime contra Bañesii doctrinam pugnant.

273. Attamen adversarii praecipue ex Summa contra gentiles obiciunt nobis argumenta, quia ibi S. Thomas dicit (l. 1, c. 67, arg. 4): „Divina cognitio est causa rerum cognitarum; nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.“ (c. 68:) „Oportet ostendere, quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, cum ipse sit universale essendi principium.“

Sed haec nihil contra nos probant. Nam nos etiam defendimus Deum esse causam omnium, quae existunt, et consequenter eum omnia cognoscere, quia seipsum comprehendit, et quia agit ut causa rationalis (cf. supra n. 225, infra n. 296 sqq.). Sed quaestio est, quomodo Deus cognoscat actus liberos, quorum ipse est causa suprema. Hoc textibus, quos adversarii afferunt, S. Thomas non explicat¹; sed ubi-

¹ *Ferrariensis*: „Adverte, quod hoc loco non investigatur modus cognitionis non entium, sed absoluta eorum cognitio“ (ad c. 66, n. 5). Cf. *Frins* l. c. p. 204 sqq.

cumque hoc explicat, rationem reddit, quod actus liberi a Deo cognoscuntur, ut sunt in seipsis extra suas causas. Ita: „Non potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius“ (In 1, dist. 38, q. 1, a. 5; in hoc toto articulo clare docet in nullius causae causalitate antecedenti posse futura contingentia certo cognosci, sed solum in seipsis). Itaque nisi velint admittere S. Thomam sibi contradicere, non possunt docere secundum S. Thomam libere futura etiam in antecedenti causalitate causae primae posse determinate et cum certitudine cognosci; quare vetus schola thomistarum hanc explicationem non proposuit, immo expresse reiecit. Ita *Deza*: „De mente S. Thomae . . . contingens consideratum, ut est futurum, non subditur per certitudinem alicui cognitioni. . . . Sed etiam in prima causa, quae est Deus, futura contingentia sunt futura, considerando prout sunt in Deo sicut in causa eorum“ (In 1, dist. 38, a. 3, nota 2). Et fatetur *Bañes* in hac re a se dissentire Ferrariensem: „Dicit Ferrariensis: Futura contingentia secundi generis nullo modo possunt cognosci certo et infallibiliter in suis causis“ (In 1, q. 14, a. 13). Sed idem dicunt *Capreolus* (In 1, dist. 38, q. 1, a. 1), *Caietanus* (In 1, q. 14, a. 13; cf. infra n. 279), generatim veteres thomistae (cf. *Schneemann*, Controv. de divinae grat. liberique arbitrii concord. 98 sqq.). De S. Thomae sententia vide plura apud *Stufler*, De Deo operante 262 sqq.

274. Arg. 1. Exclusionis.

Libera condicionaliter futura a Deo aut cognoscuntur in causis suis aut in seipsis. Atqui non in causis, quia implicat contradictionem actum liberum in causis suis ita esse determinatum ad unum, ut ex causis cum certitudine cognosci possit. Ergo cognoscuntur in seipsis.

275. Arg. 2. Ex comparatione inter actus futuros et praeteritos.

Si homo post undecim minutas succumbit gravi tentationi, in aeternum verum manet hunc hominem superatum fuisse gravem tentationem, si tentatio ante decimam minutam cessasset; immo hoc verum maneret, si talis homo annihilaretur. Ergo haec propositio in aeternum vera manet solum ideo, quia aliquando res facta fuisset, si certa condicio posita esset. A pari ab aeterno antea ad ipsum actum absolute futurum verum fuit hunc hominem superatum esse, si eadem condicio poneretur, ob nullam aliam rationem, quam quia reapse res futura fuisset. Ergo ob hanc solam rationem res ab aeterno erat vera et consequenter ab aeterno Deo cognoscibilis.

276. Arg. 3. Ex determinata veritate liberorum condicionaliter futurorum.

Ad hoc, ut res a Deo certo cognoscatur, requiritur, ut res sit determinate vera. Atqui libera condicionaliter futura in seipsis sunt

determinate vera. Ergo a Deo in seipsis cognoscuntur, quia sunt determinate vera.

Prob. min. Ex duabus propositionibus: Petrus in istis circumstantiis peccaturus esset, Petrus in istis circumstantiis peccaturus non esset, una obiective est necessario vera, altera necessario falsa, non necessitate, quae antecedit ipsum actum futurum Petri, sed quae eum sequitur; scilicet quia impossibile est, ut Petrus in istis circumstantiis constitutus actum commissionis peccati et actum omissionis simul componat. Ergo altera ex istis propositionibus ab omni aeternitate erat determinate vera et proinde determinate cognoscibilis. Non poterat quidem haec veritas cognosci ab intellectu, qui indiget influxu obiecti, quia obiectum non poterat influxum exercere; sed poterat semper cognosci ab intellectu, qui res cognoscit eo ipso, quod sunt verae, sine ullo reali influxu earum (cf. *Suarez*, Opusc. de scient. 1, 2, 8 9).

In hac re in errorem inducti sunt quidam (cf. *Ruiz*, De scientia Dei disp. 23, sect. 1) verbis *Aristotelis* docentis (Peri hermeneias 1, 9) propositiones particulares de futuris contingentibus (loquitur autem de absolute futuris) non esse determinate veras, cum secus libertas destruat¹. Unde concludunt contradictorias de futuro contingenti esse utrasque non veras.

Sed iam *Boëthius* hanc expositionem reiecit: „Qui autem Aristotelem arbitrati sunt utrasque propositiones in futuro falsas arbitrari, si haec, quae nunc dicit, diligentissime perlegissent, numquam tantis laborarent erroribus. Neque enim idem est dicere: Neutra vera est, quod dicere: Neutra vera est definite. . . . Sed haec quidem vera, illa vero falsa, non tamen una ipsarum definite, sed quaelibet illarum contingenter.“ (In librum de interpretatione, editio secunda, liber tertius; M 64, 502). Itaque attendendum est ad illud *definite* vel *determinate*, quod opponitur illi *contingenter*.

Agit enim ibi *Aristoteles* de veritate, quam propositiones habent prae intellectu humano, qui intellectus, cum limitatus sit, instruendus est praeceptis logicis, ne in expositione propositionum erret. Ait igitur: „In iis, quae sunt vel fiunt, necesse est affirmationem aut negationem

¹ Eadem atque *Aristotelis* est doctrina *S. Thomae* (supra n. 272), eadem doctrina *Molinae*: „Quidam contententes: in futuris contingentibus semper alteram partem, antequam eveniat, esse ex aeternitate veram determinate, et alteram determinate falsam, eaque ratione ex natura rei unam esse cognoscibilem futuram determinate, et alteram non futuram determinate . . . arbitrantur Deum ante omnem actum liberum suae voluntatis scire, non solum quid per arbitrium creatum sit ex quacumque hypothesis futurum, sed etiam quid ipsemet Deus posterius natura . . . sit libere voliturus. . . . Veruntamen contingentia futura ex natura rei esse determinate vera, et cum *Aristotelis* doctrina communique doctorum sententia et cum ipsa contingentium natura pugnat“ (Concord. q. 14, a. 13, disp. 52; ed. paris. 322). Quod non raro *bañesiani* hanc ipsam doctrinam, quam *Molina* tam absolute reiecit, acriter ut ipsius *Molinae* doctrinam impugnant, nihil probat nisi eorum ignorationem rei, de qua agitur. Cf. *A. d'Alès*, Recherches de science religieuse tom. 7, Paris 1917, 480 sq.

esse [determinate] veram aut falsam." Hoc autem non valere de propositionibus singularibus circa futura contingentia. Nam si hae propositiones iam nunc determinate verae essent aut falsae, contradictorium eorum non posset fieri. E. g. si determinate vera esset haec: Socrates cras ambulabit, non posset fieri, ut Socrates cras non ambularet. Sic autem omnia ex necessitate fierent, et periret libertas humana. Ergo hodie nondum determinate verum est Socratem cras ambulaturum, neque eum non ambulaturum. „Attamen (ibidem addit Aristoteles) non ideo quia neutrum verum est, licet dicere sic: Neque erit, neque non erit. Nam [hoc admissio] si affirmatio est falsa, non tamen negatio est vera; aut si haec est falsa, non tamen affirmatio fit vera." Hoc autem est absurdum, uti hunc locum exponit *S. Thomas*; nam „affirmatio et negatio dividunt verum et falsum, quod patet ex definitione veri et falsi; nam nihil aliud est verum, quam esse, quod est, vel non esse, quod non est; et nihil aliud est falsum, quam esse, quod non est, vel non esse, quod est; et sic oportet quod, si affirmatio sit falsa, quod negatio sit vera, et e converso. Sed secundum praedictam positionem affirmatio est falsa, qua dicitur: Hoc erit; nec tamen negatio est vera; ergo praedicta positio est impossibilis, scilicet quod veritas desit utrique oppositorum" (In Periherm. 1, 9, lect. 13, 12)¹.

Quid igitur colligendum est? Ex duabus propositionibus contradictoriis alterutra semper est vera. Sed si agitur de futuris contingentibus, neutra *antecedenter* ad futuram existentiam veri contingentis iam est ad unum determinata, ideoque ab hominibus determinate cognosci non potest, sed a solo Deo, qui omnium possibilitium est fundamentum, et omnium aliquando futurorum est causa.

Manifeste autem falsum est dicere ne *consequenter* quidem ad futuram existentiam alteram ex contradictoriis esse determinate veram. Secus haec altera, quando in futuro actualiter existit, indeterminate existeret, quod est impossibile. Determinate autem existere et determinate verum esse est idem. Ideo homo, qui in futurum videbit illum actum, qui nunc nondum est, sed erit, videbit eum ut determinate verum. Dei autem scientiae nihil est futurum, sed omnia ab aeterno sunt praesentia.

¹ Ex his intelligitur loquendi modus, quo *S. Thomas* alibi utitur. Ait enim: Quaedam „in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata" (2, 2, q. 171, a. 3). Ibi sermo est de liberis absolute futuris, quae Deus prophetis revelat. Nisi haec haberent veritatem determinatam, non possent a Deo revelari. Sensus igitur est: Haec non habent determinatam veritatem prae intellectu creato, nisi in quantum ei a Deo revelantur. Intellectus enim creatus non potest res cognoscere, nisi quando sunt ei praesentes. Futura autem nunc nondum sunt ei praesentia nisi forte aliquo modo in causis. Sed libera futura non sunt determinata in causis, ergo ab intellectu creato non possunt determinate et certo cognosci. Deus vero, cuius aeternitati omnia sunt praesentia, ea videt non in causis tantum, sed etiam in ipsis; et sic sunt determinata et revelari possunt. Hanc explicationem *S. Thomas* latius exponit in quaestione disputata de veritate 12, a. 3, brevius vero 1, q. 14, a. 13. Cf. infra n. 282.

Ergo Deus ab aeterno vidit et semper videt actum liberum in tempore futurum ut determinate verum, non determinatione, quae antecedit ipsum actum, sed quae consequens est liberam eius existentiam. Hac autem consequenti necessitate non aufertur libertas, quia, quidquid libere fit, non potest simul non fieri, ut annotat *Aristoteles* l. c. et *S. Thomas* in eundem locum (lect. 14, n. 5 19 sqq.). Distinctio inter contingentia, quae actu sunt vel fuerunt ex una parte, et contingentia futura ex altera parte haec est, quod illa iam sunt extra statum contingentiae, ideoque absolute impossibile est, ut non sint vel non fuerint; sed contingentia futura sunt adhuc in statu contingentiae, i. e. in indifferenti potentia causarum; quare eorum entitas et veritas nondum prodiit extra causas et eatenus est indeterminata, quia in causis non est determinata ad unum. Unde propositio de futuro contingentis *potest* esse non vera (quia contingens ex conceptu suo potest non fieri), et tamen, supposita futura contingentis existentia, *est* determinate vera. Potest enim esse actus contingens et tamen determinate verus. Unde possibilitas falsitatis non opponitur omni veritati determinatae, sed soli veritati necessariae. Eatenus propositio aliqua potest esse non vera, quatenus res potest non esse.

Haec dicta sunt de liberis absolute futuris. Quae facile applicantur ad libera condicionate futura. Nam sicut nullum medium est inter *erit* aut *non erit*, ita nullum medium est inter *esset*, si *condiciones ponerentur*, aut *non esset*, si *condiciones non ponerentur*. Condicio addita nihil mutat de natura propositionum, quarum essentialis qualitas est, ut omnes aut sint verae, aut sint falsae, sive sine condicione addita sive cum condicione. Petrus igitur, si in talibus condicionibus poneretur, determinate aut ageret, aut non ageret, taliter ageret, aut non taliter ageret. Omne liberum absolute futurum in signo priore ante decretum divinum verificandi condiciones erat condicionate futurum, et Deus condicionatam hanc futurationem vidit, antequam decretum faceret. Libera vero, quae manent condicionate futura, in illo signo rationis plane non differunt a liberis, quae aliquando erunt absolute futura; sed in sequenti signo rationis differunt, quia non subsunt decreto divino verificandi condiciones. Manet tamen verum ea absolute futura fuisse, si Deus decrevisset condiciones verificare.

Sic igitur ex natura propositionum, quae utique tandem aliquando pendet ex essentia divina, sine dubio recte fit argumentum ad probandam veritatem actuum liberorum, tum absolute tum condicionate futurorum.

277. *Hoc argumentum bañesiani miserum in modum saepe detorserunt*, quasi molinistis umquam in mentem venisset ex mera *logica oppositione* propositionum disiunctivarum veritatem alterius istarum propositionum deducere. De qua re *Martinez*: „Vellem“, inquit, „scire, ubi [*Gonetus*] apud Martinorum vel ullum nostrorum doctorum invenerit hanc

consequentiam; Petrum peccare et non peccare cras sunt contradictoria; ergo Petrus peccabit. In quem hominem potest cadere stultitia tanta, ut ex natura contradictionis determinate inferat unam partem determinate futuram? Si hoc esset, spiritus propheticus esset omnibus innatus. . . . Ideo omnis actus primus proximus causae liberae est liber, quia non determinate conecitur cum actu [secundo] potius quam cum non actu, nec cum non actu potius quam cum actu, sed tantum indeterminate cum altero. Atqui natura contradictionis non infert determinate potius Petrum peccaturum cras quam non peccaturum; sive enim Petrus sit peccaturus sive non sit peccaturus, peccatum et non peccatum erunt contradictoria; nec destruetur natura contradictionis, si peccat; nec insuper destruetur, si non peccat. . . . Quod ergo docet P. Martinonus et alii Societatis doctores, non est, quod natura contradictionis *exigat determinate* unum ex extremis contradictionis . . . sed quod natura contradictionis, quae non determinate, sed indeterminate exigit alteram partem contradictionis, exigit nihilominus essentialiter, quod, quaecumque sit illa, quae ponatur cras, *determinate ponatur*, et non pure indeterminate, quod est idem ac dicere naturam contradictionis exigere, quod non ponatur cras pura indeterminatio duorum extremorum contradictorie oppositorum; hoc autem dictum, ita expositum, iudico adeo evidens, ut negari non possit ab adversariis (De scient. Dei contr. 3, disp. 3, sect. 5). His verbis etiam soluta est ea, quam *Zigliara* (Theol. I. 3, c. 2, a. 3, n. IX) contra nostram thesim movet, difficultas, quae ex se corrui, quia falso supposito nititur. Studet enim diligenter probare ex lege propositionis disiunctivae non sequi, utra pars contradictionis sit vera; id quod per se patet neque ulla probatione indiget. Iam multis saeculis ante eum *Ruiz* (De scient. Dei disp. 8, sect. 3) dixit, libera futura non posse per ullam illationem probari esse tam evidens, ut superfluum esset in hac re diutius immorari.

278. Porro, quod Petrus in istis circumstantiis positus, in quibus posset libere peccare et libere non peccare, determinate aut peccaturus esset aut non peccaturus, non vero vel utrumque vel neutrum acturus esset — hoc non provenit ex decreto Dei, sed ante omne decretum Dei verum est neque ullo decreto Dei mutari potest. Nam cum sit impossibile, ut res in ullis circumstantiis existat indeterminate, sed necessario habeat determinatam existentiam, etiam Deus hoc non potest mutare, quia non potest impossibilia et contradictoria reddere possibilia.

Nihilominus ultimum fundamentum veritatis condicionate futurorum est essentia divina. Nam in essentia divina ab omni aeternitate possibilis erat Petrus, possibiles omnes circumstantiae, in quibus Petrus poni posset, possibilis (terminative) concursus divinus tam oblatus quam collatus, possibilis actus Petri aut bonus aut peccaminosus. Praeterea

in essentia divina fundatur principium contradictionis, vi cuius excluditur simultaneitas actionis creatae et non actionis, actionis talis et actionis contrariae. Principio autem contradictionis homo hypothetice in talibus condicionibus positus determinate acturus aut non acturus esset, neque posset simul agere et non agere, taliter agere et aliter agere. Haec igitur determinata actio condicionate futura habet rationem entis et veri ex essentia divina, ex qua fluit possibilitas actus condicionate futuri, necessitas actus determinati, concursus hypotheticus ad talem actum ponendum. Tota haec veritas eatenus manet intra ordinem possibilitium, quatenus in isto signo rationis actus nondum est reapse futurus; accedit autem ad ordinem actualium, quatenus homo in talibus condicionibus non solum posset agere et non agere, taliter aut aliter agere, sed reapse ageret aut non ageret tali aut tali determinato modo. Ergo si in sequenti signo rationis Deus decernit talem ordinem non producere, talem concursum non offerre et conferre, totum manet condicionate futurum. Sin Deus decernit talem ordinem producere et talem concursum offerre et conferre, totum transit ex ordine condicionate futurorum in ordinem absolute futurorum. Sed sive hoc sive illud decernitur, Deus cognoscit entitatem et veritatem rei in sua essentia, quatenus haec est fundamentum omnis entitatis et veritatis creatae et creabilis.

In hac explicatione non multiplicantur decreta Dei, sicut in sententia quorundam bañesianorum. Nam Deus ab aeterno de omni possibili ordine decrevit eum producere aut non producere. Sed etiamsi certum ordinem producere noluit, videt tamen se eum potuisse producere et in illo ordine offerre et conferre huic homini hunc concursum, et consequenter videt, quid vi huius decreti et huius concursus futurum fuisset. De peculiari quadam circa hanc rem opinione Patris *De San* vide *Picciorelli*, De Deo Uno et Trino 558 sqq.

Schol. 1. De variis loquendi modis circa hanc rem.

279. Contra doctrinam molinisticam imprimis non raro haec proponitur obiectio: Nonnulli molinistae desperant de explicando modo, quo Deus in essentia sua videat condicionate futura. Ergo eorum sententia reicienda est, quia secundum eam solvi nequit quaestio de concilianda infallibilitate praevisionis divinae cum libertate humana.

At si quid haec obiectio valet contra molinistas, non minus valet contra thomistas; nam nonnulli thomistae fatentur ne in sua quidem sententia sufficienter solvi posse quaestionem de concilianda libertate humana cum infallibilitate divina.

Audiat unus e praecipuis. *Caictanus* in 1, q. 22, a. 4 ad 1 ait: „In responsione ad primum dubitatio occurrit valde ardens et forte ab humano intellectu insolubilis.“ Intellectus enim „fluctuat circa conexionem infallibilitatis [divinae] cum libero arbitrio“. Nam „salvare praedictam infallibilitatem cum indifferentia seu libertate *executionis* seu eventus hoc opus, hic labor est. . . . Ad hanc dubitationem nihil

scriptum inveni in S. Thoma . . . In aliis quoque doctoribus nihil hactenus comperi ad quaestionem istam, nisi quae communiter dicuntur de *sensu composito et diviso*, de *necessitate consequentiae et consequentis*, de libertate electionis divinae in aeternitate, deque natura causarum ad utrumlibet in universo inventarum. Sed haec omnia, ut ex dictis patet, intellectum non quietant.* Reicit dein varias alias solutiones et dubitanter proponit hanc: „Deus est causa superexcedens . . . [qui] ex sua altiore, quam cogitare possimus, excellentia sic rebus eventibusque provideat, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas; ut sic ex passiva provisione eventus, neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et si sic est, quiescat intellectus, non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae . . . Et sic intellectum animae nostrae, oculum noctuae esse considerans, in ignorantia sola quietem illius invenio. . . . Optimum autem et salubre consilium est in hac re incohare ab his, quae certo scimus et experimur in nobis, scilicet quod omnia, quae sub libero nostro arbitrio continentur, evitabilia a nobis sunt, et propterea digni sumus poena vel praemio; quomodo autem, hoc salvo, divina salvetur providentia ac praedestinatio etc., credere quod sancta mater ecclesia credit.“

Quia hoc, quod Caietanus faciendum suadet, quidam molinistae sequuntur, a quibusdam bañesianis acriter vituperantur. Ceterum etiam quidam bañesiani expresse fatentur modum, quo conciliatur libertas cum praedeterminatione physica, esse mysterium, quod credi debeat, sed intellegi nequeat (cf. De gratia V n. 248). Si hoc responsum non nocet thomismo, simile responsum quorundam molinistarum non nocet molinismo, sed in hac re utraque sententia est paria condicionis.

His praemissis inspicimus varios modos, quibus theologi de hac quaestione loqui solent.

Cum enim adversarii interdum obiciant iam *diversos modos loquendi*, quibus molinistae sententiam suam exponant, ostendere hanc sententiam non esse veram (Billuart, De Deo diss. 6, n. 6, § 1), ex re erit hos modos loquendi breviter explicare.

Iam vidimus, quo sensu molinistae omnes dicant condicionate futura videri in eorum obiectiva veritate (supra n. 271 sq.). Prorsus idem est, cum *condicionate futura dicuntur videri in supercomprehensione voluntatis humanae*, ut e. g. Molina (Concord. q. 14, a. 13, disp. 52; ed. paris. 321) et Becanus loquuntur. Supercomprehensio enim in eo est, quod de re cognoscitur, quod in re ut principio manifestativo cognosci nequit. Ergo Deum cognoscere condicionate futura ex supercomprehensione voluntatis humanae nihil aliud est nisi Deum scire voluntatem positam condicionibus transitoriam in talem actum, quamvis voluntas considerata in actu primo hanc cognitionem producere non possit. Ita illam locutionem explicat Becanus: „Potest [haec doctrina de supercomprehensione hoc sensu] intellegi, ut Deus infinita vi sui intellectus

ita penetret et comprehendat liberum arbitrium nostrum, ut ab aeterno potuerit praevidere, in quam partem esset se determinaturum, si tales vel tales circumstantiae illi offerrentur, non quod ratio cognoscendi futuram determinationem sit ipsa libertas arbitrii in se spectata, sed infinita perfectio divini intellectus, quae potest plus cognoscere in causa, quam de facto in ipsa sit. Hoc sensu concedendum est“ (De Deo c. 7, q. 10). Itaque qui in hac explicatione sistunt, simpliciter dicunt Deum propter infinitam perfectionem suae cognitionis videre omnia, quae vera sunt de voluntate humana. Quid vero sit principium manifestativum huius veritatis, hac sola explicatione non indicatur.

280. Ideo Molina ipse ulterius procedit et docet *principium manifestativum esse essentiam divinam*, in qua „singula infinite perfectius quam in seipsis continentur“ (Concord. disp. 50, ed. paris. 1876, 302). Supposita igitur futuritione actus liberi, essentia divina eum intellectui divino repraesentat et sic efficit, ut Deus de libera voluntate cognoscat, quod ex libera voluntate cognosci nequit. Itaque Molina etiam medium indicat, in quo futura contingentia manifestantur et cognoscuntur. Sed adhuc restat quaestio, sub qua ratione essentia divina sit principium manifestativum rerum.

281. Respondent multi molinistae cum S. Bonaventura *essentiam divinam esse principium manifestativum, in quantum in se contineat ideas omnium rerum*. Ita enim S. Doctor ait: „Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent praesentes“ (In 1, dist. 39, a. 2, q. 3). Hic ideae non intelleguntur actus cognitionis, ut quidam volunt, quia sic tota explicatio esset tautologia, sed ideae intelleguntur obiective, scilicet essentia divina, in quantum est causa exemplaris omnium rerum. Hac autem ratione essentia divina manifestat quidem contingenter futura ut mere possibilis antecedenter ad omnem futuritionem, at ut contingenter futura non antecedenter ad ipsam futuritionem actus sed consequenter ad eam (Ruiz, De scient. Dei disp. 24, sect. 1 sqq.). Et quia futuritio pendet e voluntate Dei (condicionata), dici potest Deus cognoscere essentias rerum in ideis speculativis et existencias rerum in ideis practicis.

282. *Quomodo igitur futurum contingens in suppositione futuritionis nequitur cum essentia divina?* Molina refert fuisse quosdam (non molinistas), qui dicerent ex natura rei alterutram partem cuiusque contingentis futuri esse determinate veram et ideo ab ideis divinis repraesentari. At, inquit, „in hac opinione displicet, quod ideas in Deo constituat, quae ante actum liberum divinae voluntatis res in esse futuro repraesentent. Idea namque solum repraesentat rem, cuius est idea, in esse possibili, et modum, quo fieri possit, futuritionemque

ipsam seu existentiam talis rei solum repraesentat ut possibilem, modumque, quo in actu exercito poni in esse possit. Per scientiam autem artificis determinatam per liberam eiusdem artificis voluntatem, ut res iuxta ideam et scientiam executioni mandentur, consequuntur res esse existentiae; atque adeo *nulla earum cognoscitur futura nisi in libera artificis voluntate*, licet ante liberam artificis voluntatem cognoscantur futurae ex hypothesi, si artifex illas executioni mandare velit¹ (Disp. 53, membr. 1, ed. paris. 1876, 33 sqq.).¹ Unde si agitur de condicionate futuris, „observa scientiam mediam esse quidem in Deo ante omnem actum liberum suae voluntatis, esseque omnium universim effectuum, non solum qui reipsa futuri sunt per arbitria, quae statuit creare in eo ordine rerum et circumstantiarum, quem condere decrevit, datoque quocumque alio ex infinitis infinitis, quos potuit creare; attamen *ita eam mediam scientiam esse omnium horum effectuum, ut nullius sit nisi ex hypothesi praefinitionis divinae voluntatis*, quod hunc vel illum ordinem velit condere atque hoc vel illo modo eo ipso ordine mediisque et circumstantiis illius velit providere et adiuvare. Cum autem per talem praefinitionem ratio divinae providentiae per comparisonem eorum ad unumquemque eorum effectuum compleatur, consequens profecto est, ut nihil Deus per scientiam mediam ante actum suae voluntatis praeviderit nisi ex hypothesi et sub conditione, quod hoc vel illo modo vellet providere per comparisonem ad eundem effectum“ (Disp. 53, membr. 3, p. 365). Ergo secundum hanc doctrinam idea divina est manifestativa futurorum contingentium, quatenus est quodammodo determinata per istam condicionem: Si vellet Deus praestare ea omnia, quae requiruntur, ut actus liberi arbitrii creati futurus esset. Haec autem voluntas omnia includit a creatione agentis liberi usque ad ipsum concursum collatum ad actum secundum liberum. Idea divina, hac voluntate determinata, est idea practica.

283. Vides igitur hos omnes modos loquendi: Deum cognoscere futura contingentia in eorum obiectiva veritate, in supercomprehensione liberi arbitrii, in essentia divina, in ideis divinis, in decreto (non praedeterminante) voluntatis suae — *hos omnes, inquam, modos loquendi significare unam eandemque rem alio et alio modo*. Tantum autem abest, ut his loquendi modis oppositae indicentur sententiae, ut ipse Molina iis omnibus iam usus sit. Ergo errarunt *Gonet, Billuart* alique, qui censebant his explicationibus molinistas inter se digladiari, et hac ipsa discordia eorum sententiam erroris convinci².

¹ Haec est doctrina *S. Thomae* (1, q. 16, a. 7 ad 3), qui, quaerens, „utrum veritas creata sit aeterna“, ait: „Illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea quae sunt, semper fuerit rerum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura: quae quidem causa solus Deus est.“

² Quomodo bañesiani inter se dissentiant, supra dictum est (n. 246 266 sqq.).

284. Schol. II. De variis aliorum doctorum sententiis.

Cum doctrina molinistarum, dicentium ad cognitionem futurorum contingentium praesupponi in Deo condicionem concurrenti cum creatura per concursum concomitantem, similitudinem quandam habet doctrina quorundam scotistarum, qui volunt Deum videre contingentia futura *in decreto concomitante*. Ita *Mastrius*: „Dicimus nullum futurum condicionatum posse a Deo certo cognosci sub ratione futuri, nisi supposito in Deo decreto condicionato, praedefiniente tale futurum sub aliqua conditione inclusa ex parte obiecti. Verum . . . dicimus decreta condicionata respectu huiusmodi futurorum non esse antecedentia, sed concomitantia, ita ut in quodam signo priore, antequam ferat decreta absoluta, voluntas divina, quatenus eminenter continet causas liberas secundum earum virtutem et indifferentiam in modo agendi, determinatione quadam non ultima et condicionata simul cum iis condicionate determinare intellegatur, quidquid pro sua libertate reipsa agerent in unoquoque rerum ordine, si reipsa in eo constituerentur cum determinatis circumstantiis et auxiliis; praefiniretque etiam oppositum, si ipsae revera oppositum pro sua libertate essent acturae“ (I, disp. 3, q. 4, a. 3, n. 231). Sed haec sententia aut defenditur supposita scientia media, et sic eam non impugnamus; aut non supposita scientia media, et sic intellegi nequit, quomodo Deus aliud decrevisset, si voluntas creata se aliter determinatura fuisset, cum sine decreto concomitante voluntas non possit se determinare. Haec igitur sententia a doctrina molinistarum eo differt, quod molinistae dicunt in Deo actu nullum esse decretum circa condicionate futura, sed nihil posse esse futurum nisi ex suppositione concursus divini; *Mastrius* vero ponit in Deo actuale decretum cooperandi, si creatura se ita determinaret. Si vero statuitur determinatio concomitans, qua Deus determinat voluntatem ad unum ita, ut haec determinatio non sit ea ipsa, qua voluntas se libere determinat, talis determinatio non minus pugnat cum libertate quam determinatio antecedens, quia sic voluntas ab alio ad unum determinatur et tollitur indifferentia activa, in qua consistit libertas (cf. *Suarez*, De grat. Proleg. I, c. 5, n. 9 sqq.).

285. Ceterum *e scotistis scientiam mediam ut a Molina propositam defendunt inter alios Cavellus, Faber, Poncius*, ut *Mastrius* testatur (l. c. n. 329), et *Poncius* quidem ait: „Haec [sententia] mihi videtur in reipsa communis“ (Theol. curs. disp. 5, concl. 4, n. 25 sqq., ubi n. 26 strenue reicit sententiam bañesianorum). Generatim scientia media mox tot nacta est defensores, ut *Thomas de Lemos* queratur, quod „liber ille [Concordia] a quam pluribus acceptatus fuerit et eius dogmata amplexata; ita ut in communibus disputationibus publicisque congressibus, immo in scholis, nihil aliud audires quam hanc Molinae sententiam“ (Panoplia gratiae I, tract. 6, c. 2). *Perrimezzi* vero Ord. Minim., archiep. bostrensis, postquam dixit hanc sententiam a multis professoribus

sui Ordinis doceri, haec addit: „Omnes professores primae Ordinis provinciae, quae est illa S. Francisci de Paula, quae, ut est in regulari observantia, ita in scientiarum plenitudine florentissima, et ex aliis provinciis, praesertim messianensi, neapolitana, apulensi, immo ex Galliae quoque provinciis non pauci in cathedris eam docuerunt et docent et in libris pariter professi sunt ac profitentur“ (In sacram de Deo scientiam dissert. pars 1, diss. 86).

286. Ut alios magni nominis theologos omittamus, scientia media defensores habuit cardinalem *Duperron* et *Thomam Stapleton*, magna illa lumina in theologia polemica. Quantum Stapletono probata fuerit haec doctrina, inde e. g. patet, quod sexies in uno capite lectores pro ampliore instructione ad Concordiam Molinae delegat (Antidota evang. in Matth. c. 11; cf. In ep. ad Rom. c. 11). Plura apud *Suarez*, Proleg. II, c. 1, n. 7 8.

S. Franciscus Salesius hanc doctrinam sequitur in opere De amore Dei (l. 3, c. 5). *S. Alphonsus Liguori* (De conc. trid. sess. 6, n. 101) amplectitur sententiam *Tournelii*, qui de gratia quidem alia atque molinistae docet, sed scientiam mediam tam firmiter defendit (De Deo q. 16, a. 5) et ad suum de gratia systema tenendum defendere debet, ut *Billuart* iratus dicat: „hunc theologum esse a capite ad talos molinianum, velle tamen haberi neutri parti addictum, forte ut hac arte maiorem suis dictis conciliet auctoritatem et incautos in suas partes trahat, quod multis contigisse et contingere accipimus“ (De Deo diss. 8, a. 4, § 2).

Haec pauca sufficiant ad ostendendum scientiam mediam magnis patronis, inter quos sunt duo ecclesiae doctores, etiam extra Societatem Iesu, non destitui, quod quidem pro nostra aetate probare plane supervacaneum est. *Henao* in „Scientia media historice propugnata“ (Lugduni 1655) iam ultra 200 theologos scientiae mediae defensores recenset.

Prop. XLI. Supposita scientia media libera absolute futura cognoscuntur in decreto, quo Deus statuit verificare condicionem. Sententia communis.

287. *Nota:* Sicut de condicione futuris, ita etiam de liberis absolute futuris alii medium cognitionis statuunt praedeterminationem physicam, alii actum primum completum causarum secundarum, alii alia. Sed quia eodem fere modo refutantur hae doctrinae, ubi agitur de absolutis, atque ubi agitur de condicione futuris, nihil de his doctrinis hic dicendum videtur.

Duo in hac propositione demonstrabimus: a) doctrinam hanc esse communem molinistarum, b) eam necessario ac sua sponte fluere ex iis, quae dicta sunt de scientia media. Prius illud ideo ostendendum est, quia adversarii dicunt in hac quaestione nostros in diversissimas partes abire. Ita *Billuart*: „Patres Societatis, cum urgentur assignare medium,

in quo Deus futura cognoscat, reducuntur ad angustias et inter se dissidentes in varias eunt adinventiones“ (De Deo diss. 6, a. 4).

288. *Haec doctrina est communis molinistarum.* *Molina:* „Arbitramur rationem, ob quam Deus certo cognoscat, quaenam pars contradictionis cuiusque earum complexionum contingentium, quae pendent e libero arbitrio creato, sit futura, esse determinationem [Dei] liberam, qua liberum arbitrium in hoc vel illo ordine rerum et circumstantiarum statuit creare, una cum [scientia media]“ (Concord. q. 14, a. 13, disp. 50, ed. paris. p. 302; cf. disp. 52, p. 318). *Lessius:* „Omnes actus liberi absolute futuri possunt praesciri et reipsa sunt praesciti in decretis [Dei] liberis, supposita eorum praescientia condicionata“ (Opusc. de grat. c. 19, n. 19; cf. De perf. div. 6, 1, 7). *Suarez:* „Ad cognoscenda futura contingentia perfecte necessarium est cognoscere decretum divinae voluntatis, a quo unumquodque futurum est . . . [sed] solius decreti cognitio per se non sufficit [nisi supposita scientia media]“ (Opusc. de scient. 1, 8, 12; 2, 7, 15). *Theoph. Raynaudus:* „Restat, ut . . . in divino decreto videatur tantum res futura, quatenus attingitur terminus decreti illius, qui est ipsamet res futura [antecedenter condicione visa in seipsa]“ (Theol. nat. disp. 8, qu. 1, a. 2). Similiter *Vazquez* I, disp. 65, c. 2; *Tanner* I, disp. 2, q. 8, dub. 8, assert. 3; *Ruiz*, De scient. Dei disp. 24, sect. 3, n. 3 12; *Wirceburg.*, De Deo n. 128 129; *Franzelin*, De Deo uno th. 43, n. I et II, 3^o, c. etc.

In hac igitur doctrina nulla existit differentia inter molinistas, existit tamen differentia in alia quaestione, quae cohaeret cum doctrina de praedestinatione, scilicet num antecedenter ad hoc decretum, de quo sermo est in thesi, Deus habeat aliud absolutum decretum, quo velit omnes actus supernaturales creaturarum cum omnibus adiunctis in individuo; quod decretum supposita scientia media executioni mandat per illud decretum, de quo hic loquimur in thesi. Illud universale decretum admittit *Suarez* (De aux. 3, 17) cum aliis molinistis, reiciunt *Lessius*, *Vazquez*, *Valentia*, *Wirceburgenses*, alii. Sed haec est alia quaestio, quae huc non pertinet; reicietur autem a nobis sententia *Suaresii* in tractatu de praedestinatione (cf. infra n. 385 sqq. 426 sqq.).

289. **Probatur veritas huius doctrinae.**

In scientia condicione Deus videt liberum arbitrium ita acturum esse, si in his vel illis condicionebus crearetur. Sed haec scientia manet intra ordinem possibilitatis. Ut igitur haec condicione scientia transeat in absolutam, requiritur, ut in aliqua temporis differentia liberum arbitrium existat, ut suis viribus naturalibus vel supernaturalibus sit instructum, ut debitum concursus habeat. Atqui haec omnia et quaecumque praeterea requiruntur ad constituendum actum liberum, pendent e libera voluntate Dei. Ergo ut scientia condicione transeat in absolutam, requiritur decretum, quo Deus omnes condiciones

necessarias verificare statuatur; et Deus nequit habere hoc decretum, quin eo ipso videatur, quid absolute futurum sit. Nihilominus ratio determinate cognoscendi existentiam actus liberi absolute futuri non est ideo in decreto Dei, quia hoc decretum ex se et antecederet ad actum secundum determinatam voluntatem ad unum, sicut bañesiani docent, sed quia in Deo praecessit cognitio: voluntatem, si in talibus condicionibus poneretur, libere consensuram esse et non dissensuram, quamvis possit utrumque. Haec autem veritas non in decreto est determinata, sed in seipsa, et consequenter non in decreto praedeterminante cognoscitur, sed in decreto supposita scientia media. Recte igitur potest etiam dici libera absolute futura a Deo cognosci in seipsis. Nam determinatio ad unum non adest nisi per ipsum actum liberum futurum. Tamen ex altera parte, quia in Deo praecedit cognitio condicionate futurorum, verum quoque est Deum videre absolute futura in decreto verificandi condiciones. Hic igitur duplex loquendi modus non significat duplicem sententiam; nam apud omnes molinistas in cognitione absolute futurorum hic ordo veritatum statuitur: a) veritas possibilitatis, b) veritas facti hypothetici, c) decretum divinum, d) veritas facti absoluti. Cf. *Suarez*, Proleg. II de gratia c. 9, n. 4.

290. Itaque quod *Xantes Mariales* ait: „Stupere me facit Becanus q. 11. con. 1; nam admittit veritatem futurorum praesupponere decretum futurationis eorum, quia res non essent determinate futurae, nisi Deus decrevisset illas producere . . . postea vero negat veritatem futurorum condicionatorum pendere a decreto Dei, quia talis veritas, inquit, quaecumque decretum antecedit“ (II, contr. 49, c. 4) — haec verba ostendunt, quam medioeriter interdum noverint adversarii doctrinam, quam tam vehementer impugnant; nam, quod *Xantes Mariales* tamquam aliquid omnino singulare adeo miratur apud *Becanum*, nihil aliud est nisi communis doctrina molinistarum.

Prop. XLII. Scientia divina multipliciter dividitur.

291. Scientia divina, utpote identica cum essentia divina, in se est simplicissima. Nihilominus ex parte obiectorum, circa quae versatur, recte multipliciter dividitur.

Itaque abstractione facta a cognitione, quam Deus habet sui ipsius, scientia divina dividitur in naturalem, liberam, mediam, quam divisionem *Molina* ita explicat: „Triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo . . . unam mere naturalem, quae proinde nulla ratione potuit aliter esse in Deo, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive immediate sive intervencione causarum secundarum sese extendit. . . . Aliam mere liberam, qua Deus post liberum actum suae voluntatis, absque hypothese et condicionem aliqua, cognovit absolute et determinate, ex complexionibus omnibus contingentibus, quatenam

re ipsa essent futurae, quae non. Tertiam denique mediam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset“ (*Concord. disp.* 52, ed. paris. p. 317). Vides igitur, quo sensu *Molina* scientiam mediam divideret contra aliam scientiam.

292. Ratio huius divisionis petitur ex diversa necessitate obiectorum, circa quae divina scientia versatur. Quaedam enim obiecta sunt ex natura rei absolute necessaria et ex nulla libera voluntate pendent, ut possibilitas lapidis vel equi. Quaedam obiecta sunt necessaria consequenter ad liberam voluntatem Dei volentis ea efficere, ut mundus existens. Alia denique obiecta sunt, quae non pendent ex actuali exercitio libertatis divinae, neque tamen ita necessaria sunt, ut ulla ratione possent se aliter habere. Haec sunt libera condicionate futura, quae antecederet ad omne liberum decretum Dei actu positum vera sunt, neque tamen a priori ex natura rei necessaria sunt, sed solum consequenter ad liberam determinationem creatae voluntatis cum correspondente auxilio Dei hypothetice futuram. Quia igitur obiecta haec media sunt inter ea, quae ex natura rei necessaria sunt, et ea, quae simpliciter a libero Dei decreto pendent, scientia horum obiectorum recte dicitur scientia media. Quod nomen, si res semel est concessa, non potest rationabiliter impugnari. Nam titulus novitatis huic termino non magis nocet quam praedeterminationi physicae, quem terminum bañesiani cuderunt. Ceterum ipsi quoque bañesiani terminum scientiae mediae non possunt rationabiliter fugere. Nam una scientia Dei secundum eos est ante omne decretum Dei, alia post decretum Dei absolutum, tertia media est inter utramque post decretum Dei condicionatum. Si ergo vere media est, cur dicenda non sit media, difficulter intellegas.

293. Alia ratio dividendi scientiam divinam sumitur ex diversa actualitate rerum, quia quaedam sunt et manent in statu merae possibilitatis; alia vero in statu existentiae sunt vel erunt vel fuerunt. Ea, quae aliquando existunt, dicuntur cognosci scientia visionis secundum analogiam visus corporalis, qui res coram se positas intuetur, seu, ut ait *S. Thomas*: „Ea, quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem“ (1, q. 14, a. 9). Possibilia vero, quae apprehendi nequeunt nisi intellegibiliter, dicuntur cognosci scientia simplicis intellegentiae.

Etiam in hac divisione interponi potest scientia media. Nam condicionate futura non sunt obiecta visionis, quia non erunt, sed solum futura essent, si certae condiciones ponerentur. Neque tamen sunt mere possibilia, quia aliud est e. g. Petrum posse peccare in certis condicionibus; et aliud est Petrum peccaturum esse, si certae condiciones ponerentur; nam etiam in hoc ultimo casu omissio peccati

esset possibilis, sed sola commissio peccati esset futura. Mediat itaque condicione futurum inter purum possibile et absolute futurum; et ideo cognitio eius recte appellatur media¹. Disputant inter se bañesiani, utrum scientia condicione futurorum referenda sit ad scientiam visionis an ad scientiam simplicis intellegentiae (*Billuart*, De Deo diss. 6, a. 5, obi. 3). Ne vereantur eam appellare mediam, disputatio erit finita.

Potest quidem scientia media revocari ad scientiam simplicis intellegentiae, quatenus haec complectitur ea omnia, quae nunquam extra causas existunt; et potest revocari ad scientiam naturalem, quatenus haec omnia comprehendit, quae ex actuali decreto Dei non pendent; sed bonam esse rationem tertium hoc membrum distinguendi ex dictis patet.

294. *Scientia divina dividitur in speculativam et practicam*, prout versatur circa obiecta sub ratione cognoscibilitatis tantum, aut considerat obiecta, in quantum sunt operabilia, et ad finem operationis. Est haec scientia practica in actu primo, in quantum abstrahendo a voluntate exhibet ideas rerum; est practica in actu secundo, in quantum voluntati actu volenti effectorem rerum praelucet tamquam directrix. Potest autem eadem scientia sub uno respectu esse speculativa et sub altero respectu practica. Sic scientia speculativa visionis videt Deus actus bonos; sed secundum hanc scientiam simul destinat homini mercedem vitae aeternae.

295. *Scientia divina dividitur in scientiam approbationis et improbationis*, prout obiecta cognita Deo placent aut displicent. Obiecta placentia Deus in Sacra Scriptura dicitur simpliciter nosse, obiecta displicentia non nosse. „Novi te ex nomine, et invenisti gratiam coram me“ (Ex. 33, 12 17). „Novit Dominus viam iustorum“ (Ps. 1, 6). „Nescio vos“ (Matth. 7, 23; 25, 12). Veteres scientiam approbationis ad practicam fere revocare solebant (*S. Thom.* 1, q. 14, a. 8), quamvis per se possit etiam extendi ad scientiam speculativam, quatenus etiam obiecta, ut subsunt visioni vel simplici intellegentiae, possunt Deo placere.

Prop. XLIII. *Scientia Dei est causa rerum, non per se sola, sed adiuncta voluntate.* Theologicae certa (*Sum.* 1, q. 14, a. 8 16).

296. *Pars I.* *Scientia Dei est causa rerum.*

„Omnium enim artifex sapientia“ (*Sap.* 7, 21). „Ego [sapientia] feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram . . .“ (*Eccli.* 24, 6). Cf. *Ps.* 103, 24; *Prov.* 3, 19; *Ier.* 51, 15 etc. Hoc idem docent SS. Patres, dicentes *res ideo esse, quia a Deo sciuntur*. Ita e. g. *S. Augustinus*: „Universas autem creaturas suas, et spirituales

¹ Paulo aliter hanc rem explicat *Suarez*, *Opusc. De scient. condic.* c. 3, n. 6.

et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex iis“ (*De Trin.* 15, 13; *M* 42, 1076; cf. *De civ. Dei* 11, 10, 3; *M* 41, 327). *S. Thomas* ita rem explicat: „Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet, quod, quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur [si agitur de similitudine essentiali et necessaria, non de pure accidentali et fortuita]. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum. Unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo, cum res sint temporales et scientia Dei sit aeterna; temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur, quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accipimus; sed scientia angelorum non est causata a rebus neque causa rerum, sed utrumque est ab una causa [Deo]“ (*De verit.* q. 2, a. 14; cf. q. 6, a. 3)¹.

297. *Pars II.* *Scientia Dei per se sola non est causa rerum.*

Scientia enim per se non est libera sed necessaria, complectitur bona et mala. Ergo Deus, si res eo ipso produceret, quod eas intellegit, necessario crearet et mala patret. Quod cum sit falsum, sequitur, ut scientia Dei per se sola non sit causa rerum. Et hoc SS. Patres saepissime inculcant, imprimis agentes de actibus liberis hominis. *S. Hieronymus*: „Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est; sed quia futurum est, Deus novit, quasi praescius futurorum“ (*In Ier.* 26, 3; *M* 24, 844). Similiter iam *Origenes*: „Celsus putat, quod praedictum est, ideo fieri, quia praedictum est; hoc autem nos [christiani] minime concedentes dicimus: non qui praedixit, causam esse futuri, eo quod illud futurum esse praedixit; sed futurum, quod futurum esset, etiamsi praedictum non esset, dicimus causam praebuisse praenoscenti illud praedicendi. . . . Non autem concedimus a praenoscenti auferri contingentiam, secundum quam possit fieri et non fieri“ (*Contra Cels.* l. 2, n. 20; *M* 11, 835). *Eusebius*: „Non praescientiam dicimus causam eorum, quae fiunt, sed quod mirabilius videri potest, verum tamen est, futurum dicimus causam esse, quod de illo est talis praescientia“ (*Praep. evang.* 6; *M* 21, 491). *S. Augustinus*: „Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus prae-

¹ De hoc argumento, quod vocatur henologicum, cf. *Stimmen aus Maria-Laach* LXXXIII (1912) 423 sqq.

scientia sua non cogit facienda, quae futura sunt" (De lib. arb. 3, 4; *M* 32, 1276; cf. supra n. 251). *S. Ioan. Damascenus*: „Praescientia quidem Dei verax est et infallibilis, at non ipsa est causa, ut omnino fiat, quod futurum est; sed quia nos acturi sumus hoc vel illud, ipse praenoscit" (Dial. contra Manich. n. 79; *M* 94, 1578). Similiter *S. Epiphanius* (De haer. I, haer. 38, n. 6; *M* 41, 662), *S. Cyrill. Alex.* (In Io. 11, 9; *M* 74, 511), *S. Ioan. Chrysostomus* (In Matth. hom. 60, n. 1; *M* 58, 583) etc.

Quae cum ita sint, mirum est, quomodo possint *Alvarez* et alii bañesiani simpliciter docere: „Causalis ista: Quia res futurae sunt, ideo cognoscuntur a Deo, est falsa; haec autem est vera: Quia Deus scientia libera scivit, aliquid esse futurum, ideo futurum est" (De aux. disp. 16, n. 6). Manifestum quidem est, cur bañesiani ita loquantur; sed recte *Vazquez* ait: „Communi Patrum doctrina et ratione bene perspecta, res haec extra controversiam esset, si animus indagandae veritati potius quam contentioni esset intentus" (I, disp. 68, c. 6, n. 37). Veritas autem illius adagii a bañesianis reiecti inde patet, quod cognitio qua talis supponit suum obiectum, non facit. Ita scientia simplicis intellegentiae non facit possibile, sed supponit, licet per hanc scientiam ea, quae in essentia divina sunt remote possibile, fiant proxime possibile, attenda possibilitate externa, qua res possunt fieri a voluntate divina praelucente ratione. Eodem modo scientia visionis supponit res existentes; nisi enim prius res existerent in aliqua temporis differentia, non possent videri. Ita Deus non potuit prius videre „lucem, quod esset bona", quam postquam dixit: „fiat lux, et facta est lux."

298. Pars III. Scientia divina est causa rerum adiuncta voluntate.

S. Thomas: „Sciendum, quod scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma, in quantum est forma; sed forma, in quantum huiusmodi habet esse in perficiendo illud, in quo est, et quiescendo in ipso. . . . Similiter etiam scientia significatur per hoc, quod est aliquid in sciente, et ideo a scientia numquam procedit effectus nisi mediante voluntate" (De verit. q. 2, a. 14)¹. A scientia autem adiuncta voluntate procedit operatio ad extra. Itaque SS. Patres et theologi de creatione (non de actibus liberis creaturarum) agentes dicunt non ideo res sciri a Deo, quia sint, sed ideo esse, quia sciuntur (cf. *S. August.*, De Trin. 15, 13; *M* 42, 1076; *S. Gregor.*, Moral. 20, 32; *M* 76, 176; *S. Thom.* 1, q. 14, a. 8). Hoc verum est de scientia Dei practica in actu secundo, non verum est de scientia speculativa, sive

¹ Recte tamen dicitur: Deus eorum, quae aliquo tempore fiunt, est causa actu; eorum autem, quae fieri possunt, sed numquam fiunt, est causa virtute (*S. Thomas* 1, q. 14, a. 16 ad 1). Ibidem ad 2 addit: Etiam in divina cognitione operabilium „non receditur a nobilitate scientiae speculativae, quia omnia alia a se videt in se ipso, seipsum autem speculative cognoscit."

simplicis intellegentiae sive visionis. Hoc igitur modo conciliantur dicta SS. Patrum specietenus sibi opposita: nam cum loquuntur de scientia, ut est mera cognitio, dicunt ab hac scientia res non fieri, sed supponi; ubi autem loquuntur de scientia actu dirigente voluntatem creatricem, dicunt ab hac scientia res non supponi, sed fieri.

Quod autem secundum SS. Patres haec doctrina applicanda sit ad conciliandam libertatem humanam cum praescientia Dei absolute certa, prorsus consonat cum iis, quae in praecedentibus dicta sunt, sicut omnino dissonat ab iis, quae bañesiani docent. Nam Patres conciliant libertatem hominis cum praescientia Dei, dicentes: „Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo, antequam fiat." Ita *Origenes* (In ep. ad Rom. 1. 7, n. 8; *M* 14, 1126). Ad quae verba *S. Thomas* notat: „Intentio Origenis est dicere, quod scientia Dei non est causa, quae inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit" (De verit. q. 2, a. 14 ad 1). Secundum molinistas hanc rationem bonam esse patet; sed secundum bañesianos haec ratio non valet, quia secundum eos praescientia Dei procedit ex decreto divino indeclinabiliter praedeterminante voluntatem hominis ad unum tum ratione exercitii tum ratione specificationis. Et quia bañesiani viderunt illud principium sibi adversari, molinistis vero favere, ideo nonnulli ex iis dictum toties a SS. Patribus repetitum non timuerunt falsitatis accusare (cf. *Suarez*, De grat. Proleg. 2, c. 10).

ART. II.

DE VOLUNTATE DEI.

Prop. XLIV. Deo convenit voluntas infinite perfecta. De fide

(Sum. 1, q. 19, a. 1).

299. Pars I. Deo convenit voluntas.

Voluntas est facultas spiritualis prosecutiva boni et aversativa mali sub directione rationis. Potest facultas prosequi bonum dupliciter: aut quaerendo bonum, quod non habet, aut quiescendo in bono, quod habet. Quiescit vero amore et delectatione. Inclinatio in bonum vocatur appetitus pure naturalis in iis, quae nullo modo cognoscunt; appetitus sensitivus est, qui sequitur cognitionem sensilem; appetitus rationalis seu voluntas est in iis, qui intellegendi facultate praediti sunt. Appetitum sensitivum vel mere naturalem non posse Deo convenire per se patet. Contra, convenit ei voluntas; nam, cum natura sit principium motus in bonum suum, bonum vero naturae rationali proponatur per intellectum, necessario, ubicumque est intellectus, etiam est voluntas, cum secus natura ad bonum suum esset indifferens, quod repugnat. Ergo eo ipso, quod Deus habet facultatem intellegendi, habet etiam necessario facultatem volendi; et sicut est principium omnis intellectionis, ita est etiam principium omnis volitionis. Facultas

enim volendi, quae invenitur in creaturis, est participatio alicuius perfectionis divinae, et cum sit perfectio simplex, voluntas in Deo non solum eminenter, sed etiam formaliter invenitur.

Ceterum haec veritas clarissime ex revelatione constat. Ad hoc enim nati sumus, ut faciamus voluntatem Dei (Mt 7, 21. Hebr. 10, 36), ad hanc voluntatem faciendam Christus descendit in terram (Io 6, 38), hanc voluntatem profitemur orantes cotidie: „Fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra.“ „Voluntati eius quis resistit?“ (Rom. 9, 19.)

300. Pars II. Voluntas Dei est infinite perfecta.

Quanta est perfectio intellectus, tanta est voluntatis, et hoc a fortiori, si voluntas cum intellectu realiter et essentialiter identificatur. Voluntas igitur divina est actus purus sine potentialitate, est ipsa essentia divina, est immutabilis. Ideo Deus est quidem ratio sufficiens suae volitionis, non modo ut principium eliciens, sed etiam ut obiectum et finis; neque tamen elicit suam volitionem, eam realiter producendo, cum non possit seipsum realiter producere, sed est tota et sufficiens ratio suae voluntatis per modum plenae identitatis; multo autem magis excluditur omnis influxus externus, qui possit causare volitionem divinam. Unde proprie dicta potentia volendi in Deo non est, quatenus potentia intellegitur principium actum secundum producens. Quatenus autem potentia nihil aliud significat nisi rationem sufficientem actus secundi, sic in Deo est potentia volendi; sin consideratur non actus volitionis, ut est in Deo, sed effectus huius volitionis ad extra, sic in Deo omnino admittenda est ratio potentiae, ut postea videbimus. Breviter haec omnia *concilium vaticanum* complectitur, docens Deum ut intellectu et omni alia perfectione, ita voluntate quoque esse infinitum (*Denz. n. 1782*).

Prop. XLV. Primarium obiectum divinae voluntatis ipse Deus est, res creatae sunt obiectum secundarium. Theologice certa (Sum. 1, q. 19, a. 2).

301. Pars I. Primarium obiectum divinae voluntatis ipse Deus est.

Primarium et formale obiectum voluntatis est id, quod per se et propter se appetitur seu amatur. Deus autem non potest rem aliam a se velle propter seipsam; secus enim haec res esset Deo causa volendi, quod est impossibile. Praeterea nulla res potest Deum determinare ad volendum nisi eum intrinsecus constituendo. Sed nihil potest Deum intrinsecus constituere praeter ipsum Deum. Porro Deus vult omnia ordinate. Rectus autem ordo postulat, ut res ita amentur, sicut bonae sunt. Sed res omnes creatae bonae sunt propter bonitatem Dei; ipsa vero divina bonitas est prima bonitas, summe amabilis et maxime Dei propria. Ergo non possunt res aliae ordinate amari nisi propter hanc bonitatem. Tandem, si voluntas Dei non perfecte actuaretur sola possessione Dei, voluntas esset maior quam essentia divina, quod repugnat; et ex altera parte voluntas esset in potentia, sicut obiecta,

quibus determinaretur ad actum, quod etiam repugnat. Hinc „universa propter semetipsum operatus est Dominus“ (Prov. 16, 4)¹.

Actus vero, quo voluntas divina versatur circa obiectum, est amor, quo hoc bonum sibi vult, et summum gaudium de possessione talis boni, nullo vero modo desiderium, tristitia vel similes actus, qui supponunt aut bonum absens aut bonum amissibile.

302. Pars II. Res creatae sunt obiectum secundarium divinae voluntatis.

Deus, quamvis nullum obiectum creatum vel creabile possit velle ut obiectum primarium et formale, potest tamen velle ut obiectum secundarium et materiale. Hoc est de fide: „Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in caelo et in terra“ (Ps. 134, 6). Haec est voluntas effectiva, qua Deus dedit rebus, ut sint. „Quem diligit Dominus, corripit; et quasi pater in filio complacet sibi“ (Prov. 3, 12). Hic est amor complacentiae, secundum quem sunt deliciae Dei esse cum filiis hominum (Prov. 8, 31). Contra, peccata nostra odit et aversatur (Prov. 6, 16), quamvis ea permittat ad servandam libertatem creaturarum (Eccli 15, 17), et quia potest etiam de malis bona facere (Rom. 5, 20).

Itaque Deus simplici affectu seu amore complacentiae vult possibilia, quia, in quantum non sunt nihil, sunt bonum amabile ex participatione bonitatis divinae. Amat actualia, quia vult iis bonum existentiae, qui amor Dei est causa omnis boni creati. Mala vero ut mala nullo modo vult Deus (Hab. 1, 13), malum peccati non vult positive, sed permissive tantum, mala vero poenae vult quidem positive, non tamen per se, sed solum per accidens, quatenus iis coniungitur sive bonum emendationis sive bonum iustitiae et ordinis moralis.

303. Neque tamen Deus transit ex uno actu ad alium, sed volendo se vult eo ipso alia, sive amando sive aversando. Neque Deus volendo bonum extra se quaerit augmentum suae bonitatis, sed communicationem eius secundum eum modum, quo possibilis est talis communicatio (*conc. vatic. sess. 3, c. 1; Denz. n. 1783*). Tota igitur ratio, qua Deus concipitur moveri ad volendum, est essentia divina sub ratione summi boni; et haec est unica ratio, quae assignari potest voluntatis divinae, ut est interna perfectio Dei. Sed inter effectus externos voluntatis divinae unus potest esse ratio, cur alius a Deo ponatur. Ita praemium datur propter meritum et poena propter peccatum. Tamen actus ille, quo Deus vult aut praemium aut poenam, est simpliciter idem in sua entitativa perfectione, et terminative tantum differt.

¹ Est quaedam de hac re disputatio inter theologos, quam omitto, quia non est magnae utilitatis (cf. *Ripalda*, De caritate disp. 31, et *Salmanticenses*, De caritate disp. 1, n. 6 sqq.).

Prop. XLVI. Deus in operationibus ad extra liber est. De fide (Sum. theol. 1, q. 19, a. 3 9).

304. Nota: Supponimus *Deum seipsum necessario amare*, licet hic amor sit spontaneus, non coactus, et voluntarius, non caecus naturae impulsus, cum intellectum sequatur. Voluntas enim Dei, cum necessario sit in actu, necessario etiam habet obiectum, circa quod versatur, quod non potest esse nisi essentia divina. Praeterea haec essentia, si clare videtur, quia est summum et purissimum bonum, necessitat ad sui amorem; hoc est enim de conceptu omnis naturae rationalis, quod adversus ipsum bonum clare visum non potest esse indifferens.

305. Libertas seu liberum arbitrium est potestas sub directione rationis sese determinandi ad unum. Ergo ante actualem determinationem adest indeterminatio seu indifferentia ad plura. Indifferentia ad ponendum vel omittendum vel nolendum actum dicitur libertas exercitii vel contradictionis; indifferentia ad ponendum actum et eius contrarium (e. g. amoris et odii) dicitur libertas contrarietatis; indifferentia ad ponendos actus specie diversos (ad ambulandum vel studendum) dicitur libertas specificationis. Deus igitur libere agit ad extra, quatenus potest res efficere et non efficere, tales facere et alias facere, et ita habet facultatem eligendi inter plura, quae tamen electio non fit irrationabiliter, sed secundum rationem seu ex consilio, neque fit post praecedentem indifferentiam passivam, cum Deus ab omni aeternitate necessario se determinaverit aut ad unum aut ad alterum (cf. *Didac. Ruiz*, De vol. Dei disp. 8, sect. 3). Deus agit ad extra creando, conservando, concurrente, sanctificando, permittendo, praemiando, puniendo. In his igitur Deus liber est antecederet ad suppositionem liberae determinationis ad unum; nam consequenter ad hanc suppositionem non iam est liber, ut patet. Similiter, postquam aliquam obligationem in se suscipit, non est liber ad standum huic obligationi. Inde petitur distinctio inter potentiam Dei absolutam et ordinatam (infra n. 441).

306. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

S. Scriptura libertatem Dei docet, quatenus cum emphasi effert Deum facere omnia, prout velit. „Omnia, quaecumque voluit, Dominus fecit in caelo et in terra“ (Ps. 134, 6). In specie populum Israel elegit sibi in peculiarem populum, simpliciter quia ita ei placebat (cf. Deut. 7, 6 sq.; 2 Par. 7, 12 sqq.; Ps. 77, 67 sqq.; Is. 41, 8 sq.). In Novo Testamento maxime divisio gratiarum adscribitur voluntati divinae. „Omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult“ (1 Cor. 12, 11). „Deus operatur omnia secundum consilium voluntatis suae“ (Eph. 1, 11; de quo textu cf. *Suaresii* opusculum De libertate divinae voluntatis). Praeterea Christus oravit et docuit nos orare ad bona a Deo impetranda, sed simul docuit nos omnia relinquere debere beneplacito divino. Atqui haec supponunt Deum non necessario

agere sed libere. „Abba, Pater, omnia tibi possibile sunt, transfer calicem hunc a me, sed non quod ego volo, sed quod tu“ (Marc. 14, 36). Simili modo creatio, redemptio, electio unius prae alio attribuuntur beneplacito divino (cf. III 40 sqq.; IV 354 sqq.; V 287).

307. Arg. 2. Ex traditione.

S. Hilarius: „Deus extra corporalis naturae necessitatem liber manens, quod vult et cum vult et ubi vult, id praestat ex sese“ (De syn. 44; *M* 10, 514). *S. Ambrosius:* „Apostolus dicit, quia omnia operatur . . . prout vult, hoc est pro liberae voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio“ (De fide 2, 6 48; *M* 16, 569). *S. Augustinus:* „Deus ipse numquid, quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?“ (De civ. Dei 22, 30, 3; *M* 41, 802). *S. Ioannes Damasc.:* „Divina natura voluntate praedita est et libera“ (De duab. in Christo volunt. n. 28; *M* 95, 162).

Idem docent theologi, ut *S. Thomas* (Contra gent. 1, 88; 2, 23 27). Cf. III, n. 41.

308. Arg. 3. Ex declarationibus ecclesiae.

Concilium senonense (a. 1140) damnavit hanc *Abaelardi* doctrinam: „Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit, et non alio“ (Denz. n. 374). Similem errorem renovarunt *Wiclif* et *Calvinus* (cf. *Bellarmin.*, De grat. et lib. arbitr. 3, 15) et nostra aetate *Günther* (cf. Denz. n. 1655). *Concilium vaticanum* sess. 3, can. 5: „Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, A. S.“ (Denz. n. 1805, cf. 1783).

309. Arg. 4. Ex ratione, quod argumentum in philosophia satis explicatum est, et ad hoc fere revocatur, quod, qui sibi est sufficientissimus et bonum possidet infinitum, non potest egere alio bono ad suam perfectionem habendam. „Alia a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. . . . Unde, cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim, quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari“ (*S. Thom.* 1, q. 19, a. 3).

Schol. De differentia inter libertatem Dei et libertatem nostram.

310. Notandum est *multiplex discrimen inter libertatem Dei et nostram:* Nos possumus cessare ab actu semel concepto, Deus non potest; similiter Deus non potest quoad exercitium suspensam habere voluntatem, sicut nos, sed ab aeterno omnia obiecta aut vult aut non vult; actus

liber creaturae est liber quantum ad esse, actus liber Dei solum quoad terminum; consequenter in Deo actus volendi et actus nolendi idem obiectum non est entitative sed terminative tantum diversus; in creatura est indifferentia potentiae, in Deo indifferentia virtutis seu actus.

Libertas Dei nihil reale et internum addit ad essentiam divinam, neque tamen ex altera parte est mera denominatio externa; sed est ipse actus necessarius voluntatis divinae, potens causare effectum creatum defectibilem. „Quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum, quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu, qui competit voluto secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei“ (*S. Thom. 1. c. ad 4*). Ex hoc principio concilianda est libertas Dei cum eius immutabilitate (cf. *Wirceburg.*, De Deo Uno n. 177 sqq.).

Prop. XLVII. Divinae voluntati recte tribuuntur varia attributa moralia.

311. *Attributum morale dicitur, quod alicui convenit ex habitudine voluntatis ad bonum honestum.* Honestum est, quod convenit cum lege aeterna, ut in philosophia docetur. Qui ita conformis est cum suprema norma rectitudinis moralis, ut ad eam universe sit recte ordinatus, vocatur sanctus. Sanctitas potest considerari in actu primo, in quantum quis in se habet, quidquid secundum normam honestatis habere debet, et immunis est ab omnibus, quae cum hac norma pugnant. Ita sanctus est infans baptizatus. Et potest considerari in actu secundo, in quantum quis regulariter agit secundum normam honestatis (cf. de virt. theol. VIII, n. 664 sqq.). In utroque sensu sanctitas generalitatem quandam perfectionum moralium significat (*S. Thom. 2, 2, q. 81, a. 8 ad 1*).

Potest etiam norma rectitudinis applicari ad singulas classes passionum et habituum. Passiones dicuntur proxime motus appetitus sensitivi, dein correspondentes motus voluntatis. Habitus est permanens dispositio potentiae ad obiectum, quae, si bona est, vocatur virtus. Videntur igitur est de sanctitate, passionibus, virtutibus Dei.

312. *Deo convenit suprema sanctitas.* Nam Deus ipse est suprema norma honesti et plane talis, qualem secundum infinitam suam sapientiam videt se debere esse; nec quidquam agere vel amare potest nisi secundum hanc normam honesti. Nam si vel homo, „qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est“ (1 Io 3, 9), a fortiori Deus ipse impeccabilis et sanctus est, et quidem essentialiter et ex natura sua. Quare Seraphim „clamabant alter ad alterum et dicebant: sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth“ (Is. 6, 3). „Scriptum est: sancti eritis, quoniam ego sanctus sum“ (1 Petr. 1, 16). Cf. Ex. 15, 11; Lev. 11, 44; Hab. 1, 13; Ps. 5, 5 sqq.; 144, 17; Matth. 5, 48 etc.

Deus sanctus est radicaliter, quia est principium omnis sanctitatis; obiective, quia est obiectum omnis sanctae voluntatis; exemplariter, quia est lex aeterna; formaliter, quia est purissimus amor sui ipsius; virtualiter, quia est causa sanctitatis creatae (cf. *Lessius*, De perfect. div. 1. 8).

Cum sanctitate Dei nullo modo pugnat permissio peccatorum, quia aequilibrium morale relate ad peccatum servatur per iustitiam vindicativam, unde ordo moralis prorsus intactus manet. Manifestatio vero huius iustitiae est sufficiens ratio, ob quam Deus abusum libertatis creatae permittere potest.

313. *Passiones eo sensu non sunt in Deo, quo sunt in homine.* In homine enim passiones sunt motus animi, qui causantur ex commotione sensili. Ergo, si quaeritur, quae passiones Deo conveniant, quaeritur solum de actibus voluntatis divinae, qui correspondent nostris passionibus. Ponitur igitur hic passio pro simplici affectu voluntatis. Sunt autem undecim vel duodecim tales affectus: Amor—odium, gaudium—tristitia, desiderium—fuga, spes—desperatio, audacia—timor, ira (—animi deiectio).

Ex his quinque (sex) ultimae passiones in Deo esse nequeunt, quia supponunt aliquam difficultatem in adipiscendo bono vel arcendo malo, ideoque a Deo absunt, ut cui nihil sit difficile. Fortasse dubitari posset de ira; sed cum ira proprie dicta coniunctum habeat dolorem de iniuria accepta, patet iram, quae in Scriptura Deo saepius tribuitur, metaphorice intellegendam et explicandam esse de iustitia vindicativa. Neque in Deo est tristitia, quae est de malo, quod quis invitatus patitur.

314. *Amorem et gaudium in Deo esse* propter seipsum non indiget probatione, cum Deus et velit suum bonum sibi et quiescat in perfecta boni possessione. Praeterea Deus amat creaturas racionales amore amicitiae, ut ostenditur in tractatu de caritate (VIII, n. 586 sqq.), et creaturas irracionales amore quasi concupiscentiae, non eas concupiscendo sibi, sed ordinando eas ad utilitatem rationalium.

Eo ipso, quod Deus amat se, *odit*, quae sibi sunt contraria, i. e. peccata; et haec quidem odit odio abominationis, peccatores vero odit odio inimicitiae (Sap. 14, 9). „Deus autem peccatores, in quantum sunt naturae quaedam, amat; sic enim et sunt et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in iis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur“ (*S. Thom. 1, q. 20, a. 2 ad 4*).

Desiderium boni et fuga mali in Deo non possunt esse relate ad se, sed respectu nostri, quia vult nobis bonum et avertitur voluntate a malo nostro, in quantum est nobis malum.

315. *Virtutes in Deo sunt, non per modum habituum accidentalium, sed sunt proprietates voluntatis divinae, quae a nobis ad analogiam*

nostrarum virtutum concipiuntur. Virtutes dividuntur in theologicas et morales.

Ex *virtutibus theologis* in Deo non est fides neque spes, quae sunt aliquid imperfectum, sed sola *caritas*; haec autem tam perfecte inest, ut ex ea appelletur Deus: „Deus caritas est“ (1 Io. 4, 8). Immo aliae virtutes non possunt esse in Deo nisi sub ratione caritatis seu amoris sui ipsius, quia motivum formale alicuius divinae volitionis nihil esse potest nisi ipsa bonitas divina. Aliae igitur virtutes exercentur a Deo solum secundum materiam suam, non ex suo formali motivo.

Quattuor sunt *virtutes morales* principales seu cardinales, ex quibus *prudentia* pertinet ad intellectum practicum et ordinat omnia opera ad debitum finem, et est in Deo, quatenus Deus non se, sed creaturas ad debitum finem ordinat, et sic dicitur *providentia*, de qua postea. *Temperantia* pertinet ad concupiscibilem et refrenat a nimio; quia autem in Deo nulla potest esse inordinatio concupiscentiae, virtus temperantiae non est in Deo. *Fortitudo* pertinet ad irascibilem et resistit difficultatibus, quae retrahunt a rectitudine morali; et sic quidem non est in Deo, quia ipse nullam experitur difficultatem. Generatim ea non sunt in Deo, quae sunt circa moderationem passionum, sed solum, quae sunt circa operationes externas. Habet autem fortitudo adiunctam virtutem secundariam, quae dicitur *magnificentia*, ex qua fiunt opera magna et excelsa. Deum autem facere magna (quae ei utique non sunt ardua) et ratio dictat et Scriptura praedicat (Ps. 70, 21; 103, 24; 144, 12). Similiter fortitudini adnectitur *longanimitas*; sicut enim magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita longanimitas dicitur, per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid, quod in longinquum distat, et propter bonum longinquum sustinet mala praesentia, in quo longanimitas convenit cum patientia. Sic Deus patienter sustinet praesentem malitiam peccatorum, ut vel paenitentiam agant vel in fine poenis datis iustitiam divinam glorificent. Quare Deus dicitur longanimis et patiens (Ps. 102, 8. Rom. 2, 4. 1 Petri 3, 20. 2 Petri 3, 9).

Iustitiam Deo convenire Sacrae Litterae innumeris locis testantur (cf. Ps. 10, 8). Iustitia autem virtus est, quae recte ordinat ea, quae sunt ad alterum. Per iustitiam legalem ordinantur actiones singulorum ad bonum commune, per distributivam bonum commune ordinatur ad singulos. Utraque apparet manifeste in mundi ordine et administratione. „Sicut enim ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante: ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam“ (S. Thom. 1, q. 21, a. 1). Ad iustitiam legalem tum distributivam revocari potest ea, qua Deus bonis operibus dat mercedem, mala vero facinora castigat. Immo in his quaedam ratio iustitiae commutativae apparet propter praecedentem promissionem Dei (S. Thom. 2, 2, q. 61, a. 4 ad 1). Iustitia poenas

pro peccatis infligens dicitur vindicativa, quae Deo diserte attribuitur (Rom. 12, 19). Deus autem poenas non infligit, quasi delectetur poenis propter ipsas, sed propter restaurationem ordinis iustitiae, quae poenis malorum glorificatur. „Humiliatis enim et abiectis superbis divina gloria apparet, et velut debellatis hostibus regnum Dei in aeterna pace constituitur“ (Kleutgen, De ipso Deo n. 602).

Ad iustitiam revocari potest *veracitas* et fidelitas Dei (Rom. 3, 4). Sicut enim alterum iniuria afficit, qui ei mentitur, ita verax alteri reddit, quod ei debetur secundum debitum moralis honestatis. Item partim ad iustitiam, partim ad caritatem revocari possunt benignitas et misericordia. *Benignitas* enim est prona voluntas aliis benefaciendi, unde patet Deum benefactorem nostrum benignissimum esse, cum summa liberalitate bona nobis largiatur (Ps. 103, 28. Iac. 4, 5). *Misericordia* autem seu prompta voluntas alienam miseriam sublevandi sane est in Deo (Ps. 110, 4). „Considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam et ad iustitiam et ad liberalitatem et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem. Sed in quantum perfectiones rebus dantur a Deo secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam. In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam“ (S. Thom. 1, q. 21, a. 3). Cf. *Suaresii* opusc. De iustitia Dei.

Prop. XLVIII. Recte statuuntur variae divisiones voluntatis divinae

(Sum. 1, q. 19, a. 6 11 12).

316. Nota: Si abstrahimus a divisione voluntatis necessariae et liberae, quae ex praecedentibus satis patet, *quaestio de divisione voluntatis divinae coincidit fere cum quaestione de efficacia voluntatis divinae*. Nemo quidem dubitari potest, quin ea, quae Deus absolute vult fieri, infallibiliter fiant, et quae absolute non vult fieri, infallibiliter non fiant. Nihilominus certum est Deum quaedam velle, quae non fiant, et quaedam nolle, quae fiant. Ita vult Deus observationem mandatorum et omissionem peccatorum, et tamen mandata saepe non observantur, et peccata multa fiunt. Quod quomodo explicandum sit, apparebit ex divisione voluntatis divinae.

Non agitur hic de distinctionibus realibus, quae sint in ipsa voluntate divina, sed de distinctionibus virtualibus, quae secundum nostrum concipiendi modum oriuntur ex diversitate obiectorum, ad quae voluntas divina se porrigit.

317. Prima est divisio in voluntatem beneplaciti et signi, i. e. in voluntatem, ut in Deo existit, et in voluntatem, ut per signa (verba) ad extra manifestatur. Quidquid enim Deus revera vult, in hoc sibi com-

placet, et propterea dicitur voluntas beneplaciti. Signum autem externum per metonymiam dicitur voluntas, quae signa solent quinque enumerari: praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet (cf. *S. Thom.* 1, q. 19, a. 12). Manifestum est non posse Deum revelare signo voluntatem, quam revera non habeat. Sed facile fieri potest, ut homines ex signo voluntatem Dei non plene colligant, adeoque ut in Deo non praecise sit ea voluntas, quam homines propter signum putant in Deo esse. Ita errasset, qui ex mandato Abrahae dato conclusisset Deum velle actualem mactationem Isaac, cum Deus nihil vellet nisi promptam oboedientiam in voluntate Abrahae.

Cum hac distinctione non est confundenda blasphemia *Calvini*, qui docet Deum dedisse quidem praeceptum, ut omnes homines peccata fugiant, attamen reapse velle contrarium. „Perperam enim, inquit, miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat“ (*Instit.* 1, 18, 4). Illam voluntatem vocavit manifestam, hanc arcanam.

318. *Secunda divisio est in voluntatem absolutam et condicionatam.* Haec est ea, qua Deus vult aliquid, si hypothesis verificabitur, ut vult gloriam omni homini, qui in gratia sanctificante moritur. Illa est ea, qua vult res aut omnino independentem ab hypothesis, ut voluit creationem mundi aspectabilis; aut consequenter ad hypothesis verificatam, ut absolute vult gloriam beatorum, qui sunt in caelo.

319. *Tertia divisio est in voluntatem legislatoris spectatam ex integro et voluntatem legislatoris spectatam ex parte.* Haec est voluntas divina, quatenus iubet praecepta servari, quae voluntas saepe effectu caret. Illa est voluntas divina, quatenus non solum proponit legem, sed etiam sancit; et haec voluntas non potest effectu carere. Nam qui non fecerint voluntatem iubentis, sustinebunt poenas sancientis. Hae voluntates possunt etiam dici *praecipiens et sanciens*.

320. *Quarta divisio potest fieri in voluntatem divinam spectatam prae tota amplitudine auxiliorum, quae divinae omnipotentiae praesto sunt, cui voluntati nemo potest resistere; et in voluntatem spectatam prae auxiliis, quae actu singulis dantur, et huic voluntati multi resistunt.*

321. *Tandem divisio, de qua gravissimae ortae sunt controversiae, est in voluntatem antecedentem et consequentem.* Secundum molinistas voluntas antecedens ea est, quae non supponit praevisionem liberorum actuum creaturae; consequens vero, quae hanc praevisionem sequitur. Ratio voluntatis antecedentis est unice bonitas Dei; ratio voluntatis consequentis est iustitia servanda in retribuendis bonis et malis. Obiectum illius est beatitudo omnibus oblata, obiectum huius est praemium actu dandum vel supplicium actu irrogandum. Ita hanc distinctionem *S. Thomas* explicat: „Aliquem hominem vult Deus salvari vo-

luntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit, sed vult eum damnari voluntate consequente propter peccata, quae in eo inveniuntur“ (*De verit.* q. 23, a. 2 ad 2). *Ibidem* dicit: „Cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit.“ *Damascenus* autem haec habet: „Deus antecedenter vult omnes salvos fieri; non enim, ut nos puniret, sed ut participes essemus eius bonitatis, nos condidit, utpote bonus. Peccantes autem vult puniri ut iustus. Dicitur igitur voluntas prima antecedens et beneplacitum, quae ex ipso est; voluntas autem secunda et consequens et permissio, quae est ex nostra causa“ (*De fide* 2, 29; *M* 94, 970; cf. *Dial. contra Manich.* 79; *M* 94, 1577). Similiter alii Patres, quos vide apud *Franzelin*, *De Deo Uno* th. 47. Unus audiatur *S. Ioan. Chrysost.*, qui illa verba *Eph.* 1, 5: „Qui praedestinavit nos . . . secundum propositum voluntatis suae — προορίσας ἡμᾶς . . . κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ“ sic explicat: „Id est, propterea, quod valde velit. Desiderium eius, ut ita dicam, hoc est. Ubique enim εὐδοκία est voluntas antecedens (τὸ θέλημα τὸ προηγούμενον). Est enim et alia voluntas. Ita voluntas prima est, ne pereant, qui peccaverunt; voluntas secunda est, ut, qui mali facti sunt, pereant. . . . Εὐδοκίαν ergo vocat primam voluntatem, vehementem voluntatem, cum desiderio iunctam voluntatem“ salvandi homines, ut statim addit: „Valde cupit, valde desiderat nostram salutem“ (*In Eph. hom.* 1, n. 2; *M* 62, 13).

Aberrant igitur a vero quidam bañesiani haec statuentes: „Dicitur voluntas antecedens, non quia antecedit bonum vel malum usum nostri arbitrii, sed quia antecedit voluntatem, qua Deus fertur in obiectum consideratum cum aliquo adiuncto, quae est consequens.“ Et quod est hoc adiunctum? „Si consideratur salus reprobatorum, secundum quod habet adiunctam privationem aut carentiam maioris boni, videlicet boni universi manifestationis iustitiae divinae in reprobis et maioris splendoris misericordiae eius in electis, sic non est volita a Deo“ (*Alvarez*, *De aux. disp.* 24, n. 3). Ergo secundum hos theologos Deus antecedenter ad futura peccata et peccatis nondum praevisis non vult omnium hominum salutem, sed potius vult quosdam non pervenire ad salutem, consequenter ad hanc considerationem, quod secus non posset glorificare iustitiam suam vindicativam. Tamen „vellet omnium salutem, nisi ex hoc impediretur pulchritudo universi et bonum universale divinae iustitiae et misericordiae“ (l. c. n. 5).

Docet quidem *S. Thomas*: Voluntas Dei antecedens est, quae versatur circa rem absolute consideratam; voluntas autem consequens est, quae versatur circa rem cum adiuncto consideratam. Sed ubique explicat hoc „adiunctum“ esse bonam aut malam voluntatem hominis. Ita in 1, dist. 46, a. 1: „Potest enim in unoquoque homine considerari natura eius et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. . . . Ideo istum hominem sub illis condicionibus consideratum non vult Deus

salvari, sed tantum istum, qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum, non tamquam causam voluntatis [divinae], sed quasi rationem voliti.

In 1, dist. 47, a. 1: „Illud ergo est simpliciter volitum, quod subiacet voluntati secundum omnes particulares condiciones circumstantes ipsum particulare, et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc, quod est sibi conveniens et debitum, et hoc est, quod Deus dicitur velle simpliciter.“ Et ib. ad 3: „Voluntas consequens est, ut praevius peccator puniatur.“ Idem dicit In 3, dist. 31, q. 2, a. 3, sol. 1 et in Ps. 13, 2.

S. theol. 1, q. 19, a. 6: „Cum igitur voluntas Dei sit universalis omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.“ Hoc dein magis explicat ad 1: „Unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum; quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum vivere; unde potest dici, quod iudex iustus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae iustitiae.“ Itaque etiam in hoc articulo, sicut omnibus aliis locis, S. Thomas illud „adiunctum“, quod pertinet ad voluntatem consequentem, explicat de operibus hominis, numquam autem indicat ratione habita solius iustitiae vindicativae sine consideratione operum hominis Deum velle quosdam excludere a salute. Hoc non est dictum S. Thomae, sed inventum bañesianorum (cf. infra n. 432 sqq.).

Ceterum De verit. q. 23, a. 2 est unicus locus, ubi S. Thomas expresse ponit quaestionem: „Utrum divina voluntas in antecedentem et consequentem dividatur.“ Ibi autem voluntas consequens dicitur esse „ex nostra causa“, nullo verbo indicatur illa glorificatio iustitiae vindicativae antecedens, quam bañesiani praedicant. Neque dicitur, quod quidam volunt, esse voluntatem consequentem, si Deus aliquos homines independenter ab eorum operibus velit absolute vocare ad fidem. Possumus quidem in Deo distinguere varia signa rationis; ita voluntas, qua Deus seipsum diligit, est prior quam voluntas, qua vult creare, et hoc sensu illa voluntas est antecedens, ista consequens. Sic potest

etiam dici voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines conditionate vocare ad fidem, et voluntas consequens, qua absolute vult certos homines vocare ad fidem. Sed hic loquendi modus est extra statum quaestionis rei, de qua hic agitur.

322. Coroll. De termino, prae quo voluntas dicatur antecedens.

„Si voluntas salvifica antecedens intellegitur prae suo termino comparisonis universaliter accepto, consideratur voluntas, ut se habet antecederet ad praevisionem ipsius peccati originalis et eo magis omnium liberorum actuum nostrorum. Si vero voluntas salvifica, ut fere semper fit in Scripturis et plerumque a SS. Patribus, spectatur, prout peccato originis supposito refertur ad genus humanum lapsum et reparatum, *terminus, prae quo voluntas salutis aeternae dicitur antecedens vel consequens, est praevisionis status finalis, qui futurus sit in gratia vel in peccato.* Haec autem praevisionis tum quoad adultos tum quoad parvulos includit multa, quae utrimque diverso modo se habent. Quamvis igitur abstrahendo a modo, quo homo perducitur ad statum gratiae vel manet in statu peccati, universim dici possit terminum, prae quo voluntas salutis appellatur antecedens vel consequens, esse statum finalem vitae; in concreto tamen, spectando hunc terminum una cum suo modo, debet simpliciter dici alium esse terminum, prae quo antecedens vel consequens est voluntas salutis parvulorum quam adultorum“ (Franzelin, De Deo Uno 505).

ART. III.

DE IIS, QUAE PERTINENT AD INTELLECTUM ET VOLUNTATEM DEI SIMUL.

„Consideratis his, quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea, quae respiciunt simul intellectum et voluntatem. Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad aeternam salutem“ (S. Thomas 1, q. 22 ante a. 1). Quamvis autem et providentia et praedestinatio creationem supponant et consequenter post hanc tractanda videri possint, nihilominus S. Thomas et multi alii theologi has materias in hunc locum referunt, quia ea, quae hic dicenda sunt de attributis voluntatis divinae, plene intellegi nequeunt, nisi simul exponuntur quaestiones de providentia et praedestimatione.

§ 1.

DE PROVIDENTIA DEI.

Prop. XLIX. Convenit Deo providentia circa omnia creata. De fide (Sum. 1, q. 22).

323. Providentia definitur ratio ordinandorum in finem. Est igitur providentia intellectus divinus, quatenus praelucet voluntati omnia ad

debitum finem gubernanti et dirigenti, ita ut gubernatio sit effectus providentiae divinae, quamvis saepe gubernatio ponatur pro providentia. Providentia proprie dicta est aliquid Deo internum, quod componitur et ex actibus intellectus et ex actibus voluntatis divinae. Neque enim mere speculativa scientia dicitur providentia, nisi accedente decreto voluntatis determinetur ad operandum, neque ex altera parte voluntas potest debita media ad debitum finem decernere, nisi praeleceat intellectus. Si tamen providentia nominatur in recto, est actus intellectus, et quod nominatur in obliquo, est actus voluntatis. Providentia enim est pars prudentiae, quae principaliter est in intellectu, licet supponatur actus voluntatis, quia prudentia est scientia practica. Proprius igitur actus providentiae est iudicium dictans, quomodo res debito modo in finem sint ordinandae; volitio vero finis praesupponitur (cf. *S. Thomas*, *Contra gent.* l. 3, c. 1; *Ruiz*, *De prov. disp.* 3).

Cum inferiora omnia proxime ordinentur ad hominem (Ps. 8, 5 sqq.; 1 Cor. 3, 22 sq.), homo autem ordinetur ad Deum in visione beatifica glorificandum, consequens est, ut, quia finis hominis est supernaturalis et omnia huic fini subordinantur, *totus ordo providentiae nunc sit supernaturalis*, etsi multa media in se considerata sunt ordinis naturalis. Ergo etiam naturalia ex intentione Dei propter merita Christi eo diriguntur, ut homo ad finem suum supernaturalem perducatur. Licet quidem prius ea considerare, quae in se non sunt supernaturalia; at tamen in his semper respiciendus est ordo supernaturalis, quia in hoc ordine ipsa quoque naturalia non eodem modo neque a Deo gubernantur neque a nobis diiudicanda sunt atque in ordine naturali.

Providentiam negarunt non solum varii philosophi gentiles, ut epicurei, sed etiam inter christianos ii, qui deistae vocantur. — Nos, si statuimus providentiam, non dicimus nos omnes vias divinae providentiae clarissime videre, cum scriptum sit: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius!“ (Rom. 11, 33); sed factum tantum providentiae statuimus, licet modum, utpote in re divina, non intellegamus.

324. Arg. 1. Ex S. Scriptura: „Tua, Pater, providentia gubernat“ (Sap. 14, 3). Totus liber Sapientiae, praecipue pars altera (c. 10 sqq.), est laus providentiae divinae. „Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt“ (Eccli. 11, 14)¹. Haec providentia extenditur ad omnia, etiam minima: „Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter

¹ Non fit efficax argumentum ex Eccli. 5, 5: „Neque dicas coram angelo: Non est providentia.“ Ibi enim sermo est non de providentia divina, sed de humana. Sensus ex contextu videtur esse hic: Noli praecipitanter vota facere Deo et te postea ab iis implendis excusare dicendo: Non satis provide vovi. Ubi latine dicitur: „Non est providentia“, hebraice legitur: „Error (*shegagah*) fuit“, graece vero ἀρῳιδ ἐστίν. Si vero placet versum per se sumere, sensus est: Ne male loquaris coram Deo neve postea te excuses per improvidentiam tuam.

illi cura est de omnibus“ (Sap. 6, 8; cf. ib. 8, 1; 11, 21; 12, 13); etiam de passeribus, de liliis, de faeno agri (Matth. 6, 25 sqq.; 10, 29 sqq.). Referta est Sacra Scriptura testimoniis, quae ostendunt Deo curae esse res quascumque sine exceptione. Quare Deus saepe comparatur patri-familias et pastori res sibi commissas diligenter curanti. Christus docet nos Deum alloqui „Pater noster“ et ab hoc Patre nostro petere omnia, quibus indigemus, quia, si Deo cura est de passeribus et de liliis, multo magis nobis providebit (Matth. 6, 9 sqq. 24 sqq.). Hic Pater caelestis „solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos“ (Matth. 5, 45), et videt et retribuet iustis bona eorum opera, etiam abscondita (Matth. 6, 1 sqq.), et alia similia, quae nota sunt (cf. Matth. 20, 1 sqq.; 21, 30 sqq.; Luc. 15, 11 sqq.). Iam in Vetere Testamento Deus vocatur pater et pastor populi electi (e. g. Is. 64, 8; Ier. 31, 9; Ez. 34, 5 sqq.; Mal. 1, 6). Immo Deus matri se comparat, quae maximo amore prosequatur filios suos (Is. 49, 15; 66, 13). His et aliis multis locis singularis Dei de hominibus providentia describitur. Idem efficitur ex appellatione regis, quae Deo saepe tribuitur (Ps. 23, 7 sqq.; 28, 10; 43, 5; 46, 8; 73, 12; Is. 32, 22; 43, 15; Ier. 10, 10; 1 Tim. 1, 17; 6, 15; Apoc. 19, 16 etc.). Regis autem est gubernare.

325. Arg. 2. Ex SS. Patribus, quorum testimonia recollige ex Propositione II, n. 12; cf. Prop. XXXIII, n. 211 sqq. *Athenagoras* ait „oportere, ut, qui creatorem huius universi admittunt Deum, eius sapientiae et iustitiae operum omnium custodiam et providentiam assignent et . . . nihil omnino neque in caelo neque in terra gubernationis et providentiae expers existiment, sed ad omnia sive latentia sive exstantia, sive parva sive magna, procuracionem creatoris permeare agnoscant. Egent enim res creatae omnes creatoris procuracione“ (De resurr. n. 18; *M* 6, 1010). Alia habet *Ruiz*, *De prov. disp.* 1, sect. 3.

326. Arg. 3. Ex concilio vaticano: „Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter“ (sess. 3, c. 1; *Denz.* n. 1784).

327. Arg. 4. Ex ratione.

Deus potest omnibus rebus providere, quia omnia scit, nec quidquam ei est difficile. Porro convenit eum omnibus providere, quia enti essentialiter bono, immo ipsi essentiali bonitati et sapientiae convenit rebus a se creatis eam curam impendere, sine qua ad debitum finem non possunt pervenire. Atqui sine Dei providentia res nullae possunt ad debitum finem pervenire, cum secus in rebus esset perfectio, quam non haberent a Deo, quod repugnat.

E converso possumus cum *S. Thoma* (1, q. 22, a. 1) ita argumentari: Cuiuslibet effectus a Deo producendi praeexistit ratio in

mente divina. Sed ordo rerum in debitum finem est effectus a Deo producendus. Ergo huius effectus praeexistit ratio in Deo, quae dicitur providentia.

Tandem Deus propter aliquem finem operatur. Causalitas autem finalis praecise tanta est, quanta est causalitas efficiens. Causalitas porro Dei efficiens ad omnem rationem entis se extendit. Ergo etiam causalitas finalis.

Confirmatur hoc ex communi hominum persuasione, qui Dei providentiae eventus adscribunt et Deus rogant, ut rebus suis prosperum successum dare velit. Ergo omnibus persuasum est Deum curam habere rerum huius mundi.

Ad ea, quae subsunt providentiae divinae, non solum pertinent externae fortunae condiciones sed etiam et maxime liberae voluntates et actiones hominum. Nam eo magis gerit Deus rerum providentiam, quo res sunt nobiliores et Deo propinquiores. Atqui nobiliores et Deo propinquiores sunt creaturae liberae quam creaturae libertate carentes. Ergo liberorum potiore providentiam habet, ut ad finem suum perducantur. Unde eorum tantum pater dicitur et paternam eorum curam habere. Agentia quidem libera ad actiones suas seipsa determinant; attamen hoc non fit independenter a Deo, cui infinitae viae et rationes praesto sunt, quibus salva eorum libertate potest ea ad finem suum dirigere. „Hominis est animam praeparare, et Domini gubernare linguam. Omnes viae hominis patent oculis eius; spirituum ponderator est Dominus. . . . Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius“ (Prov. 16, 1 2 9). „Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud“ (Prov. 21, 1). Qui a Deo regi se sinit, ad bona ducetur. „Dominus regit me, et nihil mihi deerit, in loco pascuae ibi me collocavit. . . .“ (Ps. 22). Mali quidem gubernationi divinae resistunt, neque vero ipsi possunt se omnipotentiae divinae subtrahere, sed, per iustum Dei iudicium condemnati, inviti Deum glorificabunt. „Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum“ (Prov. 16, 4). Neque mali possunt bonos impedire a consecutione finis. „Qui habitat in adiutorio Altissimi, in protectione Dei caeli commorabitur. . . .“ (Ps. 90).

328. *Schol.* Num Deus rebus omnibus immediate provideat.

Distinguendum est inter formalem rationem providentiae divinae et effectum eius, quae est *gubernatio*. „Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit iis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet, quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed

propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. . . . Ergo dicendum, quod habere ministros executores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat [rex] rationem eorum, quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus“ (*S. Thom.* 1, q. 22, a. 3, c. et ad 1; cf. 1, q. 103, a. 6; *Contra gent.* 3, 76 77).

Hoc tamen non impedit, quominus *variarum rerum variam providentiam Deus habeat*. Et sic „sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei sed etiam secundum congruentiam individui“ (*S. Thomas*, *Contra gent.* 3, 113). Rationales enim creaturae, sicut habent altiorem finem et proinde altiorem ordinem, etiam per altiora media dirigitur. Praeterea eatenus speciali providentiae subduntur, quatenus iis imputatur aliquid ad meritum aut ad culpam et destinatur iis aliquid ut praemium aut ut poena, et quatenus dirigitur in vitam aeternam, non vero dirigitur ad aliam creaturam ut ad suum finem. Et hac ratione non est Deo cura de bobus (1 Cor. 9, 9; cf. supra n. 196).

In ordine supernaturali Deus specialem curam hominum habet secundum rationes verae amicitiae, et ut patri cura est de filiis. Immo etiam inter homines Deus habet excellentiorem providentiam iustorum quam impiorum, quoniam „diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum“ (Rom. 8, 28), impios autem saepe non efficaciter retrahit a malo culpa, sed sinit eos inire vias suas. Per hoc tamen non omnino subtrahuntur providentiae, sed sunt et ad bonorum exercitationem et ad divinae iustitiae glorificationem.

Ad providentiam divinam multa pertinent, de quibus agitur variis locis theologiae dogmaticae. De revelatione supernaturali, de miraculis et prophetiis iam dictum est in tomo I, n. 141 sqq. De conservatione et concursu agitur in tomo III, n. 64 sqq. De distributione gratiarum et de retributione meritorum agitur in tomo V. De providentia in exaudiendis hominum precibus agitur in tomo IX, n. 331 sqq. De providentia in angelorum custodia agitur in tomo III, n. 403 sqq. De providentia supernaturali, in quantum est praedestinatio, mox dicemus (infra n. 336 sqq.). Itaque hic ea tantum tangenda sunt, quae alibi non exponuntur.

Prop. L. Etiam condiciones fortunae et mala tum physica tum moralia subsunt divinae providentiae. Explicatio praecedentis Propositionis (Sum. 1, q. 19, a. 9; q. 22, a. 2; q. 103, a. 6).

329. De providentia circa fortunae condiciones.

Bonorum naturalium distributio ea fere est in hac terra, ut bonis et malis hominibus eadem contingant, sive prosperitates aspicias sive calamitates; immo, quod intolerabilius videtur, interdum impii bonis

abundant, quibus viri sancti carent, quem rerum statum graphice depingit psalmista (Ps. 72). Solent quidem non raro exaggerare hanc rem, quasi impietas sit via certissima ad adipiscenda bona temporalia, pietati vero iuncta sit socia inseparabilis humilis fortuna et sordida vitae condicio: quod quam falsum sit, cotidiana experientia docet (cf. Eccli. 11, 10 sqq.). Immo vero summum huius vitae bonum, animi pax et tranquillitas, nisi in animo religioso non habitat; impii autem dicunt: „Pax, pax! et non erat pax“ (Ier. 6, 14).

330. Exaggeratione igitur vitata dicendum est ipsam apparentem inaequalitatem in distributione bonorum clarissimum esse testimonium, quo sapientissima Dei gubernatio probetur. Quid enim est providentia nisi ratio ordinandorum in finem? Finis autem hominum non sunt bona huius vitae, sed alterius vitae. Quam male igitur Deus hominibus providisset omnia ita instituendo, ut homines gaudiis terrenis plane capti putarent hic sibi esse manentem civitatem et veram patriam, tam bene et sapienter iis providet admiscendo bonis mala et res temporales ita distribuendo, ut statim appareat non in harum rerum possessione positum esse finem ultimum, sed altius tendendum ad bona aeterna et immarcescibilia. Itaque cum perspicuum sit non in mundanarum rerum cursu manifestari ultimum et definitivum Dei iudicium, sed erigendam esse mentem ad exspectandum futuri saeculi iudicium, praemia, poenas, per ipsam inaequalitatem, quae videtur inesse in distributione bonorum et malorum, homines non quidem coguntur, sed ut entia rationalia ordinantur in finem ultimum. Hoc iam ipsi gentiles intellexerunt, quia nulli sunt populi, qui non putaverint aequilibrium morale perficiendum non esse nisi praemiis et poenis futurae vitae.

331. S. Scriptura valde disertis verbis hanc doctrinam proponit. Quid enim respondet psalmista ad difficultatem: „Ecce ipsi peccatores et abundantes in saeculo obtinuerunt divitias“? Confitetur quidem paene motos esse pedes suos, cum fortunam peccatorum videret; sed tamdiu „labor [i. e. haec difficultas] est ante me, donec intrem in sanctuarium Dei et intellegam in novissimis eorum“. Videbat enim, quomodo in fine ostenderetur vanitas huius ficticiae fortunae, et hunc rerum exitum cernens exclamabat: „Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?“ (Ps. 72.) En ad quid valeant prosperitates malorum et calamitates bonorum, scilicet ut hi intellegant, quomodo sint „vanitas vanitatum et omnia vana“. Utique „si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus“ (1 Cor. 15, 19). Sed non ita est. „Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus“ (Hebr. 13, 14). Regia autem via ad hanc civitatem est via tribulationum, quae amaram reddunt hanc vitam et desiderium inflammant futuri. Quare „gloriamur in tribulationibus, scientes, quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem pro-

bationem, probatio vero spem, spes autem non confundit“ (Rom. 5, 3—5). Reprobi vero, qui ab aeterna gloria excident, saepe in hac vita operum suorum naturaliter bonorum aliquam mercedem recipiunt (Matth. 6, 2), ut postea audituri sint: „Fili, recordare, quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala; nunc autem hic consolatur, tu vero cruciaris“ (Luc. 16, 25).

Immo haec bona temporalia possunt esse gravissima poena, qua Deus punit eos homines, qui gratiae resistentes nolunt flagellari ut filii (Hebr. 12, 6). Propterea Dominus „dimisit eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis“ (Ps. 80, 13). Et sic „velut irrationabilia pecora naturaliter in captionem et in perniciem, in his, quae ignorant blasphemantes, in corruptione sua peribunt; percipientes mercedem iniustitiae, voluptatem existimantes diei delicias: coinquinationes et maculae, deliciis affluentes. . . . Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post agnitionem retrorsum converti ab eo, quod illis traditum est sancto mandato. Contigit enim iis illud veri proverbii: Canis reversus ad suum vomitum, et: Sus lota in volutabro luti“ (2 Petri 2, 12 sqq.).

332. SS. Patres in hanc rem eximios tractatus scripserunt, inter quos eminent *Theodoretus* sermones 10 De providentia (M 83, 555). Breviter rationes rei expendit *S. Augustinus*: „Prosunt ista mala, quae fideles pie perferunt, vel ad emendanda peccata, vel ad exercendam probandamque iustitiam, vel ad demonstrandam vitae huius miseriam, ut illa, ubi erit beatitudo vera atque perpetua, et desideretur ardentius et instantius inquiratur“ (De Trin. 13, 16, 20; M 42, 1030). Idem longius exsequitur *S. Ioan. Chrysostomus* (hom. 1 De statutis; M 49, 16), afferens octo rationes, cur summi sancti, ut Paulus et Timotheus, tot mala patiantur: Prima est, ne in arrogantiam incidant; secunda, ne ab aliis dii putentur; tertia, ut appareat virtus Dei per infirma instrumenta tanta operantis; quarta, ut ipsorum patientia manifestior fiat; quinta, ut de resurrectione cogitemus; sexta, ut alii ex eorum exemplo consolationem in rebus adversis hauriant; septima, ne dubitemus imitari eos, putantes eos fuisse alius naturae; octava, ut, quando miseros et beatos discerni oportet, discamus, qui beati, qui miseri secundum veritatem censendi sint. — Totus ad hanc quaestionem spectat *S. Augustini* liber 1 De civ. Dei. Cf. *S. Fulgentius*, De incarn. c. 27 sqq. (M 65, 588).

333. De providentia circa mala physica.

Quaestio de malis physicis ex praecedentibus est sufficienter soluta. Nam mala physica eatenus probarent aliquid contra providentiam, quatenus non essent media apta ad finem bonum. Quod cum sit falsum, stat providentia cum his malis. Potest enim Deus eligere quidquid simpliciter bonum est; nam id eligere, quod est absolute optimum, neque

debet neque potest. Immo multis videtur dicendum meliorem esse ordinem, in quo sint mala physica, quam in quo non sint. Sed abstrahentes ab hac quaestione, possumus ita argumentari cum *S. Thoma*: „Aliter de eo est, qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit *Augustinus* in *Enchir.* c. 11 (*M* 40, 236): „Deus omnipotens . . . nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bona faceret etiam de malo“ (1, q. 22, a. 2 ad 2). Hinc homo, qui ex humili sua positione audet diiudicare, quomodo mundus sit instituendus, multo stultior est quam rudis agricola, qui vellet summo duci praescribere, quomodo exercitus ducendus, vel regi, quomodo res publicae gubernandae sint. Ad rem *S. Augustinus*: „In officina non audet [homo] vituperare fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum!“ (In Ps. 148, n. 12; *M* 37, 1946.)

334. De providentia circa mala moralia.

Quantum quidem ad actum peccaminosum spectatum mere *materia-liter* et ut est ens, nulla est specialis difficultas. Ipsa enim physica entitas actus in se non est moraliter mala, nisi in quantum subest libero voluntatis creatae arbitrio; et tales actus, si fiunt absque liberi arbitrii usu, sunt ad summum mala physica. Vult igitur Deus has res secundum ea praedicata, ex quibus formalis malitia non necessario sequitur, et prout ab hac malitia praescindi possunt. Nam rem secundum ea praedicata, per quae contraria est legi, non positive vult fieri, sed permittit. Ita definivit *conc. trid.* sess. 6, can. 6: „Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, A. S.“ (*Denz.* n. 816). Ergo Deus physice ad eas res praedeterminare non potest, quia cum physica praedeterminatione non stat ulla praecisio a malitia formali.

Ceterum etiam *malitia formalis* subest providentiae divinae; subest autem ut obiectum, circa quod operatur providentia divina, non

ut obiectum, quod operatur (cf. Ps. 32, 10; 33, 17; Rom. 9, 22-23). Operatur Deus circa hanc rem permittendo et permissam ordinando ad finem bonum. Non igitur vult Deus, ut peccatum fiat, sed permittit; verumtamen peccatum factum vult ut ordinetur ad bonum, non quasi rem susceptivam ordinis interni, cum sit essentialiter inordinatio, sed per externam ordinationem, per quam fit medium vel dispositio ad bonos effectus. Sunt enim quidam effectus boni, qui sine ulla praesupposita malitia non possunt existere. „Nam paenitentia, sui ipsius displicentia, humilitas, timor et alii affectus similes essentialiter respiciunt formalem rationem peccati proptereaque non nisi ex illa colligi possunt. Deinde martyrium essentialiter supponit peccatum tyranni, quatenus est iniuriosum religioni et Deo. Zelus et punitiva iustitia praelatorum et timor filialis, quem vehementiorem concipiunt praedestinati ex ruinis reprobatorum, essentialiter respicit malum culpae et offensae Dei, quod potissimum timetur“ (*Ruiz*, De prov. disp. 2, sect. 2, n. 1). Cf. *S. Thomas*, *Contra gent.* 6, 71.

Quare magni theologi censent perfectius fieri universum permissione peccatorum quam sine hac permissione (*Ruiz* l. c. sect. 4), alii tamen contradicunt. Sed quidquid id est, in nulla sententia potest Deus positive velle malitiam formalem, quia nihil potest velle nisi propter suam bonitatem, cui peccatum qua tale est directe contrarium. Potest tamen velle bonos effectus ex peccato permissio et propter hos peccatum permittit, quia haec voluntas potest esse propter bonitatem divinam. „Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem, quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc, quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. . . . Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem, per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo. Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat“ (*S. Thom.* 1, q. 23, a. 5 ad 3).

Et sic peccata finaliter ordinem moralem turbare nequeunt, et ad pulchritudinem universi ordinari possunt. Neque tamen hoc bonum est causa finalis, sed condicio sine qua non illius permissionis, quia ea, quae mere permittuntur, non habent causam finalem (cf. *Lessius*, De perf. div. 11, 6). Multo minus Deus est causa per se peccati et solum eatenus non peccat, quatenus malum a se causatum dirigit ad finem bonum, quemadmodum docet *Schell* (*Dogm.* II, 161 sq.). Nam bonus finis non iustificat medium malum (cf. *Joh. Stuffer*, *Die Heiligkeit Gottes*, Innsbruck 1903, 333 sqq.); praeterea malum ut malum non habet causam efficientem sed deficientem, quae non potest esse nisi creatura (cf. IX, n. 470 sqq.).

His suppositis facile intelleguntur testimonia, quibus *S. Scriptura* docet peccata, etiam maxime horribilia, non fieri sine Dei consilio.

Ita e. g. de morte Christi S. Petrus ait: „Hunc definito consilio et praescientia Dei traditum per manus iniquorum affligentes interemistis“ (Act. 2, 23). Similiter Pilatus et Herodes dicuntur fecisse, „quae manus Dei et consilium decreverunt fieri“ (Act. 4, 28).

335. Coroll. Ex dictis solvitur quaestio, *num sit aliquis eventus casualis vel fortuitus*. Casu enim fit, quod fit praeter intentionem (vel finalem tendentiam naturalem) operantis. Potest autem aliquis effectus fieri praeter tendentiam et ordinem alicuius causae particularis, ut non raro hominibus aliquid accidit, quod neque voluerunt neque praeviderunt, et ita est iis casuale. Sed nihil potest hoc sensu esse casuale, quod nullam causam habeat. Unde cum omnes causae secundae sint ordinatae a causa prima universali, praeter huius causae ordinationem nihil potest fieri.

Similiter *prae divina providentia nihil est simpliciter contingens seu indeterminatum ad plura*, quia res sunt contingentes ut futurae, Deo autem omnes res sunt praesentes. Ergo intellectus divinus omnia intuens non dirigit voluntatem divinam ut principium indeterminatum sed ut prorsus determinatum. Videt tamen Deus res esse contingentes respectu proximarum causarum; et illa determinatio intellectus divini non est antecedens futuritionem actuum liberorum, sed consequens. Certitudo igitur providentiae divinae etiam circa actus liberos creaturarum inde petitur, quod Deus ea eligit, quae ratione prius futura esse certis positis condicionibus praevideat. Itaque Dei „providentia in sui dispositione non fallitur“, ut ait ecclesia (orat. Dom. VII post Pentec.), sed est prorsus infallibilis (cf. S. Thomas, Contra gent. 3, 94).

§ 2.

DE PRAEDESTINATIONE.

336. Praedestinatio species quaedam est providentiae. Providentia enim, cum sit ordinatio rerum in finem, quando hic finis est *finis supernaturalis* rationalis creaturae, dicitur praedestinatio. Versatur igitur praedestinatio circa media assequendi beatitudinem supernaturalem, quae vocatur vita aeterna. Eo quod vita aeterna est supernaturalis, fit, ut homo suis viribus non possit ad eam pertingere, sed ab alio agente, scilicet Deo, ad hunc finem evehi debeat. Quia autem motio non a natura rei proveniens sed ab agente externo rei indita dicitur missio, sicut sagitta mittitur a sagittante, ideo ordinatio creaturae in beatitudinem supernaturalem appellari solet transmissio creaturae in vitam aeternam. Unde praedestinatio definitur: *ratio transmissionis creaturae rationalis in vitam aeternam praeexistens in mente divina*. Porro cum omnis providentia supponat actum voluntatis circa finem assequendum, imprimis videndum est, quomodo Deus velit hominibus finem supernaturalem, quae est quaestio de voluntate Dei salvifica.

Prop. LI. Voluntate antecedente vult Deus omnium adulatorum salutem. Theologica certa (Sum. 1, q. 19, a. 6).

337. Nota: Terminus, prae quo voluntas hic dicitur antecedens, est finalis impaenitentia peccatorum. Intellegitur seria voluntas exhibendi hominibus praesidia sufficientia, sine quibus salus obtineri nequit.

338. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

„Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes . . . pro omnibus hominibus. . . . Hoc enim bonum est et acceptum coram salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus“ (1 Tim. 2, 1 sqq.).

Hic sermo est de voluntate Dei, quae versatur circa omnes homines. Nam a) hoc expresse dicitur: Deus omnes homines vult salvos fieri. b) Hoc patet ex conclusione, quam ex hac Dei voluntate apostolus dedit, scilicet ut fiant orationes pro omnibus. Atqui nemo ab orationibus nostris eximendus est. Ergo neque a voluntate illa Dei. c) Rationem nostris eximendus est. Ergo respicit haec voluntas Dei eos omnes, quorum est Deus, i. e. simpliciter omnes nullo excepto (cf. Rom. 3, 29 30; 10, 12). d) Alteram rationem subiungit, quia Christus „dedit redemptionem semetipsum pro omnibus“. Qui sint hi omnes, si explicatione indigeat, patet ex verbis immediate praecedentibus, quibus haec redemptio dicitur mediatio inter Deum et homines. Est autem Christus mediator pro hominibus, quatenus est „homo Christus Iesus“. Unde sub Christi mediatione et consequenter sub illa voluntate Dei comprehenduntur, quotquot habent naturam humanam (cf. 1 Tim. 4, 10).

Haec voluntas Dei est seria voluntas salutis hominum. „Deus vult omnes salvos fieri“, et quia hoc vult, Christus factus est homo et dedit se redemptionem pro omnibus. Ut autem homines salutem assequantur, vult Deus pro omnibus orationes fieri, ut omnes ad agnitionem veritatis revelatae perveniant.

339. Hic textus videtur tam clarus, ut non appareat, quomodo ex eo solo veritas propositionis nostrae non simpliciter credenda sit. Quod *obiciunt*, illo textu solum enuntiarum acceptum esse Deo, ut christiani tranquillam vitam agant et ita ad salutem perveniant, non ut omnes homines salvi fiant, non indiget refutatione. Nam si apostolus dicit Deum velle, ut omnes homines salvi fiant, quia omnium est Deus et redemptor, hoc dictum non potest nisi per vim summam detorqueri ad hunc sensum, Deum non velle nisi ut christiani salvi fiant; et hoc eo magis, quia expresse additur, ut ad agnitionem veritatis veniant. Qui debent *venire* etiam tum ad agnitionem veritatis, sunt gentiles; ergo secundum apostolum etiam hos vult Deus salvos fieri. Quod autem specialis oratio commendatur pro iis, qui possunt tranquillum evangelii progressum impedire, sane non est mirum.

340. *Alii textus* idem dicunt, ut si scribit apostolus ad romanos τὸς πολλούς subesse voluntati salvificae, qui in Adam mortui sint (Rom. 5, 15). Atqui omnes in Adam mortui sunt. Ergo omnes respicit Dei voluntas salvifica. Christus dicitur „propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi“ (1 Io. 2, 2). Deus „nolens aliquos perire, sed omnes ad paenitentiam reverti“ (2 Petri 3, 9). „Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat“ (Ez. 33, 11; cf. 18, 23). „Misereris omnium, quia omnia potes . . . parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas“ (Sap. 11, 24—12, 18).

Cur nihilominus Christus dicat se non rogare pro mundo (Io. 17, 9), facile explicatur ex contextu, quia ibi Christus rogat pro discipulis perseverantiam in fide et dilectione, et hanc fidem et dilectionem, quam iam habent, Patri tamquam motivum suae petitionis proponit. Hoc autem modo pro mundo rogare nequit. Rogat igitur pro discipulis, ut maneant, quod sunt; pro mundo autem rogat, ut desistat esse, quod est (l. c. v. 21).

341. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

Patrum testimonia cum summa diligentia prae ceteris collegit *Passaglia* in commentario „De partitione divinae voluntatis“ (Romae 1851), qui, postquam ducentorum circiter Patrum et scriptorum ecclesiasticorum dicta comparavit, hanc conclusionem statuit: „Consensio, quam tanta testium nube stabilivimus, eiusmodi est, quae [ab istis testibus] certa explorataque dicitur, quae divinarum litterarum oraculis asseritur, quae liturgicis monumentis approbatur, quae contenta revelationis deposito perhibetur, et ad quam vindicandam argumenta omnigena usurpantur. Consensio est igitur, cui maximum tribui debet auctoritatis pondus, et qua non id novimus tantum, quod de voluntate Dei salutifera deque reparati ordinis amplitudine *verum* est, sed etiam quod de utroque doctrinae capite *credatur* oportet“ (l. c. n. CCX).

342. *SS. Patres de voluntate Dei salvifica varia principia statuunt*, quae ad haec fere revocari possunt:

a) Voluntas Dei salvifica est ex sola naturae divinae bonitate, qua omnibus non vult nisi bonum; voluntas damnandi provocatur solis peccatis hominum (S. Ioan. Chrysost., S. Ioan. Damasc. supra n. 321).

b) Deus vult omnes salvos esse, quorum est creator. „Ille omnes suos vult esse, quos condidit et creavit; utinam tu homo non fugias et te abscondas; ille etiam fugientes requirit et absconditos non vult perire“ (S. Ambros., In Ps. 39, n. 20; M 14, 1066).

c) Salus vocatur a Patribus generale beneficium, commune ius indulgentiae. „Communes sunt lex, prophetae ipsique Christi cruciatus, per quos restaurati sumus, non facta aliqua exceptione, sed omnes eiusdem Adam participes et a serpente in fraudem inducti et per

peccatum morte affecti, et per caelestem Adam saluti restituti et ad lignum vitae, unde excideramus, per lignum ignominiae revocati“ (S. Gregor. Naz., Or. 33, n. 9; M 56, 226).

d) Ad quaestionem, cur non omnes salventur, respondent, quia salvari nolunt. „Qui dicit, quod non omnes homines velit Deus salvos fieri sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire . . . ut, et qui salvantur, ideo salvi sint, quia illos voluit Deus salvos fieri; et qui pereunt, ideo pereant, quia perire meruerunt“ (S. Prosper Aquit., Ad capitula gallor., sent. super 8; M 51, 172. Cf. Ruiz, De volunt. Dei disp. 19—21; Petavius 10, 4 5; Franzelin thes. 50; Stentrup, Soteriol. thes. 32).

Quam firmiter Patribus persuasum fuerit de universalitate voluntatis salvificae Dei, ostendunt eorum conatus explicandi, quomodo illi, qui decesserunt ex hac vita sine ulla notitia revelationis supernaturalis, tamen salvi esse potuerint. Quidam, ut *Clemens Alexandrinus* et *Origenes*, putant iis in altera vita praedicatum esse evangelium, alii, ut *Iustinus M.*, putant eos vel ex Verbo divino per universum mundum sparso vel ex S. Scriptura iudaeorum inter gentiles dispersorum didicisse ea, quae necessaria sunt ad salutem; communissime vero proponunt hanc solutionem: neminem perire, nisi propriis peccatis indignum se reddiderit vita aeterna, cum Deus hominibus bonae voluntatis numquam gratiam deneget, etsi modus auxilii divini nobis saepe occultus sit. Copiose de hac re scripsit *L. Capéran*, *Le Problème du Salut des infidèles. Essai historique* (Paris 1912), quo opere omnes solutiones inde a primis Patribus usque ad nostra tempora tentatas discutit. Addidit brevius opusculum: *Le Problème du Salut des infidèles. Essai théologique* (Paris 1912), qui est tractatus theologicus de eadem quaestione (cf. supra n. 24).

343. *Arg. 3. Ex symbolis*, in quibus confitemur: „Credo . . . in Iesum Christum . . . qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis . . . crucifixus etiam pro nobis . . .“

344. Arg. 4. Ex conciliis.

Tempore *concilii arelatensis* (circa a. 475) undecim episcopi epistolam subscripserunt, in qua can. 6 dicunt „anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus est, nec omnes homines salvos esse velit“ (Mansi VII, 1000 sqq.). *Conc. carisiacum I* (a. 853) contra *Gotthealcum* can. 3: „Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum“ (Denz. n. 318; cf. 319). *Conc. valentinum* (a. 855) contra *Ioan. Scotum* can. 2: „Nec ex praeiudicio eius [Dei] aliquem, sed ex merito

propriae iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis vel merito originali vel etiam actuali permanserunt" (*Denz.* n. 321; cf. ib. nota ad n. 320). Tandem haec propositio Iansenii: „Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse" — declarata et damnata est uti falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat praedestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinae pietati derogans et haeretica" (*Denz.* n. 1096; cf. n. 795 1362 1380)¹.

Schol. 1. Reicitur Bañesii loquendi modus.

345. *Bañes* ad quaestionem: „An Deus habeat hunc actum proprie et sine metaphora: velle omnes homines salvos fieri?" respondet: „Multo probabilius videtur, quod in Deo non sit formaliter voluntas, quae significetur hoc nomine velleitas, sed sufficit, quod talis voluntas antecedens ponatur in Deo eminenter. . . . Scilicet Deus vult omnes homines salvos fieri, i. e. vult et facit, ut iusti velint et desiderent omnes homines salvos fieri. . . . Quoniam secundum Deum volunt et orant sancti, ut quisque sit salvus, possumus illo modo locutionis dicere: vult Deus et non facit, ita ut ipsum dicamus velle, qui facit, ut velint" (In 1, q. 19, a. 6). Hic modus, si ita *exclusive* sumitur, neque cum textu S. Pauli in 1 ad Tim. neque cum doctrina Sanctorum Patrum conciliari potest. Nam Deus, nisi vult formaliter omnes homines salvos fieri, in eodem signo rationis vult formaliter aliquos homines non salvos fieri. Consequenter Deus nullo rationabili sensu potest dici velle omnium salutem, sed ad summum dedisse aliqua signa externa, ex quibus homines falso coniciant voluntatem Dei, quam de facto non habet. Talis autem expositio non stat cum doctrina S. Pauli et Sanctorum Patrum.

Schol. 2. De multiplici S. Augustini commentario in 1 Tim. 2, 4.

346. Sicut *Bañes* l. c. provocat ad S. Augustinum, qui illam explicationem revera proponit, sed non ut *exclusive* veram, ita generatim in hac quaestione negotium facessit *S. Augustini doctrina*. S. Doctor non habuit plane firmum et determinatum iudicium circa quaestionem, utrum in S. Scriptura complures sensus litterales admitti possent necne (cf. *Confess.* 12, 17 sqq.; *M* 32, 834). Unde remedium ad componendas lites in explicanda Scriptura proponit hoc, ut admittamus Spiritum Sanctum voluisse unaquaque dictione complecti omne verum, quod talibus verbis exprimi potest. Itaque si textus aliquis secundum merum tenorem verborum varias explicationes catholicas admittit, putat S. Spiritus

¹ Quid de hac re *Schell* erraverit (*Dogm.* I 340 sq.), vide apud *Stufler*, *Die Heiligkeit Gottes* 357 sqq.

tum has omnes explicationes praevidisse et intendisse (l. c. inde a c. 26; *M* 32, 840).

Secundum hoc igitur principium, quod ab ipso ut dubium propositum, a theologis communissime et merito reicitur, statuit varias posibles explicationes textus ad Timotheum.

a) Diserte proponit nostram doctrinam in libro De spiritu et littera c. 33, n. 58 (*M* 44, 238): „Vult Deus omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut iis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, nec ideo tamen eam vincunt, verum seipsos fraudant magno et summo bono malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt."

b) In *Enchir.* c. 103 (*M* 40, 280) vult, ut „omnes homines omne genus humanum intellegamus, per quascumque differentias distributum", non singulos generis humani, sed genera singulorum seu homines aliquos ex omni sexu, aetate, statu, condicione, lingua etc.

c) *Enchir.* c. 103 (*M* 40, 280) et contra *Iulian.* 4, 8, 42 (*M* 44, 759) censet Deum velle omnes salvos fieri posse sic exponi: neminem salvum nisi volente Deo. De praedest. sanct. c. 8, n. 14 (*M* 44, 971) hoc explicat exemplo: „Sicut integre loquimur, cum de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus: Omnes iste hic litteras docet, non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit, quicumque ibi litteras discit, ita recte dicimus: Omnes Deus docet venire ad Christum."

d) De corrept. et grat. c. 15, n. 47 (*M* 44, 945): „Potest etiam sic intellegi, quod omnes homines vult Deus salvos fieri, quoniam nos facit velle; sicut misit Spiritum Filii sui clamantem: Abba, Pater, i. e. nos clamare facientem" (Cf. De civ. Dei 22, 2; *M* 41, 752).

347. De quattuor illis expositionibus haec notanda sunt:

a) Qui dicunt aliquem ex his modis a S. Augustino *exclusive* statui, debent concedere S. Doctorem inter se pugnancia statuisse. Sed non ita est, verum ipse putat *hos modos posse optime conciliari*. Nam ita est, verum ipse putat *hos modos posse optime conciliari*. Nam initio c. 14, n. 44 De corrept. et grat. (*M* 44, 943) dicit: „Quod scriptum est, quod vult omnes homines salvos fieri, nec tamen omnes salvi fiunt, multis quidem modis intellegi potest, ex quibus in aliis opusculis nostris aliquos commemoravimus, sed hic unum dicam." Ergo putat has varias expositiones inter se non pugnare, neque ullam earum revocat. Conciliantur autem ita, ut Augustinus statuatur omnino universalem esse voluntatem salutiferam antecedentem, restringat vero hanc voluntatem, ubi loquitur de voluntate consequente et absolute efficaci. Ita in *Enchir.* c. 103 (*M* 40, 280) et De corrept. et grat. c. 14, n. 44 (*M* 44, 943) loquitur de voluntate, „qua Deus in caelo et in terra omnia, quaecumque voluit, fecit, ac profecto facere noluit,

quodcumque non fecit." Ergo hic non loquitur de voluntate antecedente et condicionata, de qua sermo est in thesi nostra. De voluntate autem antecedente et condicionata loquitur „De spiritu et littera“ 57 sqq., ut totus contextus ostendit. Sic dicta S. Augustini et Damasceni exponit et conciliat S. Thomas (In 1, dist. 46, q. 1, a. 1 ad 1; In 1 ad Tim. 2, lect. 1; S. th. 1, q. 19, a. 6 ad 1). Distinctionem voluntatis antecedentis et consequentis esse ex mente S. Augustini egregie ostendit Faure in Enchir. S. Augustini c. 103 (ed. Neapol. a. 1847, 195 sqq.). Cf. infra n. 431.

Ratio autem, cur Augustinus illis locis loquatur de voluntate salvifica consequente, est, quia loquitur contra pelagianos, docentes Deum omnibus hominibus dare aequalem gratiam, i. e. naturam bonam et liberum arbitrium, quae omnino sufficiant ad salutem consequendam, ut simpliciter dicendum sit: Homines salvantur, quia volunt; et non salvantur, quia nolunt. Immo dicebant Deum salvo libero arbitrio non posse plus gratiae internae dare hominibus, quam dedit. Contra hos igitur docet: Si absolute et efficaciter Deus voluisset omnes de facto salvare, nemo potuisset resistere eius voluntati. Cum autem multi resisterent, ergo non absolute et efficaciter voluit.

Attendendum igitur est S. Augustinum, quando Enchir. c. 103 loquitur de voluntate absoluta, quae semper impleatur, non ideo negare voluntatem Dei condicionatam, quae non semper impleatur. Voluntatem condicionatam in contextu expositionis vocat voluntatem Creatoris praecipientis quidem, sed simul permittentis, ut homines contra hanc voluntatem agant; voluntatem autem absolutam vocat voluntatem omnipotentem Dei, cui nemo resistere potest (c. 100—102). Itaque quando legimus Deum velle omnes homines salvos fieri, quamvis non omnes salvi fiant, „non ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare“, sed debemus dicere secundum hanc absolutam Dei voluntatem nullum hominem fieri salvum, nisi Deus velit. Haec quae Augustinus dicit de absoluta Dei voluntate, non possunt iure considerari retractatio eorum, quae alibi dixit de voluntate condicionata: Vult Deus omnes homines salvos fieri, si ipsi velint. Si Augustinus hoc voluisset retractare, non defuisset ei animus id clare dicendi, quemadmodum multa alia exempla ostendunt. Iamvero nihil tale dixit, sed contra pelagianos semper inculcavit omnipotentem Dei voluntatem non pendere ex placitis hominum. In progressu enim disputationis cum pelagianis inutile fuisset illud efferre: Deus vult omnes homines salvos fieri, si ipsi volunt; nam pelagiani in errorem inciderunt ideo, quia exaggerabant vim voluntatis humanae; ergo contra eos efferenda erat omnipotentia voluntatis divinae.

Ex quo procedendi modo si quis concludit Augustinum retractasse priorem suam sententiam, non satis respicit statum quaestionis, quae erat inter Augustinum et pelagianos¹.

¹ Idem Diekamp ait: Si Augustinus in ultimis scriptis suis de sola voluntate Dei consequente loquitur, haec obliviscenda non sunt: 1. S. Augustinus numquam

b) Ista quattuor expositiones non possunt omnes accipi, ac si reddant litteralem sensum textus, licet fortasse S. Augustinus hoc putaverit. Sola prima expositio est litteralis; aliae plus minusve consequuntur ex sensu litterali. Nam qui vult condicionate omnes salvare, absolute vult salvare eos, qui condicionem impleverunt; et qui vult fieri orationes pro omnibus, vult etiam, quantum est ex se, dare omnibus gratias ad salutem spectantes; et e converso, quia vult dare gratias, postulat orationes (cf. S. Thom. 1, q. 1, a. 10).

Prop. LII. Voluntate antecedente Deus vult etiam infantium ante baptismum morientium salutem. Explicatio theologica.

348. *Ad infantes quoque extendi voluntatem Dei salvificam*, si solum factum spectes, nulla indiget speciali demonstratione. Nam et Scriptura et Traditio docent Deum velle, ut omnes ii salventur, quorum ipse est conditor, qui habent naturam humanam, qui in Adam peccaverunt. Atqui infantes sunt a Deo conditi, humanae naturae participes, in Adam lapsi. Ergo vult Deus, ut ipsi salventur. „Numquid [parvuli] homines non sunt, ut non pertineant ad id, quod dictum est: omnes homines?“ (S. August., Contra Iulian. 4, 8, 42; M 44, 759.)

Vazquez quidem movet difficultatem contra applicationem textus S. Pauli ad parvulos, cum ibi apostolus non solum dicat: Deus vult omnes salvos fieri, sed etiam: vult omnes ad agnitionem veritatis venire. Atqui hoc alterum incisum non potest ad parvulos applicari; ergo neque illud.

Haec difficultas nullius est momenti. Nam Christus etiam dixit: „Docete omnes gentes, baptizantes eos“, et: „Qui non crediderit, condemnabitur“ (Matth. 28, 19. Mc. 16, 16). Numquid igitur infantes baptizati condemnabuntur, cum non crediderint? Nequaquam! Isti enim credunt suo modo, i. e. non actu fidei, cuius incapaces sunt, sed habitu fidei, qui iis infunditur. „Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. . . . Et tantum valebit, ut, si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum, commendante ecclesiae caritate, ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mun-

priorem suam doctrinam et expositionem 1 Tim. 2, 4 explicite revocavit. 2. In Enchiridio 103 dicit se consentire cuivis expositioni huius textus, „dum tamen credere non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse.“ Quid non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse. Quid non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse. Quid non cogamur, aliquid omnipotentem Deum voluisse fieri factumque non esse. 3. Augustinus illa aetate acriter pugnabat contra pelagianos, qui non e voluntate Dei sed e voluntate humana pendere salutem docebant. Quocirca Augustino propositum erat defendere voluntatem Dei consequentem et absolutam, qua praedestinati infallibiliter salvantur. Ideo etiam de hac voluntate exponebat 1 Tim. 2, 4 (Kathol. Dogm. II³⁻⁵ 452).

dum, christiano adiutorio liberetur" (*S. August.*, Ep. ad Bonifac. c. 98, n. 10; *M* 33, 366). A pari: Deus vult quidem omnes ad agnitionem veritatis revelatae seu ad fidem pervenire, sed non omnes eodem modo. Ad agnitionem veritatis dicitur venisse, quicumque non est infidelis sed fidelis. Atqui infantes baptizati recte vocantur et sunt fideles, non infideles. Ergo venerunt ad agnitionem veritatis. — Sed quid est de agnitione veritatis, amplitudo voluntatis salvificae secundum *S. Paulum* tanta est, quanta amplitudo naturae humanae creatae et in Adam lapsae. Ergo si quis censet apostolum in illis verbis de agnitione veritatis respicere adultos tantum, debet necessario quoque concedere his verbis non restringi voluntatem salvificam nisi relate ad adultos, quia secus detorquet alia verba eiusdem loci contra sensum naturalem et proprium.

Ceterum facile patet, quod iam antea (n. 322) notatum est, alium esse terminum voluntatis antecedentis statuendum in infantibus, alium in adultis, saltem si in concreto spectetur. Nam in adultis terminus, post quem non iam adest in Deo voluntas salvifica, est defectus aliquis finalis in libera voluntate seu in usu liberi arbitrii; in parvulis vero est finalis carentia baptismi, sive aquae sive sanguinis. Sine baptismo enim actu collato infantes non posse salutem supernaturalem consequi est doctrina theologice certa, quam ex tractatu de baptismo praesupponimus (VI, n. 409 sqq.).

349. Sed quam facile probatur factum, tam *difficulter explicatur modus, quo versatur voluntas salvifica Dei circa infantes.* Difficultas autem inde maxime oritur, quod hic multorum agentium cooperatio in quaestionem venit, quae quidem providentiae Dei subsunt, sed nostram notitiam fugiunt, unde generalia tantum principia indicare possumus, quae ad solvendas difficultates utilia sunt, non vero in singulis rerum condicionibus dicere possumus: Ad hunc casum hoc vel illud principium est applicandum.

350. *Iuverit autem haec notasse:* Cavendum est a sensu aliquo commiserationis valde quidem naturali sed non valde rationabili, quo ducti facile putaverimus Deum durius agere cum miseris istis parvulis. *Nihil enim infantibus negatur, quod illis ullo modo debetur.* Neque enim iis debetur beatitudo supernaturalis; naturalem vero materialiter obtinebunt, de qua re agendum in tractatu de peccato originali (III, n. 287 sqq.). Voluerunt quidem nonnulli doctrinam scholasticorum de limbo, in quo parvuli absque baptismo mortui sine ulla poena sensus vivant, vilipendere, sed *Pius VI* censuram pistoriensium, qua velut fabulam pelagianam reiciebant sententiam scholasticorum de limbo puerorum, damnavit ut falsam, temerariam, in scholas catholicas iniuriosam (*Denz.* n. 1526).

Dicuntur igitur infantes damnari et in infernum descendere propter solam privationem visionis beatificae, non quod a perfectione finali

naturali prorsus excidunt. „Animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam. . . . Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. . . . Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Et propter hoc non dolent, sed hoc, quod per naturam habent, absque dolore possident“ (*S. Thom.*, De malo q. 5, a. 3). Immo, in quantum aliquid cognoscunt de beatitudine supernaturali, dicendus est „defectus talis gratiae non magis causare iis tristitiam, quam in sapientibus hoc, quod in iis multae gratiae non fiant, quae in aliis similibus factae sunt“ (In 2, dist. 33, q. 2, a. 2).

351. Attamen haec, quae dicta sunt, quamvis removeant irrationabilem commiserationis sensum, nequaquam explicant voluntatem Dei salvificam, quippe quae versetur circa finem supernaturalem, et quidem supposito iam peccato originali. Ergo ostendendum est, *quomodo Deus serio velit salutem supernaturalem infantium.* Vult autem Deus infantium salutem, in quantum iis offert possibilitatem iustificationis, seu in quantum serio vult eos baptizari. Dicimus igitur *Deum serio velle infantium salutem, quia serio vult eos baptizari.* Haec tamen voluntas non est neque esse debet absolute efficax, ut patet, sed *sufficit condicionata quaedam voluntas,* quae ita comparata est, ut verificatio vel frustratio alicuius condicionis sit terminus, antecedenter ad quem Deus vult infantes baptizari, consequenter ad quem alios vult baptizari, alios non baptizari. Condicio autem neque est ex parte Dei, hoc enim est absurdum, neque ex libera voluntate infantium. Ergo est ex parte causarum secundarum, quae vel negative vel positive impedire possunt applicationem baptismi. Itaque consequenter ad praevisionem causarum secundarum, quae impediunt infantium baptismum, Deus non iam vult eorum salutem. Sed antecedenter ad hanc praevisionem Deus serio vult infantium salutem; nam:

a) *Universalis ordo reparationis et redemptionis complectitur etiam infantes,* quia redemptio et media omnia salutis ex sua natura sunt commune beneficium, a quo nemo a priori excluditur.

b) *Deus vult gratiam infantibus conferre non immediate, sed per causas secundas.* Inter has sunt *liberae voluntates aliorum hominum.* Hos homines Deus monet et movet praeceptis, consiliis, gratiis actualibus, ut omnia caveant, quae infantium salutem impedire possint, omnia tentent, quae ad hanc salutem conferant. Neque desunt theologo, qui docent nullum infantem excidere salute, si nulla hominum culpa vel negligentia obsistat. Et hoc eo magis admitti potest, quod generatim gratiae pendent ab oratione, et eo plures toti generi humano conceduntur gratiae, quo plures et meliores fiunt orationes. Ergo sicut

certum est multas conversiones gentilium deberi orationibus sanctorum, ita facile accidere potest, ut infantum quoque salus pendeat ab abundantia gratiarum, quae solis piorum orationibus conceduntur. Ad salutem infantum efficiendam non necessario requiruntur miracula; nam ob praevias ab aeterno orationes potuit Deus cursum causarum secundarum ita ordinare, ut infantes non perirent; deficientibus vero orationibus infantes pereunt.

Quidam recentes medici dicunt, primo post conceptionem tempore in utero materno oriri plures foetus, qui mox post ortum emoriantur. Quod si ita est, praesumere licet talia corpuscula ex naturae intentione non destinari ad eum finem, ut anima rationali informetur, sed ob aliam rationem nobis ignotam produci. Ceterum quaestio de multitudine maiore vel minore pereuntium est secundaria; principalis quaestio est, quomodo cum voluntate salvifica Dei componi possit, quod certi ordines hominum sine sua personali culpa a salute supernaturali excludantur.

c) Tandem in considerationem veniunt *causae physicae*, quarum ordo peccato originali perturbatus neque in integrum restitutus est. Deus autem se non obligavit ad miraculose semper removenda physica impedimenta salutis. Ergo vult Deus infantum salutem, quantum patitur ordo physicus et moralis sapienter institutus. Cum autem hic ordo ad alios bonos fines assequendos institutus sit, permittit Deus mortem infantum in peccato originali, quae ex hoc ordine oritur. Neque enim Deus est provisor particularis huius vel illius hominis tantum, sed est provisor universalis, qui ante singula totum ordinem elegit et gubernat. Sicut autem provisor particularis ante omnia curam habet subiecti sibi commissi, ita provisor universalis praecipue curat bonum ordinis, quem gubernat. Nihilominus multi theologi negant solis causis physicis sine interventione voluntatis humanae unquam adscribendum esse, quod infantes sine baptismo moriantur (cf. Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1887, 282 sqq., et 1888, 562 sqq.).

Principia ad solvendam hanc quaestionem utilia iam tradidit scriptor librorum De vocatione gentium, qui semper magni aestimabantur in ecclesia (l. 2, c. 8 sqq.; M 17, 1120 sqq.).

Ceterum quando res ipsa ex revelatione constat, modum vero rei ignoramus, ignorantia nostra fatenda, non autem veritas in dubium vocanda est (cf. Piccirelli, De Deo Uno et Trino 810 sqq.).

352. *Molina* breviter totam hanc doctrinam ita complectitur: „In praedestinatione et reprobatione parvulorum solum agebatur de gratuitis donis consequendis aut amittendis. Parvuli namque reprobatum in reliquis perinde se habebunt, ac si in solis naturalibus fuissent constituti. Immo post diem iudicii, cum ipsorum animae suis fuerint corporibus restitutae, ab omnibus molestiis et aerumnis, quibus in hac mortali vita subiaceamus, supernaturaliter liberabuntur, melioremque

in naturalibus vitam, vitio omni mentis et corporis immunem, in perpetuas aeternitates ducent, quam ullus unquam mortalium duxerit. Quia ergo in praedestinandis aut reprobandis parvulis solum agebatur de gratuitis donis consequendis aut amittendis, mirum non est, si, quemadmodum per aliena tantum merita, Christi videlicet servatoris nostri, praedestinantur, ita propter aliena tantum demerita ad ipsos derivata, nempe propter peccatum, non sua sed primi parentis voluntate commissum, ad ipsosque naturali propagatione transfusum iisque inhaerens, reprobantur. Mirum item non est, si post innocentiae statum amissum nec vitam aeternam consequi nec poenam damni aeternam evadere in eorum potestate collocatum sit, sed utrumque ex cursu universi et causis potentibus eos, vel antequam nascantur vel baptismum suscipiant, interimere, atque ex aliena industria et voluntate, libere iis applicante aut non applicante remedium contra originis peccatum, id totum pendeat“ (Concord. q. 23, disp. 1, membr. 9 [ed. paris. p. 494]). Obscuram hanc et difficilem quaestionem diligenter et considerate tum secundum rationes historicas tum secundum rationes theologicas perscrutatus est *W. Stockums*, Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder, Freiburg i. Br. 1923.

Prop. LIII. Vocabula praedestinationis et electionis in S. Scriptura et apud SS. Patres et theologos vario sensu accipiuntur. Explicatio theologica.

353. Considerata voluntate finis supernaturalis consideranda est ordinatio mediorum in hunc finem, in qua formaliter consistit praedestinatio. Ordinatio haec primum existit in mente divina, et sic proprie dicitur praedestinatio. Extra Deum huic ordinationi respondet series effectuum, qui incipiunt a prima vocatione ad gratiam et terminantur actuali assumptione ad gloriam. Potest igitur praedestinatio considerari, prout versatur circa totam seriem effectuum: *praedestinatio complete sumpta*; aut prout versatur circa singulos effectus: *praedestinatio incomplete sumpta*. Neque enim ullus effectus existit, cuius ordinatio non antea erat in mente divina, et ideo praedestinatio vario modo accipi potest.

Mira igitur est, ut minimum dicam, quorundam recentiorum theologorum sententia, qui dicunt se doctrinam de multiplici praedestinatione non invenisse in fontibus theologis, quippe qui unam tantum praedestinationem, eamque complete sumptam, noverint. Quod quam falsum sit, huius thesis est ostendere. Sicut antea exposuimus de praesentia et de volitione divina, ita hic similiter loquendum est de praedestinatione, quae pertinet simul et ad intellectum et ad voluntatem, scilicet eam posse dividi, non in quantum est actus divinus, sed in quantum versatur circa varia obiecta, quae non eodem modo attingit. Itaque Deus praedestinat, ut unus effectus sit propter alterum. Cum igitur inter theologos non sit dubium, quin praedestinatio omnium effec-

tuum simul sumptorum recte vocetur praedestinatio, ostendendum remanet *voce praedestinationis in fontibus theologicis etiam ad particulares effectus applicari*, et in specie ad ea quoque dona gratuita, quae cum adeptione gloriae caelestis coniuncta non sunt vel saltem secundum hanc coniunctionem non considerantur.

Quod autem valet de praedestinatione, *idem valet de electione*, quae est praedestinatio unius prae alio, *et de proposito*, quod vocabulum significat divinae electionis efficaciam.

Intellegimus hic praedestinationem solam ordinationem ad salutem. Quamvis enim SS. Patres interdum loquantur de praedestinatione damnationis (e. g. *S. August.*, De civ. Dei 15, 1, 1; *M* 41, 437; 21, 24, 1; *M* 41, 737, cf. *Denz.* n. 316 322), tamen haec communius reprobatio vocatur, sicut damnati non dicuntur praedestinati, sed praesciti.

354. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

S. Paulus omnes fideles appellat electos, praedestinos, vocatos secundum propositum. Atqui nequaquam fide divina credendum est omnes illos, ad quos vel de quibus S. Paulus scribit, fuisse electos et praedestinos praedestinatione complete sumpta, quae includat assecutionem gloriae caelestis. Ergo S. Paulus agnovit praedestinationem incomplete sumptam, qua homines vocantur ad fidem et iustitiam.

Ita Rom. 11, 5 sqq. de iudaeis, qui crediderant, ait: „Reliquiae secundum electionem gratiae salvae factae sunt. . . . Quod quaerebat Israel, hoc non est consecutus; electio autem consecuta est, ceteri vero excaecati sunt.“ Nihilominus de iisdem iudaeis electis in cap. 6 ad hebraeos ita loquitur, ut manifestum sit S. Paulo nequaquam persuasum fuisse eos omnes efficaciter esse praedestinos ad gloriam caelestem (cf. Hebr. 12, 5 12 sqq.; 13, 9).

Ad thessalonicenses (1, 1, 4) scribit: „Scientes, fratres dilecti a Deo, electionem vestram“ (cf. 2 Thess. 2, 12). Orat tamen pro iis, „ut dignetur vos vocatione sua Deus et impleat omnem voluntatem bonitatis et opus fidei in virtute“ (2 Thess. 1, 11). Ergo illa electio erat ad fidem et confirmanda per vocationem ad perseverantiam.

Rursum ad ephesios scribit: „Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo, sicut elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate. Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae“ (Eph. 1, 3 sqq.). Itaque ephesii dicuntur electi ad iustitiam et praedestinati ex proposito Dei ad filiationem adoptivam. Haec autem est praedestinatio incomplete sumpta, quae nequaquam necessario annexam habet consecutionem gloriae. Ideo apostolus orat pro iis, ut corroborentur per Spiritum, ut Christus habitet per fidem in cordibus eorum, ut sint in caritate radicati (Eph. 4, 14 sqq.); monet eos, ne in peccata et vitia incidant (Eph. 5, 1 sqq.).

Quamvis omnes fideles vocentur electi et praedestinati (Matth. 22, 14; 24, 22. Act. 13, 48. Rom. 8, 33. 2 Tim. 2, 10. Iac. 2, 5. 1 Petri 1, 1 etc.), S. Paulus eos comparat cum israelitis, qui „omnes sub nube fuerunt et omnes mare transierunt et omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari . . . sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo. . . . Haec autem omnia in figura contingebant illis, scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt. Itaque qui se existimat stare, videat, ne cadat“ (1 Cor. 10, 1 sqq.).

Ergo *praedestinatio et electio in S. Scriptura communissime significat efficacem vocationem ad fidem et iustificationem*; et quamvis haec vocatio ex intentione Dei ordinetur ad vitam aeternam (1 Petri 1, 3 sqq.), nequaquam necessario cum eius actuali assecutione nectitur (Apoc. 2, 2—5 25 26; 3, 3 11), sed ii, qui dicuntur praedestinati et electi, possunt a salute excidere, sicut ex electis ad convivium unus eiectus est (Matth. 22, 11 sqq.). Quod si fit, habetur praedestinatio et electio incompleta¹.

Aliae significationes habentur Rom. 9, 11; 1 Cor. 2, 7 etc.

355. Arg. 2. Ex SS. Patribus et theologis.

SS. Patres sequentes modum loquendi S. Scripturae loquuntur de praedestinatione fidei et quorumlibet donorum spiritualium. Sufficit proponere doctrinam *S. Augustini*, qui maxime in disputatione cum semipelagianis saepe inculcat omnem virtutem et actum salutarem esse a Deo praedestinatum. „Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit et in sua praescientia praeparavit. . . . Nam in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est praedestinare. Sicut autem ille, quem castum futurum esse praescivit, quamvis id incertum habeat, agit, ut castus sit, ita ille, quem castum futurum praedestinavit, quamvis id incertum habeat, non ideo non agit, ut castus sit, quoniam Dei dono se audit futurum esse, quod erit. . . . Quod autem dixi de castitate, hoc de fide, hoc de pietate, hoc de caritate, de perseverantia, et ne pergam per singula, hoc de omni oboedientia, qua oboeditur Deo, veracissime dici potest. . . . An forte nec ipsa dicunt praedestinata? Ergo nec dantur a Deo, aut ea se daturum esse nescivit. Quodsi et dantur, et ea se daturum esse praescivit, profecto praedestinavit“ (De dono persev. c. 17, n. 41 sqq.; *M* 45, 1018 sqq.). Idem dicit de initio fidei et de remissione peccatorum: „Haec se Deus esse facturum profecto praescivit. Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum“ (De praedest. sanct. c. 14, n. 31; *M* 44, 982). Unde haec est relatio inter gratiam et praedestinationem: „Praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio“ (ib. c. 10, n. 19; *M* 44, 974). Haec autem dicit de donis „cuiuscumque

¹ Cf. *Knabenbauer*, Comm. in Matth. 22, 14.

christiani* (ib. c. 14, n. 31; *M* 44, 982), non eorum tantum, qui salutem consequuntur.

356. Ergo ex mente *S. Augustini quodlibet donum supernaturale dicendum est praedestinatum*. Consequenter recte loquimur de praedestinatione gloriae praecise sumptae. Ipse quidem *S. Doctor* de hac non loquitur, quia de ea non erat ei disputatio cum adversariis: neque cum pelagianis, ut qui negarent praedestinationem complete sumptam, neque cum semipelagianis, ut qui negarent praedestinationem initii fidei et perseverantiae. Nihilominus principium ab ipso statutum ad hanc quoque rem applicatur: Deus se facturum esse praescivit, ergo praedestinavit; nam praedestinatio est cuiusvis gratiae praeparatio.

357. Eodem modo loquitur *S. Augustinus de electione et de vocatione secundum propositum*: „Vocat enim Deus praedestinos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati unici Filii sui, non ea vocatione, qua vocati sunt, et qui noluerunt venire ad nuptias (Luc. 14, 16 sqq.); illa quippe vocatione et iudaei vocati sunt, quibus Christus crucifixus scandalum est; et gentes, quibus crucifixus stultitia est: sed ea vocatione praedestinos vocat, quam distinxit apostolus, dicens ipsis vocatis iudaeis et graecis praedicare se Christum Dei virtutem et Dei sapientiam (1 Cor. 1, 23 sqq.). Sic enim ait: ‚Ipsius autem vocatis‘, ut illos ostenderet non vocatos, sciens esse quandam certam vocationem eorum, qui secundum propositum vocati sunt“ (De praed. sanct. c. 16, n. 32; *M* 44, 983). „Ad hanc vocationem qui pertinent, omnes sunt docibiles Dei: nec potest eorum quisquam dicere: credidi, ut sic vocarer; praevent eum quippe misericordia Dei, quia sic est vocatus, ut crederet“ (ib. n. 33; *M* 44, 985). „Intellegamus ergo vocationem, qua fiunt electi, non qui eliguntur, quia crediderunt, sed qui eliguntur, ut credant. . . . Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit; electi autem sunt de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit. . . . Eligendo ergo facit divites in fide sicut heredes regni. Recte quippe iis hoc eligere dicitur, quod, ut in iis faciat, eos eligit“ (ib. c. 17, n. 34; *M* 44, 986). „In hoc mysterio voluntatis suae posuit divitias gratiae suae secundum bonam voluntatem suam, non secundum nostram, quae bona esse non posset, nisi ipse secundum bonam voluntatem suam, ut bona fieret, subveniret“ (ib. c. 18, n. 36; *M* 44, 987). „Deus igitur operatur in cordibus hominum vocatione illa secundum propositum suum, ut non inaniter audiant evangelium, sed eo audito convertantur et credant“ (ib. c. 19, n. 39; *M* 44, 989).

Itaque secundum *S. Augustinum electi vel vocati secundum propositum dicuntur omnes fideles*, qui loquendi modus non aliunde haustus est nisi ex *S. Scriptura*. Sufficit autem haec testimonia solius Augustini adduxisse, quia ipse ex *SS. Patribus* est principalis dux in hac quaestione.

358. *Veteres theologi* non magis quam *SS. Patres* utuntur terminis praedestinationis complete et praedestinationis incomplete sumptae, sed rem ipsam docent. Quid enim est *voluntas consequens*, „quae praesupponit praescientiam operum“, nisi praedestinatio incomplete sumpta (aut reprobatio)? Hanc autem voluntatem docet *S. Thomas* (De verit. q. 23, a. 2; In 1, dist. 46, q. 1, a. 1; dist. 47, a. 2. Cf. supra n. 321). Idem docet *S. Bonaventura*: Voluntas consequens est, „quae vult aliqua secundum praescientiam meritorum“ (In 1, dist. 46, q. 1).

Obiciunt quidam *S. Thomam* pro absurdo existimare „praedestinationem respicere tantum vitam aeternam, quae datur meritis, cum sub praedestinatione cadat omne beneficium salutare“ (In Rom. 8, lect. 6). Quam obiectionem valde miram dixeris. Nulli enim theologo umquam in mentem venit dicere praedestinationem respicere solam vitam aeternam, cum omnes concedant praedestinari fidem, iustificationem omnemque gratiam. Quaestio unica est, num in praedestinatione possimus varia signa rationis distinguere, quorum unum est illud, in quo Deus alicui homini velit voluntate absoluta et efficaci conferre determinatum gradum gloriae. Hoc *S. Thomas* passim docet, ubi loquitur de voluntate Dei consequente.

359. Idem sub aliis terminis theologi proponunt, cum distinguunt praedestinationem entitative sumptam, ut est actus immanens Dei, et praedestinationem terminative sumptam, ut respicit effectus producidos in creatura. Praedestinatio, ut est actus immanens, est una; sed praedestinatio terminative sumpta est varia. Hanc distinctionem theologi veteres diversimode efferunt. Ita *S. Bonaventura*: „In praedestinatione non sunt nisi duo, scilicet principale significatum et conotatum. Principale significatum est divina essentia, conotatum vero est creatura, ut gratia et gloria et persona salvanda“ (In 1, dist. 40, a. 1, q. 1). Unde ratione tantum conotatorum variae praedestinationes distinguuntur. „Respondendum ergo ad quaestionem, cum quaeritur, utrum reprobatio et praedestinatio cadant sub merito, quod simpliciter loquendo, quantum ad principale significatum, neutra cadit sub merito; quantum vero ad conotatum, reprobatio cadit sub merito simpliciter, praedestinatio vero secundum quid“, scilicet, ut ipse explicat, gloria caelestis simpliciter cadit sub merito, gratia vero non cadit sub merito condigni, sed potest cadere sub merito congrui (In 1, dist. 41, a. 1, q. 1). Itaque praedestinatio secundum conotatum est vel partialis vel completa. Eodem fere modo loquitur *Alexander Halensis* (1, q. 18, membr. 3, a. 1).

S. Thomas distinguit inter praedestinationem, ut est actus praedestinantis, et effectus huius actus. „Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam praedestinationis ex parte actus praedestinantis, sed hoc sub quaestione [utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis] vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio

habeat aliquam causam.* Ergo secundum S. Thomam quaestio de causa praedestinationis est quaestio de causa effectus praedestinationis. „Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua.“ Respondet autem distinguendo inter effectum praedestinationis in particulari seu, ut nos dicimus, praedestinationem incomplete sumptam et effectum praedestinationis in communi seu praedestinationem complete sumptam; et docet effectum in communi non posse habere causam ex parte nostra, sed effectum aliquem in particulari posse habere causam ex parte nostra, „sicut si dicamus, quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis“ (1, q. 23, a. 5). Differentia in modo loquendi inter S. Thomam et posteriores theologos ea est, quod S. Thomas vocem praedestinationis exclusive adhibet ad significandum actum Dei entitative sumptum, dum posteriores theologo praedestinationem nominant etiam actum Dei terminative sumptum, sicut de creatione quoque, providentia aliisque actionibus Dei ad extra loqui solemus. Ceterum manifestum est ex mente S. Thomae posse distingui praedestinationem cuiuslibet particularis effectus sive gratiae sive gloriae et praedestinationem totius seriei effectuum a prima gratia usque ad gloriam inclusive.

Recte igitur *Molina* ait: Vocabulum praedestinationis „a Patribus aliquando accipitur pro quacumque Dei praeordinatione“ (Conc. q. 23, disp. 1, ed. paris. p. 425). Item *Bañes*: „Sancti Patres non semper usurpant nomen praedestinationis in eo sensu, in quo nos usurpamus“, i. e. ad significandam praedestinationem complete sumptam (In 1, q. 23, a. 5 § „Ad secundum respondent, quod SS. Patres“).

Itaque cavendum est, ne determinatus sensus, quem termini praedestinationis vel electionis postea apud theologos acceperunt, statim iisdem terminis subiciatur, ubi in S. Scriptura vel apud SS. Patres occurrunt; hic enim error multarum falsarum argumentationum origo est.

Prop. LIV. Neque voluntatis Dei salvificae antecedentis neque praedestinationis ad primam gratiam neque praedestinationis complete sumptae existit causa meritoria ex parte hominis. De fide (Sum. 1, q. 23, a. 5).

360. Iam vidimus, quo sensu de causa praedestinationis loqui possumus. Nunc quaestio ipsa, num causa praedestinationis existat tractanda venit. Cum autem praedestinatio supponat voluntatem Dei salvificam et formaliter sit ordinatio mediorum, quibus obtinendus est finis voluntate salvifica antecedente hominibus praestitutus, imprimis videndum est de voluntate antecedente, deinde de ordinatione mediorum. Itaque quaerimus, num Deus ob meritum aliquod ex parte hominum statuerit iis finem supernaturalem et praeordinaverit se daturum iis omnia media ad hunc finem necessaria et maxime gratiam primam actualem.

Meritum est actio creaturae rationalis, cui vel ex iustitia divina praemium debetur (meritum de condigno), vel saltem ex benignitate

Dei praemium aliquod convenienter datur (meritum de congruo). Ergo hominem posse aliquid apud Deum mereri significat eum posse ponere aliquam actionem, qua posita Deus ex iustitia vel saltem ex benignitate teneatur ad dandam illam gratiam.

361. *Hac in re erraverunt pelagiani* docentes praevisa merita hominis esse causam, qua Deus moveretur ad gratiam largiendam, causam vero primae gratiae esse praecedentia merita naturalia. Consequenter secundum eos et singularum gratiarum et totius seriei causa existit ex parte hominis. *Semipelagiani* initium fidei et perseverantiam e numero gratiarum eximenda esse censebant.

Contra vero ecclesia catholica docet primam gratiam, qua homo disponatur ad iustificationem, dari sine ullis praecedentibus meritis, porro hominem nondum iustificatum sed gratia actuali adiutum posse solum de congruo mereri posteriores gratias, tandem hominem iustificatum posse de condigno mereri augmentum gratiae et gloriae, alias vero gratias, et in specie perseverantiam, suppliciter tantum et quodam merito de congruo. Sed de his plura in tractatu de gratia (V, n. 73 sqq.).

362. Pars I. Voluntatis salvificae antecedentis nulla existit causa ex parte hominis.

Voluntate antecedente Deus homini pro fine ultimo statuit visionem beatificam. Atqui visio beatifica transcendit omnem potentiam et exigentiam cuiuslibet creaturae (supra n. 45 sqq.), et praeterea genus humanum peccato originali positive indignum factum erat hoc fine. Ergo genus humanum neque institutionem neque restitutionem ordinis supernaturalis exigere vel mereri poterat.

Opposita doctrina *Michaelis Baii* damnata est a sede apostolica (cf. *Denz.* n. 1004 1005 1011 1021 1023). Nulla de hac re est inter theologos differentia opinionum.

363. Pars II. Praedestinationis primae gratiae nulla est causa ex parte hominis.

Concilium arausicanum II can. 25 contra semipelagianos definivit: „Salubriter profiteamur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus“ (*Denz.* n. 200).

Concilium tridentinum sess. 6, c. 5 „declarat ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Iesum Christum praeviente gratia sumendum esse: hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur“ (*Denz.* n. 797).

Ratio interna est, quod, si prima gratia ex merito naturali daretur, non esset gratia, quippe quae sit donum gratuitum supernaturale. Quo argumento S. Paulus utitur in epistula ad romanos 4, 4. Unde apparet, cur S. Scriptura omnes fideles et iustos vocet „electos“. Nam quod Christus ad apostolos dicit de vocatione apostolica: „Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, et posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat“ (Io. 15, 16), hoc valet de omnibus, qui vocati sunt ad fidem et iustitiam: Deus prius eos elegit, non ipsi prius Deum, et ideo recte dicuntur electi, quia prae ceteris ea vocatione vocati sunt, quam Deus praevideat iis profuturam. Huius autem electionis nulla causa est nisi bonitas divina.

Haec pauca sufficiunt hoc loco, quia amplius res discutienda est in tractatu de gratia (V, n. 193 sqq.).

364. Pars III. Praedestinationis complete sumptae non est causa ex parte hominis.

Haec pars sua sponte fluit ex praecedente, ut recte notat *Vazquez* (In 1, disp. 91, c. 1, n. 3), quia, si prima gratia iam est merita, ergo omnes gratiae possunt mereri; sin prima non potest, ergo id, unde tota series pendet, et consequenter ipsa integra series non potest mereri. Hoc est argumentum *S. Thomae* (1, q. 23, a. 5): Non potest totus praedestinationis effectus habere causam ex parte nostra, quia sub hoc effectu comprehenditur ipsa praeparatio ad gratiam, cuius unica causa est divina bonitas. Vel ita: Causa praedestinationis complete sumptae esset extra seriem effectuum praedestinatorum. Atqui extra hanc seriem nihil est nisi solae vires naturales, quae non sufficiunt ad merendum quidquam supernaturale. De hac praedestinatione *S. Augustinus* ait: „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur“ (De dono persev. c. 14, n. 35; *M* 45, 1014). *S. Thomas*: „Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur“ (1, q. 23, a. 1).

365. De hac re nulla est disputatio inter *bañesianos* et *eos molinistas*, qui defendunt praedestinationem ad gloriam praecise sumptam post praevisa merita. Audiatur e. g. *Vazquez*, quem quidam hac in re inepte faciunt dissentientem a *Molina*: „Cum quaerimus, an detur causa praedestinationis, aut ea sit in nostra potestate, idem est ac si quaeramus, an ex nobis sit aliqua causa totius effectus praedestinationis, vel totus sit in nostra potestate.“ Hoc autem affirmare „est manifeste falsum“; nam, „quamvis sit in potestate nostra, supposita vocatione, quam iam ex ipsa praedestinatione supponimus, consentire et consensus convertatur cum praedestinatione, ipsa praedestinatio secundum totum esse simpliciter, hoc est totus effectus praedestinationis, non est in nostra potestate, quia nullo modo subest nostrae voluntati vocatio

congrua, qua incipit in nobis praedestinatio“ (In 1, disp. 92, c. 2, n. 3 4; c. 3, n. 13).

Prorsus idem docet *Molina*: Sensus quaestionis de causa praedestinationis est, „an quoad effectum sit causa aliqua ex parte praedestinati, propter quam potius illi quam alteri sit a Deo expetitus“. Respondetur ergo: „Praedestinationis quoad integrum effectum non datur causa ex parte praedestinati. Probatur: Quia, quidquid est in homine, quo in vitam aeternam dirigatur, id totum comprehenditur in integro effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam, quae non fit nisi per auxilium particulare Dei. Ergo nulla ratione fieri potest, ut integri effectus praedestinationis aliqua causa ex parte nostra reperiat.“ „Etenim si aliqua esset causa, maxime bonus usus liberi arbitrii praevius. At auxilia gratiae praevientis et excitantis antecedunt totum eiusmodi usum, qui ab illis et a libero arbitrio pendet, si ad vitam aeternam saltem tamquam dispositio conferat. Praeterea quod eiusmodi auxilia maiora sint vel minora ac denique talia, qualia necessaria sunt ad efficaciter liberum arbitrium permovendum et ad perseverandum in gratia ab ultima eius receptione usque ad finem vitae, non nostri meriti est, sed solius voluntatis Dei providentis, quantum auxilii cuique ad utrumque opus sit necessarium, ac libere donantis“ (Concord. q. 23, a. 4, disp. 1, membr. 1 [ed. paris. 439]; membr. 6 [456]; membr. 11 [509]).

Qui dicit praedestinationem complete sumptam esse obiectum meriti, dicit omnes et singulas gratias, ex quibus constat haec praedestinatio, esse obiectum meriti. Atqui hoc est haereticum. Ergo de fide est praedestinationem complete sumptam non posse meritis obtineri, ut recte docet *S. Augustinus* (cf. infra n. 378).

366. *Secundum systema scientiae mediae haec res ita concipienda est:* Deus ante actum liberum suae voluntatis videt, quid ipse possit facere, et quid singulae creaturae liberae, si a Deo in certis condicionibus ponerentur, facturae essent. Deinde eligit eum ordinem, in quo videt hos homines ex bono usu arbitrii salvatum, alios vero ex malo usu damnatum iri. Huius divinae electionis nulla causa existit ex parte hominum; et potuisset Deus eligere alium ordinem, in quo plane alii effectus futuri essent (*Molina* l. c. p. 515).

Hoc tamen non impedit, quominus intra totam seriem unus effectus possit praedestinari propter alterum. Ita augmentum gratiae praedestinatorum propter praecedens meritum de condigno, gratiae vero efficaces possunt praedestinatae esse propter orationes vel merita de congruo, et sic de aliis (*Molina* l. c. memb. 1 [p. 440]).

Unde vides, quantopere errent nonnulli, ut *Laur. Janssens* (De Deo Uno II 402), qui censent in hoc systemate negari idem esse in hac quaestione gratuitum et praedestinatum. Neque enim ignorant defensores praedestinationis post praevisa merita, quod *conc. trid.* docet: Dei

„tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona“ (sess. 6, c. 16; *Denz.* n. 810). Imprimis enim gratuita est ipsa institutio ordinis supernaturalis, gratuita non prima tantum gratia actualis, sed prima quoque iustificatio, gratia omnis ex opere operato collata, gratia omnis orationi impetratoriae concessa; nam in his omnibus nulla est species meriti proprie dicti; gratuita prorsus est respectu praedestinatorum electio ordinis, in quo hi salvandi praevidentur, gratuita praedestinatio et collatio gratiae congruae prae incongrua, gratuitum donum perseverantiae; gratuita denique latiore sensu ipsa singulorum merita et gloria iis pro meritis conferenda, quia haec omnia ex gratia procedunt. Ergo nequaquam in hoc systemate quidquam detrahitur gratuitati praedestinationis.

367. Schol. 1. De modo loquendi veterum scholasticorum.

Veteres scholastici, quando simpliciter de causa praedestinationis quaerebant, semper loquebantur de praedestinatione complete sumpta. Ideo semper negant causam praedestinationis esse merita praevisa hominis praedestinati, et rationem reddunt, quod prima gratia, quae ante omne meritum supponitur, iam sit effectus praedestinationis. Ita e. g. *S. Thomas* tum loco citato (1, q. 23, a. 5) tum In epistolam ad rom. 8, lect. 6: „Ponere, quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponitur [ante praedestinationem], nihil aliud est quam supponere gratiam dari ex meritis.“ Similiter *S. Bonaventura*, In 1, dist. 41, q. 1. *D'Argentré*, postquam diligenter collegit theologorum testimonia ab anno 1120 usque ad annum 1708, hanc conclusionem statuit: „Veteres scholastici de causa praedestinationis omnino consideratae, et ad gratiam et ad gloriam, praecipue agebant. Ideo nolebant eam esse ex praevisis meritis, quia gratia, quae in ea includitur, non datur nec proin praedestinatorum ob praevisa merita“ (De praedest. c. 10, § 1).

Quae cum ita sint, patet doctrinam veterum scholasticorum negantium merita hominis esse causam praedestinationis non posse immediate adhiberi ad solvendam quaestionem, utrum gloria praecise sumpta praedestinata sit propter merita hominis necne.

368. Schol. 2. Potestne alter alteri mereri praedestinationem complete sumptam?

Haec quaestio ponitur, quia ratio, ob quam nemo suam sibi praedestinationem mereri potest, hic non valet, cum ille, qui alteri primam gratiam meretur, iam possit esse supernaturaliter iustus.

Imprimis igitur certum est *in hoc ordine Christum Dominum esse causam meritoriam omnium gratiarum* a prima usque ad ultimam et hoc sensu causam praedestinationis cuiuslibet hominis. De hac re *Molina* ait: „Simpliciter est concedendum atque affirmandum Christum causam esse nostrae praedestinationis“ (Concord. q. 23, disp. 2 [ed.

paris. p. 556]). Idem docet *Bañes* (In 1, q. 23, a. 5, § „Ad complementum huius difficultatis“).

In virtute huius causae meritoriae universalis etiam *iusti aliis possunt mereri praedestinationem meritis de congruo et maxime orationibus.* De hac quoque re non est dissensus inter theologos. Quatenus vero hae orationes vel alia merita iam comprehenduntur sub praedestinatione eius, pro quo offeruntur, sic patet totam seriem effectuum praedestinationis non posse habere causam meritoriam (*Didacus Ruiz*, De praedestinatione disp. 58, sect. 2, n. 9 sq.; ed. Lugdun. 1629, 640 sq.). Idem dicendum de Christo, si ipsa incarnatio iam inter effectus praedestinationis computatur. Verumtamen hic est alius tantum considerandi modus, quo circa rem ipsam nihil mutatur.

Prop. LV. Gloria caelestis datur ut merces bonorum operum.

De fide (Sum. 1, 2, q. 5, a. 7).

369. Nota: a) Postquam diximus de iis, circa quae consentiunt theologi in quaestione de praedestinatione, iam accedimus ad quaestionem valde disputatam, utrum, si agitur de gloria praecise sumpta, haec dicenda sit praedestinata propter praevisa merita hominis praedestinati an ante praevisa merita. Agitur in tota hac quaestione de solis adultis, quia hi soli mereri possunt.

b) Sunt quidem nonnulli inter recentes theologos, qui dicunt quaestionem omnino male poni, cum Deus unico actu velit gloriam et media ad hunc finem necessaria. Sed numquid putandi sunt magni illi theologi, qui de hac quaestione per multa saecula disputarunt, hoc simplex principium ignorasse? Neque enim dubium est, quin Deus, quando homini eligit media ad finem, simul velit etiam ipsum finem; hoc enim est nimis evidens. Sed quaestio est, num Deus eligat quibusdam hominibus ea media, quae ex natura sua cum absoluta certitudine ducant ad gloriam; aliis vero eligat ea media, quibuscum ex eorum natura assecutio gloriae in actu secundo non possit componi; et si hoc negatur, prout negandum est, nova quaestio oritur, num Deus, antequam elegerit media, non ex natura sua, sed ex praeviso consensu hominis efficacia, ratione prius censendus sit voluisse quosdam homines absolute ducere ad gloriam, alios vero noluisse perducere ad gloriam. De hac re est disputatio; nec quidquam iuvat provocare in hac quaestione ad illud principium, „quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem et in ea, quae sunt ad finem.“ *S. Thomas* hoc statuit, ubi loquitur de motu voluntatis humanae (1, 2, q. 8, a. 3). Atqui manifestum est homines saepe finem aliis voluntate absoluta non velle nisi suppositis quibusdam condicionibus. Ita possumus velle pauperes pecunia iuvare, si laboraverint, et simul iis instrumenta dare, ut laborare possint. Quis audeat dicere nos necessario prius voluntate absoluta velle finem, i. e. levamen pauperum per donationem pecuniae,

priusquam possimus velle iis media dare, ut laborare possint? cum aperte sufficiat velle illum finem condicionate, si pauperes laboraverint. Similiter ob illud principium Deus certe non necessario debet prius velle hominibus gloriam voluntate absoluta, ut possit rationabiliter media ad finem velle, sed plane sufficit, ut velit finem condicionate, si homines usi mediis a Deo concessis gloriam meruerint. Itaque prorsus ponenda est quaestio, utrum Deus in eo signo rationis, in quo alicui homini praedestinat certum gradum gloriae, censendus sit iam praevidissee futura merita hominis et ob haec merita gloriam praedestinasse, an non praesupponatur talis praevisio et consequenter praedestinatio ad gloriam fiat ante praevisa merita. Sed antequam haec quaestio solvitur, duo principia, unde solutio pendet, in tuto collocanda sunt: Deum serio velle omnium hominum salutem, et Deum adultis velle dare gloriam ut mercedem bonorum operum. Illud iam probavimus (Prop. LI); hoc in hac thesi probandum est.

c) Quaestio non est, nihilne gloriae detur adultis nisi ut merces bonorum operum, cum gratia, augmentum gratiae et consequenter gloria et augmentum gloriae etiam dentur vi sacramentorum ex opere operato. Id unum statuimus, Deum velle, ut ii, qui habent usum rationis, etiam mereantur gloriam caelestem. Merces autem intellegitur praemium debitum bonis operibus. Hoc sensu intellecta thesis est de fide.

370. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

„Iusti autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum“ (Sap. 5, 16). „Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis“ (Matth. 5, 12). „Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae . . . amen dico vobis, non perdet mercedem suam“ (Matth. 10, 42). „Reddet unicuique secundum opera eius“ (Matth. 16, 27. Rom. 2, 6). „Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem“ (1 Cor. 3, 8). Simili modo multis aliis locis Scriptura testatur gloriam caelestem dari ut mercedem bonorum operum (cf. De grat. V, n. 420 sqq.).

Eadem doctrina sub variis metaphoris et comparisonibus proponitur. Vocatur enim gloria caelestis *corona* seu *bravium*, quod debetur vincens in certamine. „Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex; non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum eius“ (2 Tim. 4, 7-8). „Nescitis, quod, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis“ (1 Cor. 9, 24). „Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se“ (Iac. 1, 12).

Comparatur gloria caelestis *margaritae* pretiosae et *thesauro*, quem quis emit datis omnibus, quae habet (Matth. 13, 44-46). Comparatur

denario, qui ex conventionem datur operariis in vinea. „Ex denario convenisti mecum; tolle, quod tuum est“ (ib. 20, 1-16).

371. Arg. 2. Ex concilio tridentino.

„Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna, et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. . . . Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta. . . vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur“ (sess. 6, c. 16; *Denz.* n. 809. Cf. can. 32; *Denz.* n. 842).

Opus non erit colligere testimonia theologorum pro hac doctrina tam clare in fontibus revelationis enuntiata. Solum hoc notandum est, non esse contradictoria haec duo: vitam aeternam esse gratiam et dari pro mercede. Quamvis enim apostolus relate ad opera naturalia dicat: „Si autem gratia, iam non ex operibus; alioquin gratia iam non est gratia“ (Rom. 11, 6), tamen hoc applicandum non est ad opera supernaturalia, cum haec ipsa opera sint gratia, quia non possunt fieri sine gratia. Ergo potest vita aeterna et ut merces pro bonis operibus dari, et tamen manere gratia, quia datur ut „gratia pro gratia“. Plura de merito habentur in tractatu de gratia (V, n. 381 sqq.).

Prop. LVI. Gloria caelestis eadem ratione ab aeterno praedestatur, qua in tempore datur, ideoque praedestinatio gloriae praecise sumptae est voluntatis consequentis praevisionem bonorum operum. Quaestio disputata.

372. Nota: Sicut omnes theologo catholici debent concedere Deum dare gloriam caelestem ut mercedem, ita etiam debent concedere Deum velle et voluisse ab aeterno dare gloriam ut mercedem adeoque gloriam etiam hoc modo praedestinasse. Nam contra eum, qui hoc negat, irrefragabile est ad mentem *S. Augustini* argumentum: Aut Deus non dat gloriam ut mercedem aut se daturum nescivit. Nam si et dat et se daturum praescivit, ergo et praedestinavit (cf. De dono persev. c. 17, n. 42; *M* 45, 1019).

Neque hoc quisquam negare videtur.

373. Sed sunt theologo, qui censent Deum antecedenter ad hanc voluntatem, quae pertineat ad ordinem executionis, habuisse aliam voluntatem in ordine intentionis, qua nulla ratione habita futurorum meritorum singulis electis determinatos gradus gloriae destinaverit, alios vero non electos a gloria excluderit. Nomen vero praedestinationis exclusive adhibent ad ordinem intentionis. Secundum hos igitur theologos Deus e. g. Petro antecedenter ad ullum praevisum meritum praedestinat determinatum gradum gloriae; dein decernit hanc voluntatem exsequi

ita, ut Petrus gratia adiutus per merita perveniat ad gloriam; et sic de omnibus, qui aliquando pervenient ad gloriam.

Ita bañesiani omnes, e. g. *Gotti*: „Distinguimus inter primam electionem ad gloriam et ipsius gloriae consecutionem. Ad gloriam primo eligi dicimus antecedenter quamcumque meriti praevisionem et consequenter misericordiae et gratuita voluntate, gloriam vero suo tempore reddendam esse in executione propter merita ideoque ut coronam et ex motivo iustitiae. Quare distinguimus inter motivum primo volendi seu intendendi gloriam et motivum eam in executione dandi. Primum dicimus prorsus gratuitum, secundum ex iustitia“ (I, tr. 6, q. 3, § 3, n. 9).

Similiter nonnulli ex molinistis, inter quos *Suarez*: „Distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exsequentem a praedestinante, voluntas exsequens est posterior secundum rationem; ergo non repugnat aliquid esse causam vel rationem posterioris et non prioris. Quodsi hoc non repugnat, ergo existimandum est non omnes effectus gratiae, qui dantur ex merito, praedestinari ex merito“ (De praedest. 2, 23, 18). Idem docent *Bellarminus*, *De Lugo*, *Ruiz*, *Arriaga*, *Salmeron*, *Pererius*, alii.

374. *Reicit vero hunc duplicem ordinem Molina*, qui, postquam statuit praedestinationis completae nullam esse causam meritoriam ex parte hominum, ita pergit: „Multi tamen eam sententiam in hoc sensu amplectuntur ac defendunt, quasi Deus ante ullam praescientiam usus liberi arbitrii, etiam ex hypothesi futuri, atque adeo nulla omnino habita ratione talis usus, elegerit quosdam in particulari ex hominibus et angelis, quos voluit, quibus beatitudinem conferret, et reliquos ab ea excluserit, utrumque vero eo fine, ut in electis bonitas ac misericordia sua splenderet, et in reliquis sua eniteret iustitia vindicativa. Tunc vero ulterius progressum fuisse ad eos, quos elegerat praedestinandos, providendo illis de mediis, quibus tandem beatitudinem assequerentur, atque ad statuendum permittere aliis peccata in iisque illos obdurare usque ad finem vitae, ut iuste eos puniret, in iisque sua iustitia eluceret.“ De hac autem opinione hoc fert iudicium: „eam tribuendam non esse Augustino neque D. Thomae. . . . Neque miror opinionem illam eo pacto intellectam a multis duram nimis indignamque divina bonitate et clementia iudicari, maxime cum quicumque adulti eo ipso, quod ex aeternitate a Deo praedestinati non fuerint, permanserint reprobati, non solum ut a vita aeterna excluderentur donisque gratuiti spoliarentur, sed etiam ut aeternis acerbissimis cruciatibus manciparentur. Quae enim non dicam bonitas et clementia, sed aequitas patitur, ut nulla omnino ratione usus liberi arbitrii habita eo vel solo vel praecipuo fine Deus certos solum quosdam homines ex aeternitate elegerit et praedestinaverit, reliquos vero paene innumeros non electos et non praedestinos relinquerit, sciens continuo eo ipso futuros reprobos,

ut haberet, quos puniret et in quibus iustitiam suam vindicativam commendaret? Quae item aequitas, bonitas et clementia postulat, ut pro sua tantum voluntate absque ulla consideratione usus liberi arbitrii cuiusque decreverit, ut hi in particulari essent praedestinati, illi reprobati?“ (In 1, q. 23, a. 4, disp. 1, membr. 6 [ed. lugdun. 1593, 329 sqq.] et Concord. [ed. paris. p. 465 468]). Postea vero addit: „Quodsi S. Thomas in eo articulo (De ver. q. 6, a. 3) voluit ante praedestinationem praecessisse in Deo electionem quorundam in particulari absoluta voluntate et postea secutam fuisse praedestinationem eorundem . . . sententiae illius non adhaeremus“ (Concord. l. c. membr. 13 [p. 539]). Saepius repetit talem electionem, quae praecedat praedestinationem mediorum, nulla ratione esse admittendam (e. g. l. c. p. 434).

Itaque *Molina*, quamvis non ex professo tractaverit quaestionem, quomodo gloria praecise sumpta a Deo praedestinetur, tamen reiciendo illum duplicem ordinem eo ipso statuit thesim nostram. Nam si Deus nullam aliam habet voluntatem nisi exsequendi ordinem, quem per scientiam naturalem et mediam condionate futurum esse praeviderat, habetur praedestinatio ad gloriam post praevisa merita, cum sine dubio in ordine executionis hac ratione gloria et merita inter se habeant. Hunc autem ipsum ordinem Deus scientia media praeviderat, et hac scientia praesupposita exsequi statuerat. Itaque dubitandum non est, quin *Molina* docuerit praedestinationem ad gloriam post praevisa merita, vel, si mavis, ex praevisis meritis (cf. *Piccirelli*, De Deo Uno et Trino 872 sq.). Eandem sententiam sequuntur *Gregorius de Valentia*, *Vazquez* (In 1, disp. 89), *Lessius*, *Becanus*, *Amicus*, *Maldonatus*, *Petavius* (De Deo 10, 1, 1), *Cornelius a Lapide*; item *Stapleton*, *Iansenius Gandav.*, *Gammachaeus*, *Tournely*, *Tricassinus*, *S. Franciscus Salesius* multique alii. Immo paulatim haec sententia facta est longe communior.

375. Arg. 1. Ex ordinata Dei voluntate.

Secundum S. Scripturam Deus in hoc salutis ordine adultis non vult dare gloriam, nisi eam mereantur. Atqui Deus hoc rationabiliter velle non potest, si iam antecedenter ad praevisa merita absolute praedestinavit gloriam. Ergo Deus censendus est eadem ratione praedestinasse gloriam, qua eam dare vult, i. e. propter praevisa merita.

Prob. min. Praedestinare alicui gloriam est in tempore velle illi dare gloriam. Atqui qui vult alicui absolute dare gloriam nulla habita ratione meritorum eius, non potest simul ei non velle dare gloriam nisi propter merita. Haec enim sunt contradictoria, quae contradictio eo non tollitur, quod Deus scit, se posse certo efficere, ut homo in fine vitae habeat bona merita. Sume e. g. parabolam servorum fidelium et servi pigri (Matth. 25, 14 sqq.). Christus Dominus dicit: Servi fideles constituuntur super multa, quia operati sunt cum talentis acceptis; servus piger eicitur, quia nihil operatus est. Secundum adversarios nostros duo illi servi antecedenter ad eorum praevisam operationem

praedestinati erant ad illum gradum gloriae, quem accipiunt; tertius servus in eodem signo rationis iam exclusus erat a gloria. Ergo consequenter ad istam voluntatem Deus sibi iam absolute debebat, ut illis duobus independenter ab eorum operatione daret gloriam, tertium vero independenter ab eius non-cooperatione a gloria excluderet. Nam post illam voluntatem prorsus absolutam non iam potuit sub ulla hypothese illos duos a gloria excludere nec tertium ad gloriam admittere. Ideo tertius servus recte diceret: Nequaquam, Domine, propter meam inutilitatem eicior: nam ante meam inutilitatem praevisam iam me exclusisti.

Si quis interrogat: „Quid impedit, quominus ille, qui absolute decernit praemium alicui dandum, simul decernat eundem meritum acquisitum esse, unde praemium mereatur, modo tam potens existat, ut merita dare valeat?“ respondetur absolute repugnare, praemium, quod antecederet ad futura merita absolute non dari non possit, ita dependere e meritis, ut his non existentibus non conferatur. Atqui collationem praemii e meritis dependere et Scriptura et Patres et theologi praedicant. Neque sic ullo modo confunduntur haec duo: gloriam dari propter merita, et gloriam praedestinari propter merita. Sed negatur posse merita esse condicionem gloriae, quae iam antecederet ad merita absolute futura erat.

Unicum, quod Deus post priorem voluntatem amplius velle poterat, erat hoc, ut duobus servis procuraret secundum titulum gloriae, illos efficaciter movendo ad meritum, tertium vero servum ita tractando, ut certe non mereretur. Sed imprimis hoc non obstante principalis titulus gloriae vel exclusionis esset praedestinatio gratuita vel reprobatio. Hoc autem non concordat cum verbis Christi Domini. Dein vero, quomodo potuit Deus exsequi hanc voluntatem? Aut duos illos physice praedeterminando ad operationem et tertium ad non-operationem, et sic destruitur libertas, quae est radix meriti; aut statuendo illis absolute dare gratias congruas, tertio vero absolute gratias incongruas, et sic destruitur voluntas salvifica universalis. Praeterea quibus argumentis defensores huius opinionis nobis persuadebunt Deo inesse voluntatem certos quosdam homines, quos ante praevisa eorum merita absolute elegit ad gloriam, ita gratis quodammodo obruendi, ut cum absoluta certitudine illum gradum gloriae merituri sint? Nihil tale fontes revelationis docent.

376. Arg. 2. Ex voluntate salvifica universalis.

Deus, si eos, qui salvantur, antecederet ad eorum merita praevisa absolute praedestinavit ad gloriam, omnes alios antecederet ad eorum demerita praevisa absolute excludit a gloria. Atqui ita destruitur voluntas salvifica universalis et statuitur reprobatio negativa antecedens, quam postea admitti non posse probabitur.

Maior huius argumenti tum a bañesianis tum a molinistis, quos antea nominavimus, admittitur: et videtur tam evidens, ut non appareat,

quomodo in dubium vocari possit. Nihilominus nonnulli hanc evidentem veritatem in dubium vocare conati sunt hoc modo: Possumus in praedestinatione distinguere tria signa rationis. In primo signo rationis Deus per scientiam simplicis intelligentiae (inclusa scientia media) videt positus quibusdam condicionibus alios homines perventuros esse ad salutem, alios vero defecturos esse. In secundo signo rationis Deus sine respectu honorum actuum quosdam eligit ad salutem. In tertio signo rationis hanc voluntatem exsequi statuit per eum ordinem, in quo videt electos salvandos, alios omnes finaliter reprobandos. Quia autem in hoc ordine in reprobandis gratia manet inefficax, non quod Deus ex industria gratias inefficaces exquisivit, sed propter solam deficientiam liberi arbitrii, etiam reprobi habuerunt veram potestatem veniendi ad salutem, et sic nulla est reprobatio negativa.

Respondeo: Haec sententia pugnat cum voluntate salvifica universalis, et pugnat cum recta ratione. Reapse nihil differt a sententia eorum, qui statuunt reprobationem negativam, nisi quod conatur contradictoria conciliare. Nam in secundo signo rationis, in quo Deus certum numerum hominum gratuito eligit ad gloriam, eo ipso alios excludit a gloria, quia soli illi, qui independenter a suis operibus electi sunt ad gloriam, finem supernaturalem consequi possunt. Quamvis dicantur reliqui accipere eas gratias, quae ex sola deficientia liberi arbitrii maneant inefficaces, haec sunt inania verba, cum nulla gratia possit efficere, ut ille, qui sine suis demeritis non est electus, veniat ad salutem; et sic sequitur omnibus et singulis non electis nullam inesse veram potestatem consequendi salutem. Faciunt igitur defensores huius sententiae Deum contradictoria volentem, quatenus secundum eos Deus prius vult solos gratuito electos venire ad salutem, et dein vult etiam reliquis omnia conferre, quae ex sua parte requiruntur ad eorum salutem, i. e. ad id, quod ex voluntate priore iam factum est absolute impossibile. Itaque admittere velle electionem ad gloriam ante praevisa merita et simul negare reprobationem negativam, est monstrum quoddam logicum, vetustioribus illis theologis sive bañesianis sive molinistis prorsus ignotum. De qua re audiatur S. Franciscus Salesius, qui scripsit brevem quandam dissertationem contra reprobationem negativam, qua refutata ait: „Notandum praeterea mirum in modum urgere pro opinione, quae asserit, praevisis meritis et demeritis homines et angelos et salvari et damnari, quae hactenus dicta sunt. Nam si verum est homines non damnari sine praevisione, remanet sine impugnatione posita sententia [de praedestinatione post praevisa merita], et urget validissime, si una vera est, veram esse alteram“ (Œuvres de St. François de Sales [ed. Migne] III. 1462).

377. Arg. 3. Ex auctoritate Patrum et theologorum.

S. Augustinus de omni praedestinatione incomplete sumpta statuit hoc principium: „Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum inter-

est, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio* (De praed. sanct. c. 10, n. 19; *M* 44, 974). Ergo praedestinatio et executio non distinguuntur ex inverso ordine, sed sola conotatione futuri et praesentis. Consequenter si effectus quidam non datur nisi ob merita, neque praedestinatur nisi ob merita. Ceterum S. Augustinus hoc diserte docet. Nam in libro primo Ad Simplicianum, postquam dixit in ordine supernaturali primam esse gratiam, secunda bona opera, tertiam beatam immortalitatem, quae ob bona opera detur (l. 1, q. 2, n. 6; *M* 40, 114), ita ait: „Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio; i. e. non quia invenit Deus bona opera in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet, ut iustificet credentes, ideo invenit bona opera, quae iam eligat ad regnum caelorum. Nam nisi esset electio, non essent electi, nec recte diceretur: Quis accusabit adversus electos Dei? (Rom. 8, 33.) Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio. Nemo enim eligitur nisi iam distans ab eo, qui reicitur. Unde quod dictum est: Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem, non video, quomodo sit dictum nisi praescientia“ (*M* 40, 115). Dein amplius exsequitur, quomodo electio quidem ad gratiam sanctificantem fiat ex sola liberalitate Dei, sed electio ad praemia non fiat nisi propter merita.

378. Cum totus contextus (non obstantibus quibusdam recentibus conatibus in contrarium) plane impatiens sit omnis expositionis in oppositum sensum, *adversarii nostri dicunt sanctum Doctorem haec scripsisse iuniorum, postea vero aliter sensisse* (e. g. Bellarminus, De grat. et lib. arb. 2, 15). At hoc *effugium est vanum*. Nam Augustinus haec scripsit episcopus et, quamvis de doctrina huius libri agat in Retractationibus (l. 2, c. 11; *M* 32, 629), eam hac in re non revocat, sed plane approbat. Immo dicit massilienses erraturos non fuisse, si non priores tantum libros suos, sed etiam hos ad Simplicianum scriptos diligenter legissent. „Quia non sicut legere libros meos, ita etiam in iis curaverunt proficere mecum. Nam si curassent, invenissent istam quaestionem secundum veritatem Scripturarum solutam in primo libro duorum, quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi, episcopum mediolanensis ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei. Nisi forte eos non noverunt; quod si ita est, facite, ut noverint“ (De praed. sanct. c. 4, n. 8; *M* 44, 965 sq.). Ad hos libros provocat, ut ostendat se iam ante ortam haeresim pelagianam recte sensisse de gratia fidei neque, ut massilienses putabant, per disputationes cum pelagianis adactum fuisse ad mutandam sententiam suam: „Videant, utrum in primi libri posterioribus partibus eorum duorum, quos mei episcopatus initio, antequam pelagiana haeresis appareret, ad Simplicianum, mediolanensem episcopum, scripsi, remanserit aliquid, quo vocetur in dubium gratiam Dei non secundum merita nostra dari,

et utrum ibi non satis egerim etiam initium fidei esse donum Dei...“ (De dono persev. c. 21, n. 55; *M* 45, 1027). Haec scripsit uno vel duobus annis ante mortem, 428/29. Ubi ergo est illa revocatio, quam adversarii fingunt?

Provocant quidem ad varia Augustini dicta, ut ad ea, de quibus supra egimus (n. 346 sq.). At omnibus locis, qui obici solent, Augustinus loquitur de electione ad seriem gratiarum, quibus homines perducuntur ad gloriam, quam electionem omnes catholici gratuitam esse admittunt. Hoc itaque certum est, S. Augustinum, ubi loquitur de electione ad gloriam praecise sumptam, diserte docere ante eam supponi praevisionem meritorum; sed ne unum quidem textum, in quo contrarium dixerit, hucusque potuerunt afferre.

Videamus quosdam conatus, quibus hoc efficere voluerunt. Citant ex libro de praedestinatione Sanctorum (n. 34—36; *M* 44, 986 sqq.) verba Augustini contra Pelagium disputantis, qui dicebat: „Praesciebat, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos...elegit. Elegit ergo, inquit, antequam essent, praedestinans filios, quos futuros sanctos immaculatosque praescivit; utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevидit“ (n. 36). Contra hoc provocat Augustinus ad Eph. 1, 4: „Elegit nos... ut essemus sancti.“ Ex quibus concludit: „Non ergo quia futuri eramus [sancti], sed ut essemus... Ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipse praedestinans, ut tales per gratiam eius essemus.“ Vituperat igitur in Pelagio, quod initium praedestinationis tribuit voluntati hominis, non gratiae Dei. Quare n. 34 enumerat omnia, quae ad praedestinationem complete spectatam pertinent (Rom. 8, 30), et finit: „Eligendo ergo facit divites in fide sicut heredes regni. Recte quippe in iis hoc eligere dicitur, quod, ut in iis faciat, eos eligit.“ Manifeste his locis nullum verbum dicitur de praedestinatione ad gloriam praecise sumptam.

Alius textus est hic: „Numerus sanctorum per Dei gratiam Dei regno praedestinatus, donata sibi etiam usque in finem perseverantia, illuc integer perducetur“ (De corrept. et gratia n. 40; totus contextus est a n. 39 usque ad n. 42; *M* 44, 940 sqq.). Sed neque hoc textu quidquam probatur de quaestione proposita. Exponit enim Augustinus certum esse numerum praedestinatorum ex praescientia et voluntate Dei; cum vero utile sit etiam praedestinatibus, ut occultum iis maneat se esse praedestinos, Deum permittere, ut quidam incipiant bene vivere et postea cadant, „ne forte quis extollatur, sed omnes, etiam qui bene currunt, timeant, dum occultum est, qui perveniant“ (n. 40). Iam cum ii, qui docent praedestinationem post praevisa merita, plane idem statuunt tum quoad certitudinem obiectivam numeri praedestinatorum, tum quoad defectum certitudinis subiectivae (cf. infra n. 397 sqq. 403 sqq.), manifeste ex illa Augustini sententia nihil contra eos effici potest.

Sicut hoc loco, ita multis aliis locis effertur praedestinationem non esse ex meritis naturalibus sed ex gratia. E. g. in libro De correptione et gratia (M 44, 915 sqq.). „Discernuntur autem non meritis suis sed per gratiam Mediatoris, hoc est, in sanguine secundi Adam iustificati gratis. . . . Quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto et electi sunt per electionem, ut dictum est, gratiae, non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis est omne meritum. . . . Non secundum opera nostra sed secundum suum [Dei] propositum et gratiam“ (n. 12 sqq.). Sic constanter docet electionem fieri per completam praedestinationem gratiarum, secundum illud: „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur“ (De dono perseverantiae n. 35; M 45, 1014). Acceptis igitur his beneficiis nullus perit, sed sic est Christo datus, ut habeat vitam aeternam (De corrept. et grat. n. 21). Sed quomodo ex hoc deducitur praedestinationem ad gloriam praecise sumptam fieri sine respectu meritorum supernaturalium?

Qui hanc doctrinam Augustino, velit nolit, imponere conantur, implicite eum accusant erroris in re gravi. Nam Augustinus continenter asserit suam de praedestinatione doctrinam pertinere ad fidem catholicam, et qui eam negat, esse haeticum; „ille [negans] itaque dicat ecclesiam aliquando non habuisse veritatem praedestinationis huius et gratiae, quae nunc contra novos haeticos cura diligentiore defenditur. . . . Praedestinationis huius fidem . . . numquam ecclesia Christi non habuit“ (De dono persev. c. 23, n. 65; M 45, 1032 sq.; similiter n. 48). Iamvero usque ad nostram aetatem doctrina, qua statuitur praedestinatio ad gloriam praecise sumptam ante praevisa merita, non pertinet ad fidem catholicam, sed est opinio libera, sicut et opposita sententia.

Ergo qui faciunt Augustinum docere praedestinationem ad gloriam secundum fidem catholicam factam esse ante praevisa merita supernaturalia, et qui hoc ita exaggerant, ut dicant hanc ultimis Augustini annis fuisse medullam doctrinae eius de praedestinatione, eo ipso dicunt S. Augustinum in hac re errasse, et medullam doctrinae eius de praedestinatione esse vitiatam.

At hoc admitti non debet; est enim bene tenendum in tota disputatione cum pelagianis et semipelagianis numquam hanc quaestionem fuisse motam, utrum praedestinatio ad gloriam praecise sumptam sit ante an post praevisa merita. Contra pelagianos docet S. Doctor ordinem gratiae non deberi meritis naturalibus¹; contra semipelagianos

¹ In epistula 217, scripta c. a. 427, Augustinus contra errores pelagianos statuit duodecim sententias, quas tenemus, „quoniam christiani catholici sumus“. In his autem nullo verbo indicatur doctrina de praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita, sed, ut ipse Augustinus ait: „Manifestum est ex illis duodecim sententiis, quas pertinere ad catholicam fidem negare non sineris, non solum omnibus verum etiam singulis id confici, ut confiteamur gratia Dei praeveniri hominum voluntates, et per

inculcat etiam initium fidei esse donum gratiae, perseverantiam vero non praedestinari propter meritum, sed propter orationem praevisam: „Constat alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia non nisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam“ (De dono persev. c. 16, n. 39; M 45, 1017). Haec igitur dum omnes catholici confitemur, simul tamen cum S. Augustino dicimus electionem ad gloriam fieri ex praescientia meritorum, quia Deus „invenit bona opera, quae iam eligat ad regnum caelorum“. Quamdiu igitur adversarii nostri non possunt afferre verba, quibus S. Augustinus diserte negaverit praedestinationem ad gloriam fieri post praevisa merita, nos manemus in possessione. Haec iam saepe exposita sunt (cf. e. g. *Wirceburg.*, De Deo n. 231 sqq.; *L. de San.*, De Deo Uno II, 153 sqq.). Sed quamdiu falsa expositio repetitur, tamdiu refutatio est repetenda. Cf. infra n. 382.

379. Secundum S. Thomam „sub praedestinatione aeterna non solum cadit id, quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore“ (3, q. 24, a. 4). „Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis“ (1, q. 23, a. 5). „Praedestinatio habet rationem iustitiae distributivae respectu gloriae, et ideo possumus dicere, quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meruit et non ille; et similiter vult, quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille“ (In 1, dist. 41, q. 1, a. 3 ad 2). Ideo „praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum“, sicut praedestinatio incarnationis praesupponit praescientiam peccati humani (3, q. 1, a. 3 ad 4). Ceterum hoc S. Thomas toties diserte repetit, quoties loquitur de voluntate Dei consequente, ut iam antea dictum est (n. 321; cf. infra n. 383 432 sqq.; *Mannens*, De voluntate Dei salvifica et praedestinatione, Lovanii 1883; *Picciorelli*, De Deo Uno et Trino 844 sqq.). Unde *Ruiz* cordate fatetur illam distinctionem ordinis intentionis et ordinis executionis esse inventum doctorum recentiorum (De praedest. disp. 12, sect. 7).

380. Schol. De Sententia Catharini.

Praeter duas sententias, quae in hac thesi expositae sunt, tertiam mediam sententiam de praedestinatione tenuerunt nonnulli theologi, docentes quosdam eximios homines a Deo fuisse praedestinos ante praevisa merita, cuiusmodi fuerint B. Virgo, apostoli, prophetae; alios vero homines non praedestinari nisi post praevisa merita. Ita docent

hanc eas potius praeparari, quam propter earum meritum [naturale] dari“ (Ep. 217, c. 5, n. 16; c. 6, n. 25; M 33, 984 987). Quare monet: Cum dicunt pelagiani „aeternam vitam meritis nostris praecedentibus reddi, respondendum est iis: Si enim merita nostra sic intellexerent, ut etiam ipsa dona Dei esse cognoscerent, non esset reprobanda ista sententia; quoniam vero merita humana sic praedicant, ut ea ex semetipso habere hominem dicant“, est doctrina haeretica (De gratia et lib. arbitrio c. 6, n. 15; M 44, 890).

Occamus (In 1, dist. 41, q. 1), *Biel* (ib. a. 2), *Ysambertus* (In 1, q. 23, disp. 3, a. 4). Cum his secundum rem consentit *Catharinus* in opusculo De praedestinatione ad Patres tridentinos, sed nomen praedestinationis restringit ad priorem classem et dicit praedestinari esse eligi prae ceteris, ita ut particula „prae“ non significet antecessorem temporis, sed antecessorem honoris; quare affirmat multos salvari, qui non sint praedestinati.

De qua opinione dicendum est: Si haec doctrina nihil aliud sibi vult nisi Deum habere specialissimam quandam providentiam circa quosdam salvandos, quam non habeat circa omnes, hoc sane a veritate alienum non est. Si vero haec doctrina ita intellegitur, ut dicantur quidam praedestinari ad determinatum gradum gloriae nullo habito respectu meritorum futurorum, alii vero solum ob merita praecedentia admitti ad vitam aeternam, censuram quidem theologiam non meretur, sed nullo solido fundamento nititur. Modus vero loquendi est omnino improbandus, quia opponitur usui Scripturae, Patrum, theologorum, licet *Catharinus* putaverit Scripturam suae doctrinae favere.

Prop. LVII. Doctrina, qua statuitur praedestinatio post praevisa merita, variis modis probatur ex fontibus theologis.

381. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

„Venite, benedicti Patris mei; possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare...“ (Matth. 25, 34 sqq.). Unde ita: Praedestinatio ad gloriam est regni praeparatio. Atqui regni praeparatio facta est propter merita. Ergo.

Minor constat: a) ex obvio sensu verborum, ex quo illud verbum „enim“ refertur non minus ad incisum: „paratum a constitutione mundi“, quam ad sententiam: „possidete regnum“. Sic enim unusquisque intellegeret, si ei offerretur praemium his verbis: „Veni, o bone, accipe paratum tibi praemium iam ab aliquo tempore, quia fecisti haec et haec.“

b) Idem patet ex membro parallelo: „Discedite a me in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare.“ Atqui nulli, neque diabolo neque asseclis eius, paratus est ignis ante praevisionem malorum operum. Ergo a pari iudicandum est de praeparatione gloriae.

c) Ita textus explicatur a SS. Patribus. *S. Hieronymus* in h. l. (*M* 26, 189): „Hoc [possidete paratum vobis regnum] iuxta praescientiam Dei accipiendum, apud quem futura iam facta sunt.“ *S. Ioan. Chrysostomus* (Hom. 80 in Matth. n. 2; *M* 58, 719): „Hereditate possidete iam olim vobis debitum; antequam enim essetis, inquit, haec vobis parata erant, quia tales vos esse futuros sciebam.“ Similiter *Euthymius*, *Bruno Astensis*, alii.

Aliud argumentum scripturisticum: „Magis satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis“ (2 Petri 1, 10).

Ex quo textu ita argumentari licet: Electio fit certa per bona opera. Atqui quod per bona opera certum fit, non fuit certum antecedenter ad bona opera. Ergo antecedenter ad bona opera a Deo praevisa non fuit certa electio. Ea de causa Scriptura omnes cohortatur, ut vigilent, currant, certent, quia scilicet supponit condicionem ex parte hominis esse implendam, sine qua praedestinatio nulla sit. „Tene, quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam“ (Apoc. 3, 11). Cf. Rom. 11, 22 23; 1 Cor. 9, 27; Hebr. 10, 35—39 etc.

Adverte tamen, non posse rationabiliter postulari argumenta biblica, quibus probetur tam evidenter praedestinatio post praevisa merita, ut haec sit doctrina fidei, quia non est de fide; sed sufficit ostendere non minus posse defensores huius doctrinae ad S. Scripturam provocare quam adversarios, immo magis.

382. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

Iam audivimus testimonia S. Ioannis Chrysostomi et S. Hieronymi. Cum Chrysostomo consentiunt magni illi exegetae graeci: *Theodoretus*, *Oecumenius*, *Theophylactus*. *Theodoretus* e. g. In Rom. 8, 29 30 (*M* 82, 142): „Non simpliciter praedestinavit; sed, cum praescivisset, praedestinavit. . . . Quorum propositum [i. e. bonam voluntatem] praescivit, hos ab initio praedestinavit.“ Ex latinis *S. Hilarius* (In Ps. 64, n. 5; *M* 9, 415) ait: „Multi vocati sunt, sed pauci electi. . . . Itaque non res indiscreti iudicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est.“ *S. Ambrosius* In Matth. 20, 23: „Non ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit“ (De fide 5, 6, 83; *M* 16, 665). *S. Fulgentius*: „Sicut per misericordiam praeparavit gratuitum iustificationis donum, ita per iustitiam praeparavit aeternae iustificationis praemium. Opus itaque gratiae in omnibus praedestinitis gratuita misericordia incohatur et iusta retributione perficitur“ (De verit. praed. 3, 5, 7; *M* 65, 655). Alios vide apud *Franzelin*, De Deo Uno thes. 59; *Lessium*, De praed. sect. 2; *Vazquez* I, disp. 89, c. 2; *Hurter* II, thes. 105. *S. Augustini* testimonia iam allata sunt (n. 377 sq.) et alia postea afferentur (n. 401). Disputationem autem instituere de omnibus et singulis eius dictis, quae in medium proferri solent, non est huius loci¹. Itaque hoc unum notasse sufficiat: Si tanti theologi, quanti sunt *Lessius*, *Vazquez*, *Valentia*, *Tricassinus*, *Stapleton*, *S. Franciscus Salesius*, *Schrader*, *Franzelin*, multi alii censent *S. Augustinum* nequaquam adhaesisse sententiae de praedestinatione ante praevisa merita, haec sententia non potest tam evi-

¹ Si Augustinus praedestinationem, quam dicit ex fide catholica esse admittendam, intellexisset praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita, praecedentes Patres contrarium docentes accusasset tacite doctrinae haereticae. Sed hoc neque ipse unquam indicat neque nobis est affirmandum.

denter in eius libris inveniri, ut eius auctoritate quaestio soluta censi possit. Maxime semper memoria tenendum est S. Augustinum defendere necessitatem et gratuitatem gratiae, quae non propter merita naturalia detur; sed hoc non pertinet ad nostram quaestionem. Ideo saepe textus, quos adversarii nostri afferunt, nihil plane sunt ad rem, de qua agitur. Ita ex tribus testimoniis, quae *Gonet* tanta fiducia allegat (disp. 2, § 5), ultimum non est Augustini sed anonymi scriptoris saeculi 13, duobus vero aliis nihil prorsus ex toto contextu asseritur nisi gratuititas gratiae, quare card. *Franzelin* haec *Goneti* argumenta merito vocat „levissima“. De tota hac quaestione cf. *Franzelin* l. c. thes. 61—63.

Quia in quaestione de mente S. Augustini quoad praedestinationem ex utraque parte stant magni theologi, nemo terreri debet, si audit omnes viros doctos, exceptis paucis partium studio abductis, consentire S. Augustinum, saltem ultimis annis vitae suae, docuisse praedestinationem ante praevisa merita. Huius quidem opinionis sunt *Bellarminus* et *Suarez*, contrarium autem censent *Gregorius de Valentia* et *Vazquez*. *Petavius* (De Deo I. 9, c. 6) quoque facit Augustinum propugnatorem praedestinationis ante praevisa merita (quam ipse *Petavius* non admittit); sed *Carol. Tricassinus O. Capuc.*, qui totum fere studium suum theologicum impendit doctrinae S. Augustini investigandae, singula *Petavii* argumenta examinat et ut invalida respuit (De praedestinatione . . . potissimum ex doctrina D. Augustini et Angelici Doctoris II P. § 16, Parisiis 1673, 460 sqq.). Similiter *cardin. Coelest. Sfondrati O. S. B.*, qui in libro suo „Nodus praedestinationis. . .“ Romae 1697 ipse quoque doctrinae S. Augustini et S. Thomae maxime insistit.

Nostris temporibus *Odilo Rottmanner* libello „Der Augustinismus“, München 1892, patronum severae sententiae S. Augustinum paulatim factum esse ostendere voluit; sed contra eum scripserunt *Phil. Huppert*, Der Katholik 1893 I 162 sqq., et *Otto Pfülf*, Zeitschrift für kathol. Theologie 1893, 483 sqq. Hoc vigesimo saeculo cum quidam dubitanter, alii autem sine ulla dubitatione censerent S. Augustinum inde ab anno 418 circiter sententiam suam priorem reliquisse et severiorem amplexum esse, *Eug. Portalié* exposuit talem mutationem non esse admittendam. Ita in Dictionnaire de théologie catholique I, Paris 1903, 2398 sqq. 2407 sq. et The Catholic Encyclopedia II, New York 1907, 96 (4) sq. His ultimis annis *Fr. Diekamp* scripsit, „ideam centalem“ Augustini in doctrina de gratia esse praedestinationem ante praevisa merita (Kathol. Dogm. II³⁻⁵, Münster 1921, 474); *J. Pohle* vero ait non posse pro hac rigoristica doctrina ullum sanctum Patrem invocari nisi forte Augustinum, sed etiam hoc argumentum esse tam debile, ut totum corruat (Lehrbuch der Dogmatik II⁷, Paderborn 1921, 394 sq.).

383. Arg. 3. Ex auctoritate theologorum.

Hoc quidem argumentum non est peremptorium, cum etiam magni theologi ex altera parte stent, sed nihilominus sua vi non caret et

ostendit immerito adversarios auctoritatem theologorum sibi peremptorie vindicasse.

Albertus M.: „Antecedente voluntate vult Deus omnes homines salvos fieri. . . . Consequente autem voluntate, quae est ex opere nostro sive ordinata, bonos vult salvari et malos condemnari. . . . Et haec est voluntas, quae ponitur in definitione praedestinationis; haec enim voluntate non vult salvari nisi bonos finaliter, quia in illis solis sibi complacuit“ (Sum. 1, tract. 16, q. 63, membr. 2 ad 1). „Duo sunt praescientia salvandorum et voluntas tot salvandi in praedestinatione. Haec voluntas Dei respicit aliquid in opere nostro, quia vult tot salvari, quot bene usuri sunt gratia ab ipso donanda, nec plures; et si plures essent bene usuri gratia illa, tunc ab aeterno voluisset plures“ (In 1, dist. 40, a. 11). *Alexander Hal.*: „Scientia [Dei] se habet aequaliter ad omnes; voluntas similiter uno modo se habet ad omnes. Sed voluntas cum praescientia non se habet aequaliter ad omnes. Non tamen hoc est propter diversitatem, quae sit in praescientia, sed quia nos non habemus nos aequaliter ad ipsam. Unde praedestinatio non solum dicit voluntatem sed voluntatem cum praescientia, quod bene sunt usuri dono suo. Unde secundum *Ioannem Damascenum* dicendum, quod duplex est voluntas. Est enim voluntas antecedens et voluntas consequens. Voluntate antecedente vult Deus omnes homines salvos fieri; haec enim est voluntas, quae respicit creaturam rationabilem salvabilem. Voluntas consequens [est] cum praescientia, quod bene usus est dono Dei; sic non vult omnes homines salvos fieri sed electos solum, et sic dicitur voluntas Dei rationalis“ (P. 1, q. 28, membr. 2 ad 2). *S. Bonaventura*: „Cavendum est, ne, dum voluntatem Dei magnificare volumus, potius voluntati eius derogemus. Si enim non esset alia ratio, quare Deus istum elegit et illum non, nisi quia placet, certo non iam occulta dicerentur divina iudicia, sed manifesta, cum quilibet hanc rationem capiat; nec dicerentur mirabilia, sed potius voluntaria. Et propter hoc est dicendum, quod propositum illud aeternum, sicut dicit *Augustinus* (Retract. 1, 23), et voluntas illa est rationabilissima et rationem habet; et sicut ab aeterno fuit, ab aeterno rationem habuit, non propter essentiam [actus], sed propter conotatum [terminum]. . . . Ut si quaeratur: quare vult Deus pluuere in hieme, non in aestate, respondetur: quare vult Deus pluuere in hieme abundant quam in aestate. Similiter si quaeratur: quare magis voluit salvare *Petrum* quam *Iudam*, respondetur: quod iste habuit bona merita, ille vero mala“ (In 1, dist. 41, a. 1, q. 2). Similia docet *Henricus Gand.* (Sum. q. 4, a. 9; q. 5, a. 5; Quodl. 4, q. 18), cuius sententiam *Scotus* refert et impugnat in favorem praedestinationis ante praevisa merita; sed in fine concludit: „Eligatur [ea sententia], quae magis placet, dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua iniustitia et alia, quae salvanda sunt circa Deum“ (In 1, dist. 41, § „Primum istorum“ in fine). Ex quo factum est, ut discipuli *Scoti* dividantur in hac quaestione.

De *S. Thoma* iam sufficienter diximus (supra n. 379); addamus nonnullos textus, quibus Aquinas clarissime docet praedestinationem ad gloriam post praevisa merita. „Dicendum est, quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae . . . sicut si dicamus, quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam“ (1, q. 23, a. 5). „In intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens, quae respicit opera, non quasi causam voluntatis [ut est actus Dei], sed sicut causam meritoriam gloriae“ (In 1, dist. 41, q. 1, a. 3 ad 5). „Circa ordinem praescientiae et praedestinationis dicunt quidam, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis. . . Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis“ (In Rom. 8, lect. 6). Ergo in eo sensu recte dicitur, in quo hic quaerimus. Cf. Qu. disp. De verit., q. 6 de praed., a. 2 ad 2; In 1 Tim. 2, lect. 1; In Eph. 1, lect. 1.

Finem his imponat notissimum illud testimonium *S. Francisci Salesii*, quod exstat in Epistula, quam die 26 Augusti 1618 scripsit ad Patrem Leonardum Lessium. Postquam enim varia opera theologica Lessii laudavit, ita pergit: „Cognovi Paternitatem Vestram sententiam illam, antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam, de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri; quod sane mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriore ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello De amore Dei (2, 12 et 4, 7) indicavi.“ Quae verba tam manifesta Doctoris ecclesiae non mediocre pondus huic sententiae addiderunt.

384. Arg. 4. Ex praxi ecclesiae.

Ecclesia orat: „Deus, qui omnium misereris, quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis.“ Ergo supponit ex futuritione bonorum operum praesciri a Deo beatos, non vero ex efficaci decreto voluntatis divinae, quod antecedit praevisionem bonorum operum. Porro ecclesia docet viam adipiscendae beatitudinis. Parochi „non solum ad beatitudinem fideles excitabunt, verum etiam eius consequendae certam rationem hanc esse frequenter monebunt, ut fide et caritate instructi et in oratione et sacramentorum salutari usu perseverantes ad omnia benignitatis officia in proximos se exercent. Ita enim Dei misericordia fiet, qui beatam illam gloriam diligentibus se praeparavit, ut aliquando impleatur, quod dictum est per prophetas (Is. 32, 18): Sedebit populus meus in pulchritudine pacis . . .“ (*Catech. Rom. P. 1, c. 13, n. 13*). Haec autem videntur omnino supponere nullam factam esse absolutam praedesti-

nationem antecedenter ad merita. Nam in opposita sententia recte videtur fieri talis obiectio: Aut homo independenter ab operibus est praedestinatus, aut non est. Si non est, bona opera nihil iuvant; sin est, de operibus nihil curandum; nam, si Deus vult bona opera in praedestinato, ipse iam efficiet, ut fiant. Ita tolletur sollicitudo bonorum operum, tolletur zelus animarum; torpor et incuria omnes occupabit.

Haec necessario sequerentur ex opposita sententia, si ex ea secundum logicam conclusiones practicae fierent. Sed „vel ipsi patroni alterius sententiae in praxi . . . eodem plane modo loquuntur atque illi, qui tumentur praedestinationem post praevisa merita. . . Atqui hic dissensus inter theoriam et praxim . . . nota videtur improbabilitatis sententiae, quam impugnamus. Praemio digna foret contio vel instructio ascetica innixa theoriae de praedestinatione ante praevisa merita, de reprobatione negativa, sed quae sibi constet et cohaereat, in qua exhortationes non adversentur praemissis, et quae peccatores excitet ad spem et fiduciam, soletur pusillanimes, corda auditorum dilatet!“ (*Hurter II, n. 113, 8.*)¹ Revera tota praedicatio ecclesiastica moralis innititur hoc principio divino: „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata“ (Matth. 19, 17), cuius principii naturalem sensum vix ac ne vix quidem adversarii nostri tueri possunt.

Haec sunt quaedam argumenta, ex quibus thesis nostra, ut adversarii cordati concedunt, est saltem probabilis (*Suarez, Opusc. 1 De aux. 3, 16, 8*), ut nobis videtur, plane certa.

¹ Proferunt quidam hoc mirum responsum: Thomistae salutem unice a solo Deo expectant, molinistae vero etiam a propria cooperatione. Certior autem est salus mea in manu Dei quam in manu mea. Ergo doctrina thomistarum magis ad fiduciam excitat. Estne id verum? Sors tua in manu Dei est sine dubio certissima; sed si haec sors est exclusio tua antecedens a beatitudine, quid tunc in manu Dei certum est? Tua aeterna damnatio, idque independenter a tuis demeritis. Negative reprobatus non solum non potest totam spem in Deo ponere, sed plane nullam veram spem, quia vera spes non fallit, fallit autem negative reprobatus spes sua, si quam habet, adipiscendi per suam cooperationem cum gratia vitam aeternam. Recte igitur molinistae multo magis consolatoriam censent doctrinam, secundum quam nemo antecedenter aut reprobatus aut praedestinatus est, sed quis accipit gratiam, qua bene cedenter aut reprobatus aut praedestinatus est, sed quis accipit gratiam, qua bene utens habebit vitam aeternam. Provocant quidem nonnulli contra hoc ad dictum Augustini: „Tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte et nobis ex parte committimus“ (De dono persever. 6, 12; M 45, 1000). Sed quam futilis sit hic conatus fulciendi suam opinionem auctoritate Augustini, facile perspicit, qui considerat ibi Augustinum loqui contra semipelagianos dicentes hominem accipere quidem a Deo gratiam, sed ut in gratia permaneat usque ad finem, suis viribus sine gratia facere. Ait igitur Augustinus etiam ad superandas tentationes et ad perseverandum requiri gratiam, quae quidem gratia „suppliciter emereri potest“ (n. 10). Idem omnes molinistae docent (cf. De gratia V, n. 156 sqq. 185 sqq.). De praedestinatione autem et reprobatione antecedente sermo non est in illa Augustini disputatione. Molinistae totum bonum Deo dant: vocationem ad fidem, iustificationem, perseverantiam; unum Deo denegant, quod bonum non est, scilicet decretum partem hominum a priori excludendi a salute (cf. infra n. 418 sqq.).

Ceterum praecipuum argumentum semper manet illud ex universalitate voluntatis salvificae, quae in sententia adversariorum necessitate logica neganda est.

Prop. LVIII. *Doctrina, qua statuitur praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita, nullo solido fundamento niti videtur.*

385. *Adversarii nostri argumentantur primo ex S. Scriptura.* Ita e. g. *Tanner* colligit undeviginti locos, quorum tamen plurimi vix speciem veri argumenti habent, si in contextu considerantur. Huc pertinent omnes textus, in quibus sermo est de vocatione apostolorum (incluso Iuda) ad munus apostolicum, e. g.: „Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum“ (Luc. 12, 32), ubi praeterea agitur de ordine executionis, ut in multis aliis textibus, qui afferri solent.

386. *Fallacia satis communis est, quod adversarii supponunt in S. Scriptura nomen electionis vel electorum significare gratuitam electionem ad gloriam.* At nomen electionis saepissime non significat electionem ad gloriam (Prop. LIII), dein hoc vocabulum per se nihil dicit neque de gratuitate neque de merito; nam electio aequae bene fieri potest ob dignitatem et meritum atque ex pura gratia. Unde si quis ita argumentatur: Electionem oportet poni in eo signo rationis, in quo solum arbitrium eligentis est ratio electionis — haec assertio est manifeste falsa. Nam communissime electio ita fit, ut, quod magis bonum est, praeferatur ei, quod minus bonum est, vel simpliciter bonum malo. Hac ratione Deus eligit bonos ad vitam aeternam propter bonitatem eorum, malos vero excludit propter malitiam eorum. „Nemo enim eligitur nisi iam distans ab eo, qui reicitur“, ut de hac re ait *S. Augustinus* (supra n. 377). „Itaque non res indiscreti iudicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est.“ Ita *S. Hilarius* (supra n. 382).

Unde vides, quam nulla sit argumentatio adversariorum ex illis verbis: „Mittet angelos suos cum tuba et voce magna, et congregabunt electos eius a quattuor ventis, a summis caelorum usque ad terminos eorum“ (Matth. 24, 31). Hic, inquit, indubium est electorum nomine significari omnes et solos salvandos. Bene! Sed cur eliguntur salvandi? Hoc Christus ipse saepius explicat. „Elegerunt bonos in vasa, malos autem foras miserunt“ (Matth. 13, 48). Ergo in illo textu electi dicuntur, qui propter bona opera sunt triticum in horrea caelestia congregandum (Matth. 13, 30; cf. v. 40—43), vel boni pisces in vasa colligendi. Isti quoque textus respiciunt ordinem executionis, ergo nihil probant de ordine intentionis secundum sententiam adversariorum.

Idem valet de verbis, quibus Christus dicit propter electos brevianos esse dies ultimos, cum fieri non possit, ut electi pervertantur (Matth. 24, 22 24). In quo textu nihil dicitur, cur isti sint electi, utrum propter bona opera an gratuito. Reapse gratuito electi sunt ad gratiam,

sed propter bona opera ad gloriam. Ergo non vocabulum *electionis* significat gratuitatem, sed vocabulum *gratiae*; gratuita est electio ad gratiam, quia secus non esset gratia.

387. At, *obiciunt*, electio importat quandam discretionem: ergo non fit in eo signo, in quo praesupponitur facta discretio. Sed in signo consequente praevisionem meritorum praesupponitur iam facta discretio. Ergo antecedenter ad hanc praevisionem fit electio. — *Resp.* Non obstante hoc syllogismo Christus dixit eligendos esse bonos pisces et reiciendos malos. Videlicet electio non fit in eo signo, in quo iam facta est discretio subiectiva eligentis, *concedo mai.*; non fit in eo signo, in quo iam facta est obiectiva discretio eligendorum, *nego mai.* *Contra-distinguo min.*: Praevisio supponit iam factam discretionem subiectivam, *nego min.*; supponit iam factam discretionem obiectivam, *concedo min.* Nonne inter homines, quando faciunt electionem inter varia, semper fere praesupponitur discretio obiectorum, et eliguntur ea, quae magis convenientia apparent?

388. Sed *dices*, si ita est, nullus potest relinqui inter omnes, qui obiective sunt eligibiles, et praeter eos nullus alius est eligibilis. Nonne in hoc contradictoria poneret et pugnantia in terminis? *Resp.* negative; nam nihil de eodem sub eodem respectu affirmatur et negatur. Quid enim in hoc est contradictorii: eligere omnes et solos obiective bonos et reicere omnes et solos obiective malos? Hoc ipsum est, quod Christus dicit angelis iniunctum iri ante diem iudicii: „Exibunt angeli et separabunt malos de medio iustorum“, et hoc ipse Christus vocat „eligere bonos“ et foras mittere malos (Matth. 13, 48 49). Nonne vides te falsam notionem electionis finxisse et petitionem principii fecisse dicendo electionem necessario et ex natura sua excludere respectum obiectivae dignitatis eligendorum? At electio potest esse et gratuita, ut est electio ad gratiam, et debita, ut est electio ad gloriam, sicut *Molina* recte docet: „Duplex electio est in Deo meditanda: una, de qua loquitur Paulus ad Ephesios primo, qua ante mundi constitutionem elegit nos in Christo, non quia eramus sancti, sed ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, quod non est aliud quam ob merita Christi media nobis voluisse conferre, quibus sancti essemus et immaculati in conspectu eius in caritate talesque in fine vitae reperiremur; ac hoc nihil est aliud quam praedestinasse nos in Christo¹. . . . Alia electio

¹ Hoc loco *Molina* repetit ea, quae in S. Scriptura et a SS. Patribus doceri audivimus (supra n. 353 sqq.). Nihilominus quidam hanc *Molinae* doctrinam deformant et impugnant, dicentes primam electionem a *Molina* intellegi voluntatem Dei antecedentem, qua velit omnibus hominibus dare salutem ideoque gratiam, qua sint sancti et immaculati. Dein contra doctrinam sic deformatam obiciunt: Quomodo potest sermo esse de electione, si omnes homines sunt de numero electorum? Respondendum est: Quomodo potest quis tam perperam interpretari verba, quibus nihil aliud docetur

meditanda est, qua tamquam iam ex misericordia ac donis suis dignos effectos vita aeterna nos ut tales acceptat eamque tamquam dignis nobis tribuere statuit. Putat Durandus Deum prius eligere [aliquos] ad beatitudinem eosque [velle] voluntate absoluta beatitudine donare, indeque moveri ad inquirendum de mediis, quibus in finem propositum eos praedestinet. . . . Verumtamen talis electio non est admittenda* (Concord. q. 23, a. 3, ed. par., 433 sq.).

389. Sed, *inquis*, si ita est, possumus etiam loqui de electione ad gehennam, quod absit. *Resp.* Absolute quidem possemus ita loqui, sicut SS. Patres loquuntur de praedestinatione damnationis; sed cum in hac re ex usu nomen electionis includat notionem praedilectionis, rationabiliter ita loqui non possumus. At haec sunt levia et consideratione theologi vix digna, sicut et plurima alia, quae adversarii proferunt. Huiusmodi cavillationes copiosas invenies apud *Billuart* (I, diss. 9, a. 5) et eius pedisequos.

390. Id unum adhuc monendum est, *pessimam esse confusionem, quam multi faciunt, inter donum perseverantiae et praedestinationem gloriae*, cum ne in ordine quidem executionis haec duo eodem modo se habeant; nam de fide est gloriam dari pro meritis de condigno, perseverantiam vero non ita dari. Perseverantia duo includit: continuata bona opera et mortem in eo statu, in quo homo meretur gloriam caelestem. Illam vocant perseverantiam activam, hanc passivam. Duo igitur in dono perseverantiae gratuito donantur a Deo: scilicet gratia efficax prae mere sufficienti et mors in statu gratiae. Gratia efficax includit praevisionem cooperationis humanae, et hanc eandem praevisionem donum perseverantiae passivae in adultis praesupponit.

Iam iusti non remunerantur, quia tali tempore mortui sunt, sed quia bene et sancte vixerunt. Unde, etiamsi Deus a priori absolute decrevisset, ut aliquis homo moreretur, quando est in statu gratiae et meritorum, non haberetur praedestinatio ante praevisa merita, sed post praevisa merita; quia Deus non potest talem mortem ab aeterno homini destinare, nisi antea praevidit hominem isto tempore futurum esse in statu gratiae et meritorum. Ergo gratuitas doni perseverantiae non excludit praedestinationem ad gloriam post praevisa merita. Porro quivis homo potest mori in statu gratiae, si serio vult, quia ei non deest gratia vitandi peccata, quae si semper vitaverit, certe in gratia morietur. Praeterea licet nemo possit de condigno mereri donum perseverantiae, potest tamen suppliciter impetrare. „Constat alia Deum danda etiam non orantibus, sicut initium fidei, alia non nisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam“ (*S. August.*, De dono

nisi recte vocari electos prae ceteris hominibus eos, qui per Dei gratiam ducantur ad fidem et iustificationem? Melius sane est, non apud bañesianos sed in ipso Molinae opere discere verum Molinae sensum.

perseverantiae non praedestinetur nisi post praevisam orationem. Quodsi homo non oraverit, sibi imputare debet, non Deo eum a priori excludenti a perseverantia; nam ad orandum gratia nulli deest (cf. De gratia V, n. 185 sqq.).

391. *Locus vero classicus adversariorum est Rom. 8 et 9*, in quo tamen nullo verbo apostolus significat praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita. Contextus horum duorum capitum cum tota epistula breviter consideretur: Thema epistulae est *laus divinae gratiae*. Hanc gratiam apostolus laudat: 1. a *necessitate* a) pro gentibus, c. 1, b) pro iudaeis, c. 2—4; 2. ab *efficacia*, quia liberat nos a) a peccato et malis praeteritis, c. 5, b) a peccatis futuris, c. 6, c) a lege mosaica, c. 7, d) ab aeterna damnatione, c. 8; 3. ab *origine*, quia non datur ob merita nostra, sed ob benignitatem Dei, c. 9. Deinde agit 4. de *abuso gratiae* ex parte iudaeorum, c. 10 11; 5. de *usu gratiae* ex parte fidelium, c. 12—16.

Capite octavo ostendit homines per gratiam liberari a damnatione pristina et destinari ad futuram gloriam, sed sub hac condicione, quod „compatimur [cum Christo], ut et conglorificemur“ (v. 17). Itaque hortatur ad fortiter pugnandum et animum christianis addit inter alia ex eo, quod diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, quia Deus non deserit eos, qui eum diligunt. Diligentes autem Deum dicuntur ab apostolo esse sancti et esse vocati secundum propositum, i. e. secundum efficacem Dei voluntatem, qua fidem et dilectionem receperunt (v. 28). Quos autem praevidit Deus futuros tales, qui se diligenter, hos praedestinavit ad similitudinem Filii sui et in hac vita et in altera; et ut ad hunc finem pervenirent, vocavit eos ad fidem et iustificationem, quae est praeparatio ad gloriam (v. 29 30). Ergo enumerat quidem apostolus omnia beneficia, quae in conceptu praedestinationis includuntur, sed nullo modo dicit, qui ordo causalitatis sit inter haec beneficia; aut, si quid de hac re dicit, hoc dicit: praevisionem dilectionis esse ante destinationem ad plenam conformitatem cum Christo. Atqui si textus sic explicatur, ut explicatur a *Chrysostomo, Theodoro, Ambrosio, aliis*, est potius argumentum pro nostra sententia. Ita censet e. g. *Piccielli*, De Deo Uno et Trino 895 sqq. 913 sqq.

Capite nono apostolus ostendit iudaeis nequaquam deberi gratiam propter solam carnalem cognationem cum Abraham, sed gratiam dari ex sola benignitate Dei. „Non qui filii carnis, hi filii Dei, sed qui filii sunt repromissionis, aestimantur in semine“ (v. 8). Quod explicat per typum, quia Iacob et Esau eandem originem habuerunt secundum carnem, et nihilominus ille electus est in patrem populi Dei, non vero Esau, et propterea filios Iacob Deus liberavit ex captivitate, filios vero Esau non liberavit (cf. Mal. 1), quae electio facta est ante utriusque meritum vel demeritum (v. 9—13). Similiter si quem Deus e captivitate peccati liberat, hoc est ex sola gratuita dilectione Dei. Omnes enim homines esse peccatores apostolus iam antea ostenderat (c. 1 2).

Ergo si Deus ex hac massa peccaminosa et informi nobile vas format, hoc non adscribendum est massae, sed benignae voluntati Dei. Haec sunt „vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam“ (v. 23). Alia autem Deus non ita gratia sua format, sed relinquit in statu peccati, „sustinuit [non fecit] in multa patientia vasa irae apta in interitum“ (v. 22). Non enim obligatur Deus ad omnes efficaciter vocandos; qui autem non ita vocantur, eo ipso indurantur. Quod ostenditur per exemplum Pharaonis, quem Deus induravit in malitia. Sed quomodo induravit? Non ita, ut ei denegaret multa media et motiva ad respiscendum; sed ita, ut non statim summa vi frangeret obstinatum Pharaonis animum, quod utique potuit facere, sed non debuit neque fecit. „Videns autem Pharaon, quod data esset requies, ingravit cor suum, et non audivit, sicut praeceperat Dominus“ (Ex. 8, 15). Non igitur gratia Pharaoni, sed Pharaon gratiae deerat. Similiter omnes, qui non fiunt vasa misericordiae, non possunt conqueri contra Deum. Ita quidem magna pars Israel ad iustitiam non pervenit. Sed „quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus [legalibus voluerunt iustificari]“ (v. 32). Ergo ipsi volebant ad Deum venire, sed volebant Deum ad se venire. Numquid igitur iudaei non conversi gratiam non habuerunt? „Numquid Israel non cognovit? . . . Tota die expandi manus meas ad populum non credentem, et contradicentem“ (10, 19—21). „Sed non omnes oboediunt evangelio“ (10, 16). Itaque consentientes gratiae Dei, quae invitabat eos ad evangelium, facta sunt vasa misericordiae, resistentes vero facta sunt vasa irae.

Potuit quidem Deus omnipotenti voluntate sua absolute etiam vasa irae facere vasa misericordiae; sed noluit, quia non debuit, et permisit hoc malum, quia de malo potest facere bonum; potest enim „ostendere iram et notam facere potentiam suam“ (9, 22). Haec est ratio, cur permiserit (sustinuerit) esse vasa irae in interitum, quae sunt vasa irae, non quia non potuerunt esse vasa misericordiae, sed quia noluerunt.

Itaque in toto contextu horum duorum capitum nullus est sermo de praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita, sed de gratuitate gratiae et de ratione, cur Deus potuerit permittere, ut tot iudaei ad promissam evangelii iustitiam non pervenirent. Ergo hoc argumentum classicum pro praedestinatione ante praevisa merita est argumentum nullum. Ceterum hic rursus nota in typis ab apostolo propositis sermonem esse de ordine executionis. Ergo, si adversariorum deductio esset legitima, sequeretur, ut etiam in ordine executionis gloria non daretur propter merita, id quod dicere est haeticum.

De hoc et aliis textibus cf. *Franzelin*, De Deo Uno thes. 65 66.

392. Ex SS. Patribus adversarii vix quemquam nominant praeter Augustinum et eius discipulos Prosperum et Fulgentium, de quibus partim iam diximus (supra n. 342 d 377 sq. 382), partim postea (n. 401

431) quaedam dicemus. Adversarii igitur contendunt hac in re Augustinum esse contrarium Patribus qui ante eum scripserunt, sed simul volunt eius unius auctoritatem omnibus aliis esse praeferendam. Atque graecos quidem Patres diligenter praetereunt, quia hi nimis aperte nostram sententiam docent. Si enim *Petavio* hac in re credere licet, nullus est inter Patres graecos, qui de hac re locutus non simpliciter docuerit praedestinationem post praevisa merita, inter latinos vero paucissimi (De Deo 9, 3—5; 10, 1 sqq.). Similiter *Lessius*: „Tenent, inquit, hanc sententiam omnes Patres graeci, adeo ut communiter dicatur esse sententia graecorum“ (In Antapolog. prop. 8, apud *Schneemann*, Hist. controv. de aux. 380). *Bellarminus* vero ex eo, quod romani pontifices pluries summe laudarunt S. Augustini doctrinam de gratia, concludit: „Itaque sedes apostolica non tantum semel, sed etiam secundo et tertio adversus pelagianorum reliquias pro defensoribus gratiae et praedestinationis sententiam tulit, ut iam haec sententia non quorumvis doctorum, sed fides ecclesiae catholicae dici debeat“ (De grat. 2, 11); sed haec est exaggeratio, quae ipsis amicis eiusdem doctrinae, ut cardinali *Gotti* (De Deo tract. 6, q. 3, § 4, n. 18), nimia videtur. Nam *Coelestinus*, ad quem *Bellarminus* provocat, relate ad Augustini doctrinam de gratia diserte dicit: „Profundiores vero difficilioreque partes incurrentium quaestionum . . . sicut non audemus contemnere, ita necesse non habemus adstruere“ (*Denz.* n. 142), quae verba *Innocentius XII* in quaestione de praedestinatione ante vel post praevisa merita allegat (cf. *Wirceburgenses*, De Deo Uno n. 240). Ceterum S. Augustinus locis ab adversariis citatis non loquitur de praedestinatione ad gloriam separatim sumpta (cf. supra n. 377 sq.).

Hinc patet quam irritus sit conatus *Renati Billuart* (De Deo Uno diss. 9, art. 5, § 2 „Tertiam responsionem“) contra *Tournely* probandi ex mente S. Augustini Patres priores docuisse praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita. Exhibet verba ex c. 19 libri De dono perseverantiae: „Neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas defendimus, nisi errando disputare potuisse.“ Citat Augustinus, Cyprianum, Ambrosium, Gregorium Naz., qui dixerint, ut convertamur ad fidem, ut bonum cognoscamus et velimus, ut honoremus Deum et respiciamus Christum, ut efficiamur devoti, tandem, „ut in ipsam Trinitatem credamus et confiteamur etiam voce quod credimus: haec utique gratiae Dei tribuunt, Dei munera agnoscunt, ab ipso nobis, non a nobis esse testantur“ (De don. persev. 19, 50; *M* 45, 1025). Omnino, tota series gratiarum, quibus bene credimus et vivimus, est gratuitum Dei donum. Hoc est de fide catholica, hoc illi Patres docuerunt. Sed quid de praedestinatione ad gloriam praecise sumptam? Nihil. Qui vero dicunt hanc praedestinationem pertinere ad fidem catholicam, errant; et qui dicunt S. Augustinum ita censuisse, imponunt ei errorem, ut iam supra diximus (n. 377 sq.).

393. Adversarii igitur bene sentientes auctoritates sibi non valde patrocinari, *fundamentale argumentum ex ratione petunt* in hunc modum: „Qui ordinate vult, prius vult finem quam media ad finem. Sed Deus ordinate vult. Ergo prius vult finem quam media ad illum. Atqui gloria est finis, et merita sunt media ad illum conducentia. Ergo prius vult gloriam quam merita, et consequenter electio ad gloriam non potest esse ex praevisione meritorum“ (*Gonetus* II, disp. 2, § 2, n. 26).

Hoc argumento mirum quantum fidunt, et tamen, quam labile sit, vix explicatione indiget. Licet enim principium argumentationis detur, tamen ultima *conclusio non valet*, quia deest consequentia. Revera enim prius Deus vult dare gloriam cuilibet, qui eam meretur; deinde vult merita, deinde gratiam, quae ad merita requiritur. Hoc etiam in nostra sententia verum est, neque vero ullo modo ostendit veritatem oppositae sententiae. Sed, inquiunt, non sufficit, ut Deus prius velit dare gloriam ei, qui meretur, sed debet absolute et sine hac conditione velle. At hoc est praecise in quaestione et ex argumento nullo modo sequitur; ideo negatur. Vel potest hoc assertum etiam distingui in hunc modum: Necessesse est Deum ante bonum usum gratiarum condicionate praevisum iam habere absolutam voluntatem huic homini conferendi gloriam, *nego assertum*. Quando Deus decernit executioni mandare certam seriem donorum, meritorum, praemiorum condicionate praevisam, hoc decreto vult absolute homini dare gloriam ut finem, merita vero et dona naturae et gratiae ut media ad hunc finem, *concedo assertum*. Sed Deus, si condicionate praevidisset eundem hominem ab usum iisdem donis, vi praesentis decreti nolisset ei dare gloriam ut finem, quamvis voluisset ei dare eadem dona naturae et gratiae. Ut autem Deus praevideret aut bonum usum aut ab usum donorum, hoc erat in potestate hominis libere eligentis.

394. Ceterum *illud principium nequaquam tam simpliciter verum est quam supponitur*. De qua re *Molina* recte ita ait: „Dicendum est eum, qui vult quidem finem, non tamen suum, sed alterius, cui illum vult tamquam praemium et sub conditione, si ad illum per propria merita, gratiae tamen innixa, pervenire voluerit, non prius velle alicui voluntate absoluta praemium, quam praevideat futura velitque ei absoluta voluntate media, quibus ad finem perveniet. Beatitudo autem non est finis Dei, sed est creaturarum rationalium finis ac praemium per propria merita, cooperante gratia, ex ordinatione divina obtinendum, iuxta illud Matth. 19, 17: ‚Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, ut innumera alia Scripturae testimonia omittam. Quare neque prius vult Deus nobis voluntate absoluta finem, quam praevideat habituros media. Exemplum habemus accommodatum in eo, qui conducit operarium (Matth. 20, 13). Denarius enim diurnus non est finis patrisfamilias conducentis, sed est finis ac praemium laborum operarii con-

ducti. Cum vero paterfamilias non velit illi finem et praemium nisi dependenter ab opera, quam ille praestiturus est, non prius illi voluntate absoluta vult vel absolute videt adepturum praemium, quam videat laboraturum“ (In 1, q. 23, a. 3, disp. 1, membr. 7, ed. lugdun. 1593, p. 334).

Itaque Deus prius vult voluntate absoluta finem suum, i. e. glorificationem suam. Utrum vero hic finis obtineatur per beatitudinem an per damnationem horum vel illorum hominum, hoc non absolute praedestinat neque praevidet, nisi ratione prius praeviderit eorum merita vel demerita.

Ceterum concedimus argumentum verum esse in systemate praedeterminationum physicarum, quia Deus, si adhibet praedeterminationes, quae ex interna natura sua non possunt ducere nisi aut ad gloriam aut ad exclusionem a gloria, ratione prius oportet absolute velit gloriam aut exclusionem a gloria.

Nihilominus adversarii argumentum suum destruunt, cum docent Christi mortem esse causam meritoriam praedestinationis nostrae, et Deum prius decrevisse mortem Christi quam nostram praedestinationem. Nam eo ipso ostendunt Deum posse prius velle media, quam absolute velit finem.

395. *Neque ex speciali dilectione vel electione, qua Deus prosequitur alios prae aliis, quidquam contra nostram sententiam concludi potest*. Nam alia est dilectio consequens praevisionem bonorum operum et perseverantiae finalis, et hac dilectione Deus solos eos diligit, qui reapse gloriam consequentur. Alia est dilectio antecedens, qua Deus pro suo arbitrio statuit aliis dare maiores gratias actuales quam aliis et consequenter maiorem gloriam, si ipsi non defuerint gratiae. Per hanc autem dilectionem non fit discretio inter praedestinos et reprobos. Nam per se potest salvari, qui minores gratias accepit, et condemnari, qui maiores accepit. Deus autem est absolutus dominus gratiarum suarum, quas distribuit prout vult, ita tamen, ut unusquisque accipiat gratias sufficientes ad vitam aeternam acquirendam. Quosdam autem a pueritia singularibus donis esse praeditos et quasi ad omnem pietatem natos, alios autem potius contrarias inclinationes ostendere ipsa experientia docet.

Porro *omnis gratia efficax est in aestimatione morali maius beneficium quam gratia pure sufficiens*. Gratia autem efficax non est obiectum meriti, sed vel prorsus gratuito datur vel suppliciter impetratur. Est ergo specialis et gratuita praedilectio, quod Deus alicui homini dat gratiam, quam ex eius cooperatione praevidet in actu secundo futuram efficacem. Multo magis hoc ita est, si Deus dat seriem gratiarum, quae ex libera cooperatione hominis cum assecutione gloriae coniunctae praevidentur. Haec praedilectio etiam ab iis docetur, qui reiciunt praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita. Conce-

dimus quoque uno eodemque actu voluntatis divinae integram seriem gratiarum, meritorum, gloriae praedestinari. De hac re numquam fuit dubitatio. Sed simul tenemus voluntatem divinam circa gloriam praecise sumptam non versari nisi praesupposita praevisione meritorum. Distinguimus igitur in actu divino praedestinante haec signa rationis: a) Deus voluntate antecedente et condicionata vult omnibus hominibus adultis gloriam aeternam dare ut praemium bonorum operum, et gratias, ut mereri possint; b) condicionate praevidet in certis ordinibus, quos potest instituere, alios homines libere usuarios gratias et se salvaturos esse, alios vero abusus libertate et se perdituros esse; c) eligit pro suo arbitrio hunc determinatum ordinem, in quo omnes habebunt gratiam, ut se salvare possint, sed alii reapse seipsos salvabunt, alii libere se perdent; d) consequenter ad hunc actum voluntatis absolute praevidet alios homines finaliter futuros in statu meriti, alios in statu demeriti; e) tandem singulis pro mensura meriti praedestinat determinatum gradum gloriae, vel pro mensura demeriti assignat determinatum gradum poenae.

396. Itaque vides doctrinam praedestinationis post praevisa merita intime nexam esse cum doctrina scientiae mediae, ex qua sua sponte fluit. Sicut igitur haec doctrina locum standi non habet in systemate praedeterminationum physicarum, ita e contra doctrina opposita coniuncta cum doctrina scientiae mediae est quasi planta exotica transplantata in solum non suum, in quo prosperare nequit. Nam tota vis systematis scientiae mediae in eo est, quod per illud optime apparet, quomodo provideatur libertati humanae, et homo vere fiat dominus actionum suarum. Praedestinatio vero ante praevisa merita hoc sibi proprium habet, ut nulla habita ratione usus liberi arbitrii hominem a priori cum ferrea necessitate determinatae sorti alliget, ad quam mutandam nulla libertas, nulla gratia quidquam valet. Quae cum ita sint, mirum non est, quod paulatim defensores scientiae mediae vix non omnes facti sunt defensores praedestinationis post praevisa merita. Pauci vero, qui adhuc forte conantur haec insociabilia membra in unum corpus adunare, ne per summam quidem vim aliquid efficiunt, quod speciem logicae unitatis prae se fert. Vertant rem huc illuc, numquam sano sensui satisfaciunt. „Amphora coepit institui, currente rota cur urceus exit?“

Prop. LIX. Certus est numerus praedestinatorum, non ex sola cognitione, sed etiam ex voluntate divina. De fide (Sum. 1, q. 23, a. 6 7).

397. Cum Deus omnia sciat certissime, quae futura sint, et cum scientia Dei nullo modo possit falli, per se patet consequenter ad praevisionem Dei numerum praedestinatorum esse omnino certum. „Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Cognovit Dominus, qui sunt eius“ (2 Tim. 2, 19).

398. Haec notitia, qua Deus scit, quot et qui sint salvandi, consuevit dici liber vitae. De quo libro saepius loquitur S. Scriptura: „Qui vicerit . . . non delebo nomen eius de libro vitae“ (Apoc. 3, 5). „Et libri aperti sunt; et alius liber apertus est, qui est vitae; et iudicati sunt mortui ex his, quae scripta erant in libris, secundum opera ipsorum“ (ib. 20, 12). „Non intrabit in eam [civitatem caelestem] aliquod coinquinatum . . . nisi qui scripti sunt in libro vitae agni“ (ib. 21, 27). Cf. Phil. 4, 3; Luc. 10, 20.

Quam locutionem S. Thomas ita explicat: „Liber vitae in Deo dicitur secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi, qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem, quod omnes praedestinati eliguntur a Deo ad habendam vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. . . . Liber vitae potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum, qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitae. Alio modo potest dici liber vitae conscriptio eorum, quae ducunt in vitam; et hoc dupliciter: vel sicut agendorum, et sic Novum et Vetus Testamentum dicitur liber vitae; vel sicut iam factorum, et sic illa vis divina, qua fiet, ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitae; sicut etiam liber militiae potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum“ (1, q. 24, a. 1). S. Augustinus ait: „Quaedam vis est intellegenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur [in ultimo iudicio], ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. Quae nimirum vis libri nomen accepit. In ea quippe quodammodo legitur, quidquid ea faciente recolitur“ (De civ. Dei 20, 14; M 41, 680).

399. In quantum autem liber vitae solam significat scientiam, quam Deus habet recte factorum, potest aliquis ad tempus scribi in libro vitae et postea ex eo deleri, quod indicatur Apoc. 3, 5. Eodem sensu quidam interpretantur verba Psalmi: „Deleantur de libro viventium“ (Ps. 68, 29). Quicumque enim gratiam habet, dignus est vita aeterna; quam gratiam si postea amiserit, non iam erit dignus vita aeterna, et sic deletur de libro vitae, quatenus notitia Dei terminative mutatur, quia Deus scit illum hominem prius ordinari ad vitam aeternam et postea non ordinari. Propterea Christus monet: „Tene, quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam“ (Apoc. 3, 11). Accipit autem alius coronam ab alio amissam dupliciter: quatenus in eius locum subroga-

tur, et quatenus de bonis, quae alius fecit, in aeternum gaudebit. Gaudebunt enim beati de rebus et a se et ab aliis bene factis (*S. Thomas* 1, q. 24, a. 3 et q. 23, a. 6 ad 1).

400. *Neque tamen certitudo praedestinationis ex mera speculativa cognitione Dei repetenda est.* Nam nullus est effectus praedestinationis a primo usque ad ultimum, qui non dependeat a voluntate Dei; sola enim Dei gratia homo transmittitur in vitam aeternam, utpote in finem omnes vires naturales transcendentem et solo supernaturali Dei concursu possibilem. Hoc sensu *S. Augustinus* dicit: „Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur“ (De dono persever. c. 14, n. 35; *M* 45, 1014). Prior enim est praescientia, qua Deus condicionate scit aliquem hominem illis vel illis gratiis consensurum et usque ad finem perseveraturum esse. Deinde praeparat has gratias, et consequenter certissimum est talem hominem a perditione liberatum iri; et causa huius liberationis seu salvationis sunt illae gratiae efficaces, quae consequenter ad praecedentem scientiam mediam non possunt frustrari effectum, licet ex se solis et ex interna natura sua possint.

Haec est doctrina *P. Molina*: „Dicimus praedestinationem adulti duo includere: unum ex parte divini intellectus, nempe rationem mediorum, per quae Deus praevidet perventurum illum [hominem] pro sua libertate in vitam aeternam . . . alterum ex parte voluntatis, propositum scilicet absolutamve voluntatem eo pacto ex sua parte illi opitulandi conferendique illi ex sua parte ea media. . . . Hinc vult *S. Thomas* praeter certitudinem ex parte praescientiae, qua Deus praevidet ex mediis, quae per suam providentiam ad finem aliquem particularem ordinantur, dandam esse aliam certitudinem in effectu praedestinationis, quod per eam ad beatitudinem devenietur. . . . Hanc autem certitudinem eatenus vult *D. Thomas* esse in ordine ipso mediorum praedestinationis, quatenus, licet arbitrium ipsum in singulis possit deficere et contrario modo operari, Deus tamen praescius, quid futurum esset per liberum arbitrium cum quocumque auxilio et dono, de talibus auxiliis illi providit, ut, si cum minore esset defecturus, haberet maius, cum quo, licet posset, non tamen deficeret; et si in aliquo deficeret, providit de aliis mediis, quibus tandem pro sua libertate resurgeret“ (Concord. q. 23, a. 4 5, disp. 1, membr. 12, ed. paris., p. 533 538 sq.). Docet igitur *Molina* praedestinationem ideo esse certam, quod praedestinatus recipiat eas gratias, quae reapse eum certissime ducturae sint ad vitam aeternam; negat tamen hanc certitudinem „provenire ex nuda voluntate Dei“ (ib. p. 522) et ex sola interna natura talium gratiarum abstractione facta a scientia media. Et merito negat, quia secus non apparet, quomodo servetur libertas humana¹.

¹ De omni praedestinato absolute verum est ei destinata esse auxilia, cum quibus non deficiet, et si cum quibusdam deficiet, eum accepturum esse alia, cum quibus non

Ex hisce iudica, quo iure *Gonetus* tribuat *Molinae* doctrinam certitudinem praedestinationis pendere solum e cognitione, non vero e voluntate Dei (II, disp. 4, a. 1, n. 3); cum *Molina* diserte doceat omnem actum liberum absolute futurum a Deo certo cognosci in decreto, quo praesupposita scientia media statuit verificare condicionem, quae condicio hic sunt gratiae efficaces ducentes ad beatum finem. Merito igitur *Molina* queritur suam doctrinam damnari ab iis, qui numquam librum suum integrum legisse videantur. Quod autem docuit *Molina*, hoc docuerunt alii, qui cum eo sentiunt, ut *Lessius*: „Patet numerum salvandorum esse Deo certum non ex nuda et sola vi praescientiae, ut volebant pelagiani negantes necessitatem divinae gratiae, sed vi praedestinationis, quae tamen variis modis praescientiam involvit“ (De praed. sect. 6, assert. 5).

401. *Si applicamus hanc doctrinam ad aliquem particularem hominem, dicenda est praedestinatio tam certa, ut plane repugnet non salvari eum, quem Deus voluntate consequenti praedestinavit.* Ratio est, quia praescientia divina non potest falli, et quia gratiae praevisae efficaces non possunt non coniungi cum effectu. Sed et efficacia gratiae in actu secundo et praescientia divina praesupponit futuritionem liberi consensus istius hominis. Hoc igitur sensu est praedestinatio in potestate hominis, quod potest gratiae consentire et in bono usu gratiae perseverare usque in finem. „Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere“ (conc. araus. II, can. 25; *Denz.* n. 200). „Quanto minus se liberabunt [a damnatione], qui dicturi sunt: perseverantiam non accepimus . . . quoniam potest dici: homo, in eo, quod audieras et tenueras, in eo perseverares, si velles“ (*S. Augustinus*, De corrept. et grat. n. 11; *M* 44, 923).

Unde ortum est illud quasi adagium, quod interdum *S. Augustino* tribuunt, licet secundum tenorem verborum apud eum non inveniatur: *Si non es praedestinatus, fac, ut praedestineris.* Quod dictum in ore

deficit. Hoc est de conceptu praedestinationis et finalis perseverantiae. Sed ad hoc nihil aliud requiritur, nisi ut Deus eligat eam seriem gratiarum, quibuscum praevideat hominem libere consensurum et finaliter perseveraturum esse. Nullo autem modo requiritur antecedens decretum, quo Deus absolute constituat huic homini conferre gloriam et ideo ei exquirere gratias, quibus iste homo certo perventurus sit ad gloriam. Talia decreta neque *S. Thomas* usquam docet neque nos admittimus; nam si admitterentur, concludendum esset, iis omnibus, circa quos talia decreta non sunt facta, nullam suppetere potestatem operandi salutem, neque Deum circa eos habere voluntatem salvificam (cf. supra n. 374 393 395). De decretis vero, quae Deus nunc non habet, sed in alio ordine fortasse habiturus fuisset, nihil scimus. Unde qui dicunt: Si praedestinatus gratiis, quas accipit, bene usus non fuisset, alias acciperet, loquuntur de decreto, quod Deus nunc habeat antecedenter ad bonum usum liberi arbitrii praevisum; et hoc est decretum, quod negamus.

catholicorum habet hunc sensum: Dei gratia adiutus fac ea, quibus praevisis eris praedestinatus; si peccator es, convertere; si iustus es, noli peccare; iam certissime pervenies ad salutem. Hoc *S. Augustinus* saepe inculcat. Ita ad verba Christi: „Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis“ (Matth. 20, 23), notat: „Quid est, non est meum dare vobis? Non est meum dare superbis; hoc enim adhuc erant. Sed si vultis illud accipere, nolite esse, quod estis. Alii paratum est; et vos alii estote, et vobis paratum est“ (In Ps. 126, n. 5; *M* 37, 1671). Similiter de Iacob et Esau: „Minores electi, maiores illi reprobati. Vult et ipse eligi? Fiat minor“ (In Ps. 136, n. 18; *M* 37, 1772). *S. Prosper*: „Quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri“ (Ad obiect. Vincent. c. 12; *M* 51, 184). Potest hoc breviter ita exprimi: Praedestinatus in sensu composito non potest damnari, potest vero in sensu diviso; ut autem adsit sensus compositus, pendet e libero arbitrio instructo auxilio gratiae. — Gratiam autem primam habere non pendet e libero arbitrio, sed haec gratia ex benignitate Dei nulli negatur. Ergo homo naturalibus suis viribus relictus non potest quidquam facere, ut sit praedestinatus. Hic igitur sensus non debet illi axiomati subici (cf. *S. Bonavent.*, In 1, dist. 40, a. 2, q. 1 2).

402. *Quantum ad numerum omnium praedestinatorum, hic numerus Deo omnino certus est, non solum formaliter, ut sciat, quot sint salvandi, sed etiam materialiter, ut sciat, qui in individuo sint salvandi.* Attamen putandum non est Deum a priori statuisset, ut ex omnibus hominibus creandis tot et non plures salvarentur, quia per se Deus vult omnes salvari. Potuit autem Deus per se velle tot et non plures recipere in regnum caelorum hoc modo, ut, si tot ex libera cooperatione cum gratia salvati essent, mundi cursus finiretur. Hoc videtur sensisse *S. Augustinus*, qui sic hortatur ad continentiam: „Non vos ab hoc studio, quo multas ad imitandum excitatis, frangat querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc saeculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto profecto nec terminus saeculi differetur“ (De bono viduit. n. 28; *M* 40, 449. Cf. De bono coniug. n. 10; *M* 40, 381). Alii videntur aliter sentire, ut *Albertus M.*: Deus „vult tot salvari, quot bene usuri sunt gratia ab ipso donanda, nec plures; et si plures essent bene usuri gratia illa, tunc ab aeterno voluisset plures“ (In 1, dist. 40, a. 11). Generatim optimum erit cum *S. Thoma* dicere: „De numero omnium praedestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt et insuper tot,

quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur, quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus, ut habet Collecta pro vivis et defunctis“ (1, q. 23, a. 7).

403. Schol. 1. De subiectiva praedestinationis certitudine.

Quamvis praedestinatio sit obiective certa, tamen *praedestinatus per se nec debet nec potest habere subiectivam et strictam certitudinem suae praedestinationis, quemadmodum voluit Calvinus*: „Vere fidelis non est, nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus indubitata salutis expectationem praesumit“ (Inst. 3, 2, 16). Contra quam temerariam praesumptionem docet *concilium tridentinum* sess. 6, c. 12: „Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuatur se omnino esse in numero praedestinatorum. . . . Nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit“ (Denz. n. 805. Cf. can. 15 16). Rationem vero reddit *S. Thomas*: „Non convenit, ut reveletur omnibus [praedestinatio sua], quia sic illi, qui non sunt praedestinati, desperarent, et securitas in praedestinis negligentiam pareret“ (1, q. 23, a. 1 ad 4). Contra incertitudo fovet humilitatem et fervorem, ut qui stat, videat, ne cadat; et qui cecidit, velociter surgat. Attamen cum hac incertitudine bene coniungi potest, quod credamus Deum velle sincere nostram salutem et velle nobis petentibus dare perseverantiam, dummodo debito modo petamus, qui modus praecipue includit indefessam assiduitatem; coniungi etiam potest fiducia, qua omnem nostram spem in Deo collocamus, qui non deserit, nisi prius deseratur.

404. Praeterea, licet plenam certitudinem in hac re nemo sine privata revelatione possit habere, *sunt tamen quaedam signa, ex quibus possunt homines suam praedestinationem cum probabili coniectura cognoscere* (cf. *S. Thom.* 1, 2, q. 112, a. 5). Quamvis enim debeamus „cum metu et tremore salutem nostram operari“ (Phil. 2, 12), ex altera parte „ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei“ (Rom. 8, 16). Patres igitur et theologi varia signa praedestinationis collegerunt, ex quibus ea maioris momenti censenda sunt, quae in Scriptura aliquod fundamentum habent. Videtur autem ipse *Christus Dominus quaedam talia signa in octo beatitudinibus proposuisse* (Matth. 5, 3 sqq.). Nam quos ibi beatos vocat, ideo ita vocasse merito dicitur, quia bona opera, propter quae beati appellantur, non commune indicium futurae beatitudinis praebent. Itaque sicut superbia estignum aliquem incidisse in iudicium diaboli (1 Tim. 3, 6), ita *humilitas*, qua quis saeculi divitiis et pompa abdicatis humilis humilem Christum sequitur, dignum hominem facit regno caelorum. „Beati pauperes spiritu.“ Secundum signum est *mansuetudo*, quae non vincitur malo, sed vincit in bono malum. Tertium signum et *intensus dolor de pec-*

catis, incitans ad opera paenitentiae, qui dolor significatur per lacrimas, quas Deus absterget ab oculis sanctorum (Apoc. 21, 4). Quartum signum est *magna sitis et esuries iustitiae*, i. e. profectus spiritualis, et ardens desiderium vitae aeternae, quia pietas habet promissionem vitae (1 Tim. 4, 8). Inter pietatis autem exercitia praecipuum est *oratio assidua*, „quoniam oportet semper orare et non deficere“ (Luc. 18, 1). Qui semper debito modo orat, perseverabit; orantibus enim Augustino teste perseverantia est praeparata. Quintum signum est *miseriordia* erga proximum, cui saepe in Scriptura repromittitur divina misericordia (Luc. 6, 36—38). Sextum signum est *munditia cordis*, quia, qui angelis iam comparatur in hac vita, dignus est societate angelorum in altera vita. Septimum signum est *pax conscientiae* orta ex vita bona (Rom. 8, 16) et studium pacem conciliandi inter alios. Tandem octavum et unum ex certissimis signis praedestinationis est *patientia in tolerandis adversis*, sive sunt a causis externis sive a causis internis. Nemo enim ad caelorum regnum perveniet nisi via crucis. Propterea iubet Christus omnes crucem suam tollere et exsultare in tribulationibus, et hoc idem apostoli inculcant (Iac. 1, 2. 2 Tim. 3, 12 etc.). Horum doctrina fulti SS. Patres haec et similia docent: „Impossibile est transire de deliciis ad delicias; hic implere ventrem et ibi mentem“ (*Hieronymus*). „Continuus successus temporalium est aeternae reprobationis indicium“ (*Greg. M.*). Contra, „quem videris virtutis studiosum et eundem innumeris affligi molestiis, beatum existima, felicem iudica, utpote qui et hic omnia sua peccata deleverit, et illic habeat multam mercedem paratam“ (*Chrysost.*)¹.

De his signis praedestinationis agit *Andr. Vega* O. Min. in Expositione tridentini decreti de iustific. 12, 11—19. Possunt autem merito addi alia signa, ut vocatio ad vitam religiosam (Matth. 19, 29), insignis devotio erga B. Virginem secundum sententiam plurimorum sanctorum, aliaque varia. Omnia vero signa, quaecumque excogitari possunt, com-

¹ Illis dictis SS. Patrum, quae allegari solent, breviter comprehenduntur, quae Patres latius exponunt. Ita *S. Hieronymus* in epist. 48, in cuius fine n. 21, alludens ad Lazarum et epulonem, ait: Post mortem „miseriae deliciis et deliciae miseriis commutantur. In nostro arbitrio est vel Lazarum sequi vel divitem“ (M 22, 511). Similiter *S. Gregorius M.* in Regula pastorali c. 26, ubi inter alia ait: „Quisquis enim prosperitatem, qua utitur, apud iudicium cordis, melioris vitae amore non reprimat, favorem vitae transeuntis in mortis perpetuae occasionem vertit. . . . Quia videlicet reprobi cum recta opera divinis muneribus non rependunt, cum totos se hic deserunt et affluentibus prosperitatibus dimittunt, unde exterius proficiunt, inde ab intimis cadunt. Hinc est quod in inferno cruciatus diviti dicitur: „Recepisti bona in vita tua“ (Luc. 16, 25). Idcirco enim bona hic recepit et malus, ut illic plenius et mala reciperet, quia fuerat nec per bona conversus“ (M 77, 99 sq.; cf. Hom. 37 in evangel. n. 9; M 76, 1271). Verba, quae supra e *S. Ioan. Chrysostomo* citantur, leguntur in Contione III de Lazaro n. 4 (M 48, 997), ubi n. 9 de impiis ait: Si vides impios „feliciter agentes, ne illorum felicitate conturberis, nimirum doctus ex iis quae diviti acciderunt, cuiusmodi illos post hanc vitam maneat incendium, nisi vitam illam reliquerint. Non possumus, inquit, et hic et illic requie frui“ (M 48, 1004).

mode in tres classes dividuntur: in magis communia, ut esse natum a piis parentibus, educatum in catholica religione etc.; specialia, quae supra enumerata sunt; et specialissima, ut sunt magna familiaritas cum Deo in oratione, perfecta passionum mortificatio, desiderium ardens multa pro Christo patendi, gratiae gratis datae, si cum vitae pietate coniunguntur, qualia signa apparent in sanctis, quos ecclesia speciatim colit.

405. *Nulla tamen signa, seposita revelatione privata, sunt absolute infallibilia*, neque, si quaedam absunt, cuiquam salutis spem adimunt; immo in homine christiano vix unum alterumve non adest; et Deus, si vult, potest „subito honestare pauperem“, ut latronem crucifixum. Ergo nihil remanet, nisi ut in Deo firmam spem collocemus et ex altera parte per bona opera certam nostram electionem facere satagamus (cf. *Tanner*, Theol. schol. I, disp. 3, q. 6, dub. 4).

406. *Schol. 2. De effectibus praedestinationis.*

Theologi, postquam inquisierunt in causam praedestinationis, solent etiam agere *de effectibus praedestinationis*. Sed patet verbum praedestinationis non in utraque quaestione eodem sensu accipi; nam quaerere de causa praedestinationis non est quaerere de causa ipsius actus divini, sed de causa, ob quam gratia vel gloria alicui conferatur. Contra in tractatu de effectibus praedestinationis praedestinatio intellegitur actus Dei, qui est causa efficiens gratiae et gloriae. Potest autem actus Dei iterum considerari aut ut voluntas antecedens et condicionata; sic effectus praedestinationis sunt simpliciter omnia beneficia, quae homo a Deo accipit, quia Deus, quidquid homini dat, ideo dat, ut homo perveniat ad finem ultimum supernaturalem. Hoc modo creatio, conservatio, concursus et omnia dona naturalia et supernaturalia sunt effectus praedestinationis.

Potest vero etiam in hac quaestione considerari et reapse communiter a theologis consideratur voluntas Dei consequens, qua homo efficaciter perducitur ad vitam aeternam. Hoc sensu *ad effectum praedestinationis omne et solum id pertinet, quod in ordine supernaturali procedit ex efficaci Dei intentione hunc hominem perducendi ad vitam aeternam*. Huc igitur pertinet ipsa collatio gloriae, donum perseverantiae, omnisque gratia, quae efficaciter confert aliquid ad vitam aeternam. Consequenter eadem gratiae, quae in praedestinato sunt effectus praedestinationis, si non-praedestinato dantur, non sunt effectus praedestinationis complete sumptae, quia non procedunt ex efficaci voluntate tali homini dandi gloriam caelestem. Sicut autem gratiae efficaces, ita etiam opera meritoria ex gratia facta in electis sunt effectus praedestinationis, quia efficaciter conducunt ad gloriam. Immo et ipsa substantia hominis praedestinati et naturales proprietates eius vero quodam modo possunt considerari ut effectus praedestinationis, quia sunt

obiectum, circa quod versatur voluntas Dei salvifica et efficax. Licet igitur hae res in se sint naturales, tamen fiunt extrinsecus supernaturales, in quantum in aeternum habebunt modum existendi supernaturalem, a quo modo supponuntur tamquam fundamentum et condicio sine qua non. Similiter omnes complexiones internae et condiciones vitae externae, quibus homo servatur a peccatis vel promovetur in virtutibus, in praedestinato possunt censi inter effectus praedestinationis. Idem valet etiam de malis physicis, sive proveniunt a causis naturalibus sive a causis moralibus, ut de morbis et de morte martyris. Peccatum autem formaliter sumptum, in quod praedestinitus incidit, non est effectus praedestinationis, quia omnino non efficitur a Deo. Privatio tamen auxilii efficacis, in qua formaliter consistit permissio peccati, potest esse effectus praedestinationis, in quantum subtractio gratiae homini utilis esse et ex providentia Dei ad supernaturalem finem dirigi potest.

Qui plura de hac re videre cupit, adeat *Suaresium*, qui toto libro tertio hanc quaestionem tractat. Ceterum recte notat *Lessius*: „non esse magnopere laborandum, ut explicemus, quae gratiae vel bona opera sint effectus praedestinationis, quae non sint. Omnia enim ista sunt effectus praedestinationis inchoatae, quam antecedentem vocat *Damascenus*, etiam in reprobis, quia proveniunt ex sincero affectu et amore Dei, quo cupit homines adducere ad salutem. Fallitur, qui putat haec alia mente dari. Nec obstat, quod sciat ista in multis fore irrita; hoc enim ipsi displicet, neque idcirco minus eorum salutem ex parte sua desiderat aut ad illam minus sincero affectu excitat, invitat et auxilium affert, ne aliquid sibi ex parte Dei abfuisse, cuius defectu ab ea exciderint, causari possint“ (De praed. sect. 6, assert. 5).

§ 3.

DE REPROBATIONE.

407. Post praedestinationem reprobatio consideranda est, ut quaestio de voluntate Dei salvifica ex omni parte compleatur. Est autem reprobatio sicut praedestinatio quaedam providentia divina habens pro obiecto ordinem supernaturalem; sed praedestinatio versatur circa hunc ordinem ut perficiendum in quibusdam, reprobatio vero versatur circa defectionem quorundam ab ordine supernaturali. Defectio autem est duplex, a gratia et a gloria, seu, quod idem est, terminus reprobationis est malum culpae et poenae aeternae. Actus autem Dei, qui versatur circa hunc terminum, pertinet et ad intellectum et ad voluntatem divinam: ad intellectum, quatenus est iudicium de demerito reprobatorum, ad voluntatem autem, quatenus est permissio culpae et intentio poenae. „Providentia respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus dicitur praedestinatio; providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus

dicitur reprobatio. Et quia bonum subiacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae, ad quam ordinatur. Sed quia malum non subiacet providentiae ut causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur, est praescientia et causa“ (*S. Thom.*, In 1, dist. 40, q. 4, a. 1). Hanc ob rem reprobi per oppositionem ad praedestinitos vocantur simpliciter „praesciti“. *Potest igitur reprobatio definiri: actus immanens Dei, praevidens et permittens malum culpae et consequenter praeparans malum poenae aeternae.*

Prop. LX. Nulla est reprobatio positiva antecedens. De fide (Sum. 1, q. 23, a. 3).

408. Inter haeresiarchas saeculi XVI *Lutherus*, negata libertate voluntatis humanae, docebat hominem esse velut truncum vel lapidem, quem Deus pro nutu suo, quo vellet, moveret. Itaque sicut homines quidam perveniunt ad vitam aeternam, simpliciter quia illuc a Deo transferuntur, ita alii damnantur ex nulla alia ratione, quam quia a Deo ad damnationem destinantur. Non igitur, qui damnantur, ideo damnantur, quia maiores peccatores sunt quam alii, cum ipsa interna natura omnium plane corrupta sit, sed ideo tantum, quia a Deo destinati sunt ad damnationem. Ita in libro „De servo arbitrio“. Attamen asseclae *Lutheri* numquam huic doctrinae adhaeserunt, sed mitiorem *Melanchthonis* sententiam secuti sunt, qui conabatur aliquid liberae cooperationi hominis in negotio salutis tribuere (cf. *Loc. theol.* c. 14, ed. berolin. 1856, 130 sqq.).

409. *Calvinus* docet Deum antecedenter ad omne peccatum, etiam originale, absoluto decreto omnes, qui reapse pereant, destinasse ad poenas aeternas, ut suam in iis iustitiam vindicativam glorificaret. „Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus“ (*Inst.* 3, 21, 5). „Quos ergo praeterit Deus, reprobat, neque alia de causa, nisi quod ab hereditate, quam filiis suis praedestinatus, illos vult excludere“ (*ib.* c. 23, n. 1). „Adeo enim summa est iustitiae regula Dei voluntas, ut, quidquid vult, eo ipso quod vult, iustum habendum sit. Ubi ergo quaeritur, cur ita fecerit Dominus, respondendum est, quia voluit“ (*ib.* n. 2). „Qualiter peccato vitati sumus omnes, non possumus non esse Deo odiosi, idque non tyrannica saevitia, sed aequissima iustitiae ratione“ (*ib.* n. 3). „Fateor sane in hanc, qua nunc illigati sunt, condicionis miseriam Dei voluntate decidisse universos filios Adam; atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum divinae voluntatis arbitrium, cuius causa sit in ipso abscondita“ (*ib.* n. 4). „Iterum quaero: Unde factum est, ut tot gentes una cum

liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adam absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet dicaces alioqui linguas. Decretum quidem horribile, fateor; infitiamur tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. . . . Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praescivisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse" (ib. n. 7). „Lapsus enim est primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat; cur censuerit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari" (ib. n. 8). „Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitum creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excaecat et obstupescit" (ib. c. 24, n. 12). „Quod igitur sibi patefacto Dei verbo non obtemperant reprobi, probe id in malitiam pravitatemque cordis eorum reicitur, modo simul adiciatur ideo in hanc pravitatem addictos, quia iusto, sed inscrutabili Dei iudicio suscitati sunt ad gloriam eius sua damnatione illustrandam" (ib. n. 14).

410. Quia Calvinus modo de reprobatione ita loquitur, ac si haec supponat aliquam culpam in homine, modo damnationem simpliciter a Dei voluntate provenire dicit, inter *calvinianos*, praecipue hollandicos, facta est dissensio. Alii *Arminio* duce docebant reprobationem supponere praevisionem peccati originalis; hi vocantur „infra-(post-)lapsarii". Alii *Gomaro* praeunte docebant absolutam reprobationem antecederet ad omne peccatum. Hi vocantur „supralapsarii". *Gomarus* inter alia haec habet: „Quod quidam contendunt homines in Adamo lapsos obiectum esse praedestinationis ad suos fines, seu electionis ad vitam et reprobationis ad exitium, illud praestantissimis orbis christiani theologis non paucis variis de causis minus probatur; primum quia communi principio rationis et sapientiae Dei repugnat. Cum enim finis sit causa, cuius gratia res est, primus est in intentione et postremus in executione. [Dein variis rationibus expositis concludit:] Causas, cur cum cl. Beza, Wittakero aliisque illustribus theologis plurimis sentiam, pro instituti ratione ostendisse me satis arbitror. . . . Contra vero quomodo contraria sententia in sapientiam Dei non impingat, media in consideratione ac destinatione fini suo proponendo, hactenus videre non potui" (In ep. ad Rom. c. 9, ed. amstelod. 1664, 428 sqq.).

Primus vero arminianorum seu „remonstrantium" articulus erat: „Deus aeterno et immutabili decreto in Iesu Christo ante iacta mundi fundamenta ex genere humano in peccatum prolapsus statuit illos in Christo, propter Christum et per Christum salvare, qui per gratiam Spiritus Sancti in eundem eius Filium Iesum credituri et in ea fide fideique oboedientia per eandem gratiam usque ad finem essent per-

severaturi; converti vero nescios et incredulos sub peccato et ira relinquere et condemnare tamquam a Christo alienos" (cf. *Gomari Opera* II 277). Eodem modo ipse Arminius suam sententiam explicat in Declaratione ad nobiles et praepotentes DD. Ordines Hollandiae (*Jacobi Arminii Opera* theol., Francofurti 1631, 95 sqq. Cf. *Scripta remonstrantium dogmatica ad synod. dordr.* 1 sqq.).

411. Ad componendam controversiam convocata est synodus dordracena (1618—1619), in qua post multas disputationes arminiani ut haeretici damnati sunt, postea vero ex Hollandia eieci. Attamen etiam ipsi gomaristae rigorosam magistri sui doctrinam non omnino amplexi sunt neque tamen damnarunt, sed potius ommissa quaestione de decreto antecedente ipsam praevisionem peccati originalis simpliciter statuerunt Deum ex hominibus, quales de facto sunt, alios destinasse ad gloriam, alios ad poenam, nulla habita ratione fidei et meritorum, sive ut causae sive ut condicionis sine qua non; reprobatos vero nullas accipere gratias, cum Christus pro iis mortuus non sit, sed relictos esse corruptioni suae sine ulla gratia salutari. Haec omnia iam in capite primo synodi statuuntur (cf. *Winer, Compar. Darstellung* [ed. 4] 123 sqq.).

Unde patet, quantum a vero aberraverint quidam bañesiani, censentes doctrinam dordracenorum esse vere thomisticam. „Qui cum Francisco Gomaro in synodo plenam de arminianis victoriam reportarunt, ad sanam thomistarum de praedestinatione et reprobatione doctrinam descenderunt." Ita *Gazzaniga* O. P. (II, ed. venet., diss. 6, c. 8, n. 242) et alii ante eum.

412. *Iansenius* docet: „Non posse statui, quod recentiores plerumque solent, voluntatem quandam generalem, qua Deus velit omnes homines in damnatione primi peccati positos salvos fieri. . . . Hoc ipso, quo Deus non omnes, sed certos tantum et peculiariter selectos ex perditione seu damnatione, quam incurrerant, liberandos esse decrevit . . . iam ceteros exclusos esse et negative reprobatos. . . . Hoc ipso quoque, qui sic ab illo numero liberandorum beatissimo seclusi sunt et negative reprobat, etiam positive reprobatos dici posse. Non enim sic praeteriti sunt a Deo, ut quodammodo manserit voluntas eius de ipsorum salute vel perditione suspensa, sed sic, ut fuerit voluntas eius fixa eos relinquendi in isto statu, ex quo ceteros liberare statuebat. . . . Quod sane non est aliud quam velle damnare, quatenus exclusio a vita aeterna et regno Dei gravissima creaturae rationalis est damnatio. Tandem vero, quia peccatum istud [originale] non solum exclusionem a regno Dei meruit, sed alias etiam sensibiles et intellegibiles poenas. . . . decretoria damnationis totali sententia aeternis suppliciis addicuntur" (De grat. Christi 10, 2). Pro his reprobis docet Christum non esse mortuum neque illos accipere gratias sufficientes ad operandam salutem (3, 21).

Hos igitur omnes errores hac thesi reicimus.

413. *Arg. 1.* Deus vult omnes homines salvos fieri. Ergo non potest simul ex mero voluntatis suae beneplacito aliquos damnare. Itaque reprobatio positiva antecedens refutatur omnibus argumentis Propositionis II.

414. *Arg. 2. Concilium arausicanum II* (can. 25): „Aliquos ad malum divina potestate praedestinos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione anathema dicimus“ (Denz. n. 200). Similia habentur in *conciliis carisiaco et valentino* (Denz. n. 316 sqq.), *tridentino* sess. 6, can. 17: „Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinos ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinos ad malum, A. S.“ (Denz. n. 827).

Iansenii doctrina de defectu gratiae sufficientis in reprobatis et de Christo non pro omnibus mortuo a variis pontificibus damnata est (Denz. n. 1092 sqq.).

415. *Arg. 3.* Iidem SS. Patres, ad quos adversarii provocant, eorum doctrinam disertis verbis reiciunt. Ita *S. Augustinus*: „Quemquam immeritum et nulli obnoxium peccato si Deus damnare creditur, alienus ab iniquitate non creditur“ (Ep. 186, n. 20; *M* 33, 825). *S. Fulgentius*: „Ut ex bonis fiant homines mali aut ex iustis iniqui, si divinae praedestinationis asseritur causa, erit (quod absit) vituperanda iustitia. Quinimmo nec iustitia iusta dicetur, si puniendum reum non invenisse sed fecisse dicatur. Maior vero erit iniustitia, si lapsa Deus retribuit poenam, quem stantem praedestinasse dicitur ad ruinam“ (Ad Monimum 1, 22; *M* 65, 169). Idem docet toto fere libro primo Ad Monimum: „Pravus numquam aliquis fuit, nisi in quantum a Deo discessit; nec discessurum Deus praedestinavit, quamvis discessurum cognitio divina praesciverit“ (1, 25; *M* 65, 172, ubi hoc idem latius exponit, et 1, 28 et 29 eandem fuisse Augustini sententiam ostendit). *S. Prosper*: „Quia [reprobi] praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate mansuri; ac per hoc praedestinatio Dei multis est causa standi, nemini est causa labendi“ (Ad obi. 12 Vinc.; *M* 45, 1847). Cf. *Petav.*, De Deo 10, 7 sqq.

416. *Arg. 4.* Blasphema est illa doctrina, quia facit Deum crudelem, mendacem, iniustum. Nam Deus dat praecepta eaque sancit promissionibus et comminationibus; et generatim eo modo agit cum hominibus, ut hi necessario sibi persuadeant e sua cooperatione cum gratia pendere salutem. His igitur Deus crudelissime illuderet, si independenter ab eorum demeritis ad perniciem eos destinasset.

Porro illa doctrina negatur voluntatis humanae libertas a necessitate et destruitur fundamentum totius ordinis moralis et condicio meriti et demeriti.

417. *Obiciunt* 1 Petri 2, 7 sq.: Ἀπιστοῦσιν . . . λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου, οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. Quem locum ita exponunt, ut dicantur homines quidam positi esse ad non credendum antecedenter ad praevisionem usus liberi arbitrii, id quod in textu nullo modo dicitur et pugnat cum aliis disertis doctrinis S. Scripturae.

Recte *Oecumenius* in hunc locum: „Ad quod positi sunt, non dicitur, quasi a Deo ad hoc essent destinati; nulla enim causa perditionis ministratur ab eo, qui omnes homines vult salvos fieri; sed qui seipsos aptaverunt vasa irae, eos secuta est et infidelitas, et in quem ordinem seipsos praeparaverunt, in hunc sunt positi. Et si homo creatus est liber, nec est vis inferenda libero arbitrio, nemo merito conqueratur de eo, qui talem sortem homini attribuat, quam suis operibus homo sibi ipsi adscivit“ (*M* 119, 534).

Prop. LXI. Nulla est reprobatio negativa antecedens, prout docetur in systemate praedeterminationis physicae. Quaestio disputata.

418. *Reprobatio negativa antecedens docetur a multis theologis catholicis*, et quidem ab iis fere omnibus, qui docent praedestinationem ante praevisa merita. Consistit autem secundum hos theologos in eo, quod Deus in eo signo rationis, in quo praedestinavit electos ad gloriam, alios omnes ita praetermisit, ut hi actualiter ad gloriam pervenire nullo modo possint. Sed haec doctrina diversimode explicatur, prout eius defensores aut admittunt scientiam mediam aut praedeterminationem physicam. Et rursus inter praedeterministas tres diversae vigent opiniones, quarum altera est alterius refutatio. Ex ordine igitur omnes opiniones proponemus, et breviter ex ipsis adversariis ea argumenta afferemus, quae ad refutandam reprobationem antecedentem valent. Audiamus igitur primum ipsos adversarios nostros suae doctrinae testes:

419. „Thomistae in tres dividuntur classes. Sunt namque primo, qui *reprobationem negativam a sola Dei voluntate repetunt*; cum enim, inquit, gloria aeterna beneficium sit gratuitum nullique vel angelorum vel hominum debitum, sine ulla prorsus iniustitiae nota Deus illud aliquibus denegat, quos propterea minime praedestinos vel negative reprobatos vocamus“ (*Gazzaniga* II, diss. 6, c. 9, n. 284). Haec est sententia *Alvaresii*, *Salmanticensium*, *Ioannis a S. Thoma*, *Estii*, *Sylvii*, aliorum.

420. Inter quos *Alvarez*: „Reprobatio Dei aeterna includit actum positivum, quo voluit quosdam non admittere ad vitam aeternam“ (De aux. disp. 109, n. 5). „Actus positivus, quo Deus ab aeterno voluit non admittere quosdam in suum regnum, non fuit condicionatus, sed absolutus, antecedens in signo rationis praescientiam mali usus liberi

arbitrii futuri ex hypothesi, quod constitueretur in tali ordine rerum" (ib. n. 6). „Non solum comparative, sed etiam absolute loquendo nulla datur causa reprobationis. Ita neque peccatum actuale neque originale neque utrumque simul praevisum a Deo fuit de facto causa meritoria vel motiva reprobationis alicuius, quantum ad omnes illius effectus... et existimo S. Thomam resolutorie eandem docuisse sententiam" (*Alvarez*, De aux. disp. 110, n. 11). „Nam cum visio beatifica non sit debita ulli purae creaturae, sed donum gratuitum, etiamsi ex duobus in causa aequali existentibus unus assumatur, alius relinquatur, nulli fit iniuria" (ib. n. 21).

421. *Haec doctrina ab aliis bañesianis gravissime vituperatur et reicitur, inter quos praecipue Goudin et Billuart: „Nos huiusmodi reprobationem negativam non agnoscimus, cuius ne vestigium quidem reperimus in S. Thoma, eamque duriores arbitramur" (Billuart, De Deo diss. 9, a. 9, § 2). Refutant hanc doctrinam ex universali Dei voluntate salvifica, ex auctoritate S. Thomae, ex ratione, quia scilicet iustitiae vindicativae manifestatio non habet rationem boni nisi supposito peccato. Et si Godoy pro hac prima sententia dictum S. Thomae (Ad Hannibaldum I, dist. 41, a. 3) affert, „quo nihil expressius potuit pro nostra sententia proferri" (Disp. theol. II, disp. 69), contra Graveson fatetur: „Non video nec capere possum, quo pacto cum ista [ab eo citata] sanctissimi praeceptoris nostri doctrina cohaerere et conciliari possit doctrina illorum theologorum" (Ep. III, ep. 9).*

422. „Sunt praeterea [alii thomistae], qui, considerantes electionem hominum ad gloriam non fieri nisi post praevisionem peccati originalis adeoque ex massa iam corrupta, consequenter cum augustinianis putant hominum reprobationem negativam non esse nisi iustam derelictionem in eadem massa" (*Gazzaniga* l. c.). Eorum, qui hanc sententiam tenent, dux est *Gonetus*, quem secuti sunt *Godoy*, *Massoulié*, *Gotti*, alii.

Gonetus: „Ostendimus, inquit, demerita personalia seu peccata actualia non fuisse motivum reprobationis negativae.... Nunc breviter discutiendum est, an saltem originalis culpa fuerit causa motiva illius.... Affirmativa videtur probabilior et doctrinae D. Augustini et S. Thomae conformior" (II, disp. 5, a. 3, n. 74). „Dico S. Thomam apertissime favere huic sententiae" (ib. n. 80). „S. Doctor eandem sententiam clarissime docet" (ib. n. 81). Rationem reddit, quia Deus non potest odio habere nisi peccatores. Sed reprobatio negativa est effectus odii divini. Ergo supponit peccatum; non vero actuale, ergo originale. Et ita „illa sententia magis suavem ostendit Dei praedestinationem et reprobationem magisque misericordiam erga praedestinos et iustitiam erga reprobos manifestat, dum illi a massa perditionis ex sola misericordia extrahuntur, et isti iuste in eadem massa relinquuntur" (ib. n. 91).

423. Verum contra hanc opinionem insurgunt vehementissime alii bañesiani, inter quos *Contenson* declarat *Gonetum* et eius sequaces „non

posse nisi oblitos suae doctrinae et principiorum suorum asserere reprobationem hominum, prout est exclusio a beneficio indebito, supponere peccatum originale" (Theol. ment. et cord. l. 2, disp. 6, c. 2, spec. 2). *Gotti* quidem, qui sequitur *Gonetum*, dicit: „Quidam concedunt peccatum originale non fuisse causam reprobationis eorum, qui ab eo mundandi erant per baptismum... sed hi a DD. Augustino et Thoma recedunt, qui nulla adhibita distinctione, ut superius ostendimus, causam reprobationis negativae in hominibus dicunt esse peccatum originis" (I, tract. 6, q. 4, dub. 2, § 5, n. 31). Contra, secundum *Goudin* S. Thomas hanc cardinalis *Gotti* sententiam „nullibi ne verbulo quidem tenuit", et *Goudin* in hac opinione sequitur *Billuart* (diss. 9, a. 9, § 4). Iamque antea *Alvarez* dixerat: S. Thomas „sentit peccatum originale non fuisse causam reprobationis, quantum ad integrum illius effectum" (disp. 110, n. 11). *Billuart* eandem doctrinam refutat ex conc. trid. sess. 5, can. 5, ubi concilium docet nihil in baptizatis odisse Deum. Atqui si baptizatus reprobatur propter peccatum originale, est in baptizato quod oderit Deus. Ergo reprobatio baptizatorum non facta est propter peccatum originale. Secunda refutatio est ex auctoritate SS. Augustini et Thomae. De argumento vero ex Trid. dicit *Gazzaniga*: „Aliqui discipuli S. Thomae hoc argumento territi dixerunt peccatum originale causam esse reprobationis eorum dumtaxat, in quibus remittendum non erat. Sed bene advertit Thomas de Lemos n. 222 hanc sententiam sustineri non posse, quod variis rationibus ostendit" (diss. 6, c. 9, n. 300 nota b).

424. „Postremo alii thomistae censent reprobationem negativam sive angelorum sive hominum lapsorum non esse voluntatem excludentis ante omnem actualem culpam praevisam aliquos sive angelos sive homines lapsos a gloria aeterna, tamquam a beneficio ipsis indebito, sed esse voluntatem Dei permittentis, ut aliqui sive angeli sive homines lapsi suae defectibilitati permitti in actualia peccata labantur, et deinde illos [post praevisa eorum personalia seu actualia peccata] re ipsa excludendi a gloria seu a regno caelesti aeternaeque poenae tam damni quam sensus addicendi" (*Graveson*, Ep. III, ep. 9). Huius sententiae auctor est *Goudin* (De reprob. tr. 3, q. 3, a. 1), quem post *Graveson* sequitur *Billuart* (diss. 9, a. 9, § 2).

425. Ceterum haec sententia solis verbis, non re a prima differt. Nam quae differentia est inter exclusionem a fine et exclusionem a mediis necessariis ad finem? Saltem practice nulla. Ergo si Deus absolute quosdam excludit a mediis necessariis, eo ipso eosdem efficaciter excludit a fine. „Negamus quidem reprobos ante culpam excludi positive a gloria tamquam a beneficio indebito, at concedimus ipsos ante culpam excludi ab electione efficaci ad gloriam tamquam a beneficio indebito, quod fit permittendo eos suae fragilitati (*Billuart* l. c.). „Deus

conferendo gratiam sufficientem habet voluntatem antecedentem conferendi efficacem, nisi homo propria et mala voluntate resisteret sufficienti. . . . Et sic verum est hominem privari propter culpam gratia efficaci, quam Deus in collatione sufficientis volebat voluntate antecedente illi dare" (ib. § 3). Ad quae notandum est: Aut Billuart docet cum gratia sufficienti posse ex natura rei actum secundum cooperationis coniungi, et sic deserit suam doctrinam et amplectitur nostram; aut docet hunc actum secundum absolute componi non posse cum auxilio sufficienti propter internam naturam talis auxilii, et sic relinquere hominem cum tali auxilio est idem atque ei antecederet ad omnem culpam absolute impossibilem reddere actualem assecutionem gloriae. Manet igitur haec doctrina aequae dura atque illa, quam Billuart propter nimiam duritiam reicit, et refutatur eius ipsius argumentis.

Cf. de opinionibus bañesianorum *Limbourg* in periodico „Zeitschrift für kathol. Theol.“, Innsbruck 1879, 203 sqq.

Prop. LXII. Nulla est reprobatio negativa antecedens, prout statuitur a quibusdam defensoribus scientiae mediae. Quaestio disputata.

426. Quamvis theologi, qui doctrinam hac propositione reiectam statuunt, non in omnibus et singulis locutionibus inter se conveniant, re tamen eandem sententiam sequuntur, quam primus *Suarez* late explicavit. Itaque huius solius expositionem proponere sufficit. Sunt autem praecipua capita eius doctrinae haec:

a) *Primus actus voluntatis divinae circa homines, qui salvantur, est decretum, quo statuit hunc particularem hominem creare ad hunc determinatum gradum gloriae.* „Dico primum actum voluntatis divinae circa salvandos homines fuisse dilectionem, qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci“ (De praed. 1, 8, 32). „Dicendum est Deum illo absoluto et gratuito decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluisse, sed illam etiam singulis in gradu certo ac definito praeparasse“ (ib. c. 10, n. 4). Similiter Deus absolute praedestinat omnia media ad hunc finem, quae consistunt in actibus liberis hominum, „quibus in illum terminum infallibiliter tenditur“ (ib. c. 13, n. 1). „Ergo illa media vult Deus efficaciter praedestinatius prius secundum rationem, quam velit dare illis vocationem vel alia auxilia antecedentia“ (ib. c. 13, n. 10).

b) *Hic actus voluntatis nullam aliam scientiam in Deo supponit nisi rem esse possibilem.* „Ratio est, quia nullus prudens potest absoluto decreto suae voluntatis statuere, ut aliquid fiat, vel proponere consequi aliquem finem, nisi prius certus sit se habere potestatem faciendi id, quod vult, vel saltem sciat se habere media, quibus talem finem comparare valeat“ (ib. c. 7, n. 5). Praecipuum autem medium, quo Deus potest finem gloriae per liberos actus hominis cum absoluta certitudine consequi, est scientia condicionatorum. „Omnes ergo, qui ponunt Deum

praedestinare homines ad gloriam per absolutum decretum praedefinitivum ante praescientiam absolutam omnium futurorum meritorum, necesse est, ut praescientiam condicionatam supponant eorum actuum liberorum seu mediorum, per quae talis gloria comparari potest et infallibiliter comparabitur, si talia media et auxilia ad illum actum efficiendum praebentur“ (ib. c. 7, n. 6). Sed „haec scientia solum ponitur a nobis ut condicio necessaria ex parte Dei praedestinantis, non ut moveat ipsum ad praedestinandum per modum meriti, sed ut possit gratis intendere finem praedestinationis per talia merita“ (ib. 2, 20, 17). „Ex hoc autem non bene infertur illum bonum usum gratiae futurum, ut praevium sub condicione, esse causam seu rationem motivam, sed solum esse condicionem, sine qua Deus non eligeret tale medium ad salvandum praedestinatum, quia sine illa condicione non esset medium efficax. . . . Nam tota illa condicionata praescientia non transcendit simpliciter ordinem rerum possibilium et ideo sub scientia simplicis intelligentiae clauditur. . . . et ideo non est causa vel ratio motiva, propter quam Deus praedestinat, licet sit condicio in ordine intentionis et electionis necessaria ex parte ipsius praedestinantis ad perfecto et prudenti modo volendum et eligendum“ (ib. n. 30).

c) „Dico ergo: *Praedestinatio non habet causam vel rationem ex parte praedestinati*, non solum quoad decretum dandi illi primam vocationem congruam, verum etiam nec quoad decretum efficax dandi illi felicitatem et sanctitatem aeternam“ (ib. c. 23, n. 14). „Ratio assertionis sumenda est ex principio supra posito, quod electio ad gloriam antecedit ad omnia media praedestinationis tamquam efficax intentio finis. Ex quo aperte sequitur praedestinationem ad gloriam ipsam non habere causam ex parte praedestinati, cum nulla praescientia absoluta meritorum illam antecedit“ (ib. n. 26).

d) Quamvis autem praedestinatio ad gloriam sit prorsus gratuita, vult tamen Deus hominem in ordine executionis acquirere gloriam per merita. „Intendit Deus gloriam homini, quem elegit non utcumque, sed ut coronam et praemium, et ita quamvis gratis erga illum habeat hanc intentionem, non tamen obiectum ipsum vult dare gratis, sed per merita, quae non praevidet, sed praeparat potius ordine rationis“ (ib. 1, 8, 27). Nihilominus „illud decretum, ut praecise terminatum ad gloriam, non est condicionatum, sed absolutum, quia. . . . actus ille circa finem talis est, ut obliget voluntatem ad eligendum media aliqua efficacia, per quae illa intentio efficax impletur“ (ib. n. 5).

e) Deus autem sicut alios homines gratis praedestinavit, ita alios reprobat reprobatione negativa antecederet ad eorum praevisa demerita. „Reprobatio, quae dici solet negativa, commode diceretur non praedestinatio, quia per eam Deus nondum excludit hominem, sed tantum non specialiter eligit ad gloriam vel ad gratiam“ (ib. 5, 4, 8). „Probabilius censeo Deum in illo signo [in quo concipitur non elegisse quosdam] ita non elegisse reprobos ad gloriam, ut positivum actum

voluntatis habuerit non eligendi illos seu volendi non eligere" (ib. n. 5). „Dico itaque ex parte reprobri nullam dari causam reprobationis negativae (Suarez, De praed. c. 5, n. 5). „Quia in eo signo, in quo praedestinati fuerunt electi, non habebant culpam ullam a Deo praeviam; ergo et reliqui, qui non fuerunt electi, non habebant culpam praeviam in eo signo, in quo electi non sunt; ergo ex parte sua non habuerunt causam suae non-electionis" (ib. n. 6).

f) Sicut repugnat praedestinos damnari, quia praedestinatio est „absolutum decretum de felicitate eorum ita efficax, ut illo posito infallibile sit fore salvandos" (ib. 1, 8, 1), ita dicendum est „non esse in potestate hominis cum non-electione seu cum non-praedestinatione aut, quod idem est, cum reprobatione negativa actu ponere seu componere suam aeternam salutem" (ib. 5, 8, 8). Nam in statu gloriae totus salvandorum numerus est ex directa et absoluta intentione divina; ergo necesse fuit, ut hanc haberet Deus ex se circa omnes, qui futuri erant cives in illo regno . . . estque hoc consentaneum perfectioni illius regni, in quo nihil esse debet nisi ex singulari praedefinitione divina" (ib. 1, 8, 45). Ne vero reprobatus forte perveniat ad regnum, Deus antecederet ad omne praevium demeritum habet voluntatem non dandi illi auxilia nisi non congrua; „nam electio ad finem est ratio dandi media efficacia seu infallibilia ad illum; ergo negatio illius electionis erit suo modo ratio non dandi media, quae cognoscuntur congrua et infallibilia ad illum finem consequendum" (ib. 5, 7, 14).

427. Arg. 1. *Reprobatio negativa re videtur prorsus idem esse ac damnatio positiva.* Atqui damnationem positivam antecedentem theologi illi catholici neque volunt neque possunt admittere. Ergo consequenter non debent admittere reprobationem negativam.

Prob. mai. Si inter duo tantum opposita electio fieri potest, uno membro reiecto, eo ipso alterum positive eligitur. Atqui in statu finali rerum nullum est tertium inter beatitudinem et damnationem positivam. Ergo eo ipso, quod Deus aliquem excludit a beatitudine, vult eum finaliter positive damnari. Nam neque potest habere voluntatem suspensam neque potest aliud tertium eligere. „Etsi enim speculative sit discrimen inter has sententias [illorum theologorum et Calvinii] . . . tamen in ordine ad mores et ad aestimationem moralem hominum parum videtur differre. . . . Quid enim refert ad aestimationem moralem, sive decretum reprobationis dicatur esse positivum sive negativum, si nullo modo a nobis pendet, ut sit vel non sit, et eo posito aequo certo et infallibiliter sequitur damnatio? Quid interest ad spem salutis, sive Deus dicat: Nolo te ponere in numero electorum, sive: Volo te damnare? Quid interest inter creari ad exitium et creari ad reprobationem negativam sive extra numerum electorum? Equidem si mihi proponeretur, utro modo ad meam consolationem malim factam reprobationem, nescirem, utrum deberem praeferre" (Lessius, De perf. div. 14, 2, 41 sq.).

Immo praeferenda esset damnatio positiva, quia homo sibi per totam aeternitatem in inferno dicere posset: Sine mea culpa hic sum.

428. Arg. 2. *Deus voluntate antecedenti vult omnes homines salvos fieri.* Atqui reprobatio negativa consistit in eo, quod Deus voluntate antecedenti vult certos homines non salvos fieri. Ergo in Deo non est reprobatio negativa antecedens, quia Deus non potest simul velle contradictoria. Quare ii ex adversariis nostris, qui habent animum deducendi ex sua doctrina consequentias logicas, concedunt in Deo ad summum posse admitti velleitatem aliquam antecedentem salvandi omnes, et hanc etiam melius negari (cf. Bañes, In 1, q. 19, a. 6). Haec est necessaria consequentia, sed ea, quae sufficienter ostendat doctrinam illam non posse admitti.

429. Arg. 3. *Deus vult omnibus hominibus dare gratias sufficientes ad salutem.* Atqui a priori nulla gratia potest sufficere ad salvandum eum, qui est negative reprobatus. Ergo talis reprobatio non existit.

430. Arg. 4. *Si esset reprobatio negativa antecedens, vanae essent omnes comminationes et promissiones Dei relate ad aeternas poenas vel praemia.* Nam reprobo non potest Deus promittere sub conditione salutem, cum eius salus sine ulla conditione antecederet iam sit exclusa; neque praedestinato potest interminare poenam aeternam, cum antecederet poena eius aeterna omnino repugnet.

Deum, qui est Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, vult tam crudeliter ludere suis creaturis, quas manus eius plasma-verunt, cum toties protestetur: „Numquid voluntatis meae est mors impii? dicit Dominus Deus, et non, ut convertatur a viis suis et vivat . . . et quare moriemini, domus Israel? Quia nolo mortem morientis, dicit Dominus Deus; revertimini et vivite" (Ez. 18, 23 sqq.). „Misereris omnium, quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter paenitentiam. . . . Parce autem omnibus, quia tua sunt, Domine, qui amas animas. O quam bonus et suavis est, Domine, Spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos, qui exerrant, partibus corripis, et de quibus peccant, admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine" (Sap. 11, 24 sqq.). „Videns civitatem flevit [Iesus] super illam dicens: quia si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem tibi; nunc autem sunt abscondita ab oculis tuis" (Luc. 19, 41, 42). „Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti" (Matth. 23, 37). Hae lacrimae Christi condemnant crudelem istam theologiam, quae vult Deum ex mero beneplacito voluntatis suae istos iudaeos exclusisse ab aditu salutis. Secundum hos theologos Christus lacrimatur de iudaeorum interitu, cum ex ipsa eius divina voluntate antecedenti hic interitus cum absoluta infallibilitate certissime sequatur. Quis haec ferre posset!

Quanto rectius hac in re iudicavit *Lessius*, cui „haec sententia semper visa est a veritate et a doctrina S. Scripturae et SS. Patrum aliena nec pietati et moribus satis consona“ (De div. perf. 14, 2, 15). Idem theologus egregie exponit multa alia incommoda, quae ex doctrina de reprobatione negativa necessario sequuntur, et gratias sinceras agit Deo, quod res non ita se habeat: „Exaltabo te, Deus meus rex, et benedicam nomini tuo in saeculum et in saeculum saeculi. Per singulos dies benedicam tibi, et laudabo nomen in saeculum saeculi, quia ab aeterno dilexisti nos et praeparasti nobis regnum tuum, consortium gloriae tuae. . . . Cogitasti de nobis cogitationes pacis et non afflictionis, cogitationes salutis et non interitus, ut nos vitae aeternae et omnium bonorum tuorum consortes efficeres. Non occultis decretis salutis nostrae praeiudicasti neque gratiis incongruis selectis ei veluti insidiaris, sed serio, non in speciem eam desideras et procuras. Si enim, cum adhuc inimici essemus, Filium pro nobis mori voluisti et per eius merita nos tibi in filios adoptasti, quanta sinceritate iam ages nobiscum, quando iam filii sumus effecti et Spiritu tuo vivificati, ut paratam hereditatem adipisci possimus! . . . Tibi, saeculorum regi immortalis et invisibili, tibi, misericordiarum patri, conditori et redemptori et salvatori nostro, tibi, omnium bonorum auctori, honor et gloria et benedictio et gratiarum actio ab omni creatura in omnes generationes saeculi saeculorum. Amen!“ (Finis opuse. De praedest.)

431. Schol. I. De mente S. Augustini et S. Thomae.

Quia adversarii nostri doctrinam suam ex SS. Augustino et Thoma stabilire student, breviter ostendendum est longe aliam fuisse horum Doctorum mentem.

Et *Augustinum* quidem docuisse ante mala opera praevisa quosdam homines esse exclusos a gloria *S. Prosper* inter „ineptissimarum quorundam blasphemiarum prodigiosa mendacia“ recenset (Praef. ad obi. Vinc.; *M* 51, 178). Tertia enim obiectio gallorum erat: „Quod non-praedestinati ad vitam, etiamsi fuerint in Christo per baptismum regenerati et pie iusteque vixerint, nihil iis prosit; sed tam diu reserventur, donec ruant et pereant, nec ante eos ex hac vita, quam hoc iis contingat, auferri“ (*M* 51, 158). Septima obiectio: „Quod Deus quibusdam filiis suis . . . ob hoc non det perseverantiam, quia non sunt a massa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti“ (*M* 51, 161), et alia similia. Respondet *S. Prosper*: „Quod huiusmodi in haec prolapsi mala sine correctione paenitentiae defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt; sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt. . . . Non enim relictus sunt a Deo, ut relinquerent Deum, sed reliquerunt et relictus sunt, et ex bona in malum propria voluntate mutati sunt“ (Ad c. 3; *M* 51, 158). „Sed horum lapsum Deo adscribere immodicae pravitatis est, quasi ideo ruinae ipsorum

impulsor atque auctor sit, quia illos ruituros propria ipsorum voluntate praescivit et ob hoc a filiis perditionis nulla praedestinatione discrevit“ (Ad c. 7; *M* 51, 161). „Vires itaque oboedientiae non ideo cuiquam subtrahit, quia eum non praedestinavit, sed eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa oboedientia esse praevidebat“ (Ad c. 12; *M* 51, 167. Cf. supra n. 342 401).

Putat quidem *Suarez* se posse brevi manu hanc difficultatem solvere dicendo *Prosperum* „usum esse termino negativo pro positivo; ex contextu enim constat loqui de ipsa reprobatione positiva“ (De praed. 5, 5, 7). Sed errat; galli enim et *S. Prosper* continuo utuntur terminis negativis, et ex reprobatione negativa dicunt sequi reprobationem positivam. Ita in obi. 3: „Non praedestinati ad vitam tam diu reservantur, donec pereant.“ Respondet *Prosper* nullam esse in Deo reprobationem, ex qua sequatur peccatum et damnatio, sed omnem reprobationem sequi ex peccato, „quod quia Dei praescientiam nec latuit nec fefellit, sine dubio talem numquam elegit, numquam praedestinavit“ (ad c. 2). Sanctus igitur *Prosper* nullam reprobationem novit, nisi quae proveniat ex peccato praeviso, et hanc docet esse *S. Augustini* sententiam¹. Ergo neque agnovit praedestinationem ante praevisa merita, quia haec a reprobatione negativa separari nequit. De *S. Augustino* cf. supra n. 377 sq.

432. Item *S. Thomae* ignota est distinctio inter reprobationem negativam et positivam. Unam tantum novit, quae pro obiecto habet permissionem culpae et inflictionem poenae. „Sicut enim praedestinatio includit gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa“ (1, q. 23, a. 3). Attamen ipsum „malum culpae, quod privat ordinem ad bonum, Deus nullo modo vult“ (ib. q. 19, a. 9). Malum autem poenae Deus quidem vult, sed supposito peccato: „aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente propter peccata, quae in eo inveniuntur“ (De verit. q. 23, a. 2 ad 2). Antecedenter vero ad peccatum praevisum nulla est in Deo voluntas ullum hominem excludendi a salute. Nam „Deus, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; vult enim omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur 1 Tim. 2, 4. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant: sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquid mali sequatur, licet videre non possit, nisi

¹ Patet hoc extendi non posse ad peccatum originale, in quantum agitur de baptizatis, quia, ut ait *S. Augustinus*, in baptismo „reatus solvitur et non erit, cum fit in baptismo plena remissio peccatorum. . . . Non erit omnino quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus quae tenebant“ (De peccat. meritis et remiss. 2, 28, 46; *M* 44, 179). Ergo peccatum originale in baptizatis non potest esse causa reprobationis.

lumine solis praeveniatur" (Contra gent. 3, 159). „Dicendum, quod istae condiciones, quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine, et ideo totum, quod sequitur, sibi imputatur ad culpam" (In 1, dist. 46, q. 1, a. 1 ad 5). Cf. supra n. 321.

433. Sed si quaestio ponitur, cur Deus uni det gratias efficaces, quibus reapse salvatur, alteri autem sufficientes tantum, quibus abutitur ad perniciem, nos debemus ignorantiam fateri et simpliciter dicere: „quia Deus ita vult"; scimus tamen generalem rationem, cur possit Deus talem defectum permittere, quia scilicet hic defectus potest ordinari ad manifestationem iustitiae divinae. „Voluit igitur Deus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem, per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobatur, per modum iustitiae puniendo. Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobatur. . . . Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem" (1, q. 23, a. 5 ad 3). Attende hic S. Doctorem loqui de reprobatione positiva, de „puniendo", cuius certe non est sola ratio voluntas divina eo sensu, quod antecederet ad praevisa peccata eam velit, sed eo sensu, quod Deus permittit peccatum, quod posset impedire per maiores gratias, sed non debet. Quamvis igitur sciamus, cur Deus possit generatim permittere reprobationem, non tamen possumus assignare rationem, cur unum prae alio eligat, nisi quia ei ita placet. Nequaquam autem suspicandum est S. Thomam hoc loco docere reprobationem negativam ex solo beneplacito Dei.

434. Aliud testimonium afferunt adversarii ex scripto ad Hannibaldum dist. 41, a. 3. Sed ipsi thomistae inter se vehementer disputant, num hoc scriptum sit genuinum¹, et, si sit, quis sit sensus istius loci. Atqui ex textu tam obscuro et incerto doctrina S. Thomae disci non debet, sed ex iis, quae alibi clarissime et certissime docet (cf. Billuart, De Deo diss. 9, a. 9, § 2, obi. 2). Quod S. Thomas saepius docet Deum non teneri dare gratias efficaces, tum quia hae gratiae iam in se sunt donum indebitum, tum quia a fortiori post peccatum originale non debentur (De verit. q. 6, a. 2 ad 2 et alibi), hoc non probat eum docere reprobationem negativam antecedentem, sed eum docere, quod omnes docent, Deum nullo modo teneri ad dandas gratias praecise efficaces, quia gratiae, quas dat, sufficientes essent efficaces, si homo iis uti vellet, et sic sufficiunt ad salutem et ostendunt voluntatem Dei salvificam universalem (cf. Billuart l. c. § 4, obi. ultima, et Franzelin, De Deo Uno thes. 64).

Ergo verum est neque a S. Augustino neque a S. Thoma doceri reprobationem negativam antecedentem.

¹ Revera est opus ipsius Hannibaldi.

435. Schol. 2. De effectibus reprobationis.

Effectus reprobationis a bañesianis multi enumerantur, quamvis ipsi inter se non consentiant. Quidam enim dicunt hos effectus esse: ipsam substantiam hominis, quam Deus creat cum proposito eam non admittendi ad gloriam, dein permissionem peccati originalis, tum permissionem peccatorum actualium, tum obdurationem et excaecationem, tandem ipsam damnationem. Sed dicendum est: Cum reprobatio non existat nisi consequens ad praeviam impaenitentiam finalem, effectus reprobationis non est nisi ipsa aeterna damnatio. Quaecumque autem in hac vita homini a Deo dantur, ideo dantur, ut homo iis utatur ad salutem; ergo sunt effectus voluntatis salvificae antecedentis. Mera autem permissio, ut homo abutatur bonis Dei ad suam perniciem, non est effectus alicuius causae, sed est negatio auxilii efficaci.

ART. IV.

DE POTENTIA DEI.

Prop. LXIII. Deus est omnipotens. De fide (Sum. 1, q. 25, a. 1—3).

436. Cum omnia attributa Dei operativa revocentur ad intellectum, voluntatem, potentiam, de hac ultima pauca dicenda supersunt.

Potentia dupliciter dicitur: passiva et activa. *Passiva potentia* est actus imperfectus, in quantum ulterioris perfectionis capax est. Talem potentiam in Deo, actu purissimo, non esse per se patet. *Activa potentia* est principium sufficiens ad producendum aliquem effectum. Si effectus manet in principio, unde procedit, habetur actus immanens: sin ponitur aliquid extra principium, est actus transiens. Actus transiens potest esse aut formaliter aut virtualiter transiens, de qua re plura in tractatu de Deo creante (III, n. 39). Potentia ad actum immanentem in Deo non eo sensu est, quasi in Deo actus realiter producat. Potest nihilominus intellectus et voluntas Dei a nobis considerari non solum, ut sunt in actu secundo, sed etiam, ut sunt in actu primo ratio sufficiens ad actum secundum; et sic secundum nostrum concipiendi modum est in Deo potentia intellegendi et volendi, non tamen mera potentia, quae abstrahat ab actu secundo. Haec igitur potentia divina nihil aliud est nisi ipse intellectus et voluntas divina considerata in actu primo.

437. Praeterea est in Deo *potentia operativa ad extra*, et haec intellegitur, quando sermo est de attributo potentiae. „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est" (Io. 1, 3). Quare Deus in S. Scriptura saepe vocatur El Schaddai (e. g. Gen. 17, 1), „qui potens est" (Luc. 1, 49), immo „solus potens" (1 Tim. 6, 15), quia eminentissime potens est. Haec autem potentia in Deo entitative est actus purus et solummodo terminative indifferens ad habendum effectum et non habendum.

„Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exsequentis id, quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit“ (S. Thom. 1, q. 25, a. 1 ad 4). Ergo quidquid nonnulli theologi contradicunt, recte distinguimus potentiam ab intellectu et voluntate; quia loquimur de Deo ad analogiam creaturarum. Atqui in creaturis potentia distinguitur ab intellectu et voluntate. Praeterea potentia habet propriam definitionem, habet proprium obiectum, proprium actum. Actus eius est transiens, obiectum adaequatum est ens creabile vel creatum. Non propterea potest Deus effectum producere, quia eum vult, sed velle producere effectum supponit posse producere. Ergo posse ratione praecedit, sed subordinatur scientiae ut dirigenti et voluntati ut applicanti (cf. Suarez, Metaph. disp. 30, sect. ult.). Ceterum potest hic esse sola differentia circa modum loquendi, e quo nihil pendet; quare S. Thomas, qui nostrum modum loquendi praefert (cf. l. c. a. 5 ad 1), tamen oppositum non reicit (a. 1 ad 4).

438. *Arg. 1.* S. Scriptura saepe praedicat Deum omnipotentem (2 Cor. 6, 18. Apoc. 19, 6; cf. n. 142), et hic sensus sine dubio subest nomini El Schaddai, quod a Septuaginta vertitur παντοκράτωρ et in Vulgata „omnipotens“¹. „Non erit impossibile apud Deum omne verbum“ (Luc. 1, 37). Quare S. Scriptura potentiam Dei ut infinitam repraesentat eodem modo, quo generatim infinitatem Dei describit. „Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis. Generatio et generatio laudabit opera tua, et potentiam tuam pronuntiabunt“ (Ps. 144, 3-4). „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul... Quis sufficit enarrare opera illius? Quis enim investigabit magnalia eius? Virtutem magnitudinis eius quis enuntiabit?... Non est minuere neque adicere nec est invenire magnalia Dei“ (Eccli. 18, 1-5).

439. *Arg. 2.* Haec res in symbolis et in tota praedicatione ecclesiastica apertissime proponitur: „Credo in Deum Patrem omnipotentem.“

440. *Arg. 3.* Theologi rationem huius omnipotentiae magis explicant:

a) Distinguunt *infinitatem intensivam potentiae*. „In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod, quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo; sicut, quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad

¹ Deus proxime est παντοκράτωρ, quatenus supremum dominium in omnia habet: παντοδύναμος (Sap. 18, 15), quatenus omnia efficere potest; sed unum ex altero fluit, et ideo saepe in Scriptura Deus praedicatur ut παντοκράτωρ propter potentiam efficiendi quae vult.

calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sequitur, quod eius potentia sit infinita“ (S. Thomas 1, q. 25, a. 2). Praeterea in Deo haec forma non est quidquam additum ad essentiam, sed est ipsa essentia divina. „Hinc ergo fit, ut talis potentia, quatenus tale principium agendi est, eminenter continere debeat omnes effectus, quorum est activa, quia principium principale actionis debet continere terminum vel formaliter vel eminenter, ut in aequivoca actione, qualis est omnis actio Dei ad extra. Ergo illud principium agendi, quatenus tale est, requirit infinitatem simpliciter et in genere entis, quia haec infinitas necessaria est, ut eminenter contineat omnia“ (Suarez, De Deo 3, 9, 4). Sequitur, ut potentia Dei sit prorsus independens neque ullius adiutorio indigeat; quae independentia nulli creaturae, quantumvis perfectae, tribui potest, sed in solo ente infinito invenitur. Brevi, est ipsa potentia subsistens secundum totam comprehensionem conceptus, neque ordinatur ad aliud ut ad finem, sed est potius finis sui effectus. Quia vero est ipsa potentia, fit, ut Deus summa facilitate agat neque umquam fatigetur. „Dixit, et facta sunt; mandavit, et creata sunt“ (Ps. 32, 9). Consequenter Deus, licet minimum quid ad extra operetur, operatur tamen semper secundum totam infinitatem potentiae suae, quia eo modo operatur, qui soli enti infinito convenit, et quia nihil in eo manet otiosum, sed totus actus purus est principium producens effectum.

b) Alio modo consideratur *infinitas extensiva potentiae divinae*, quia termini, ad quos se extendit, nullo determinato limite circumscribuntur. Deus enim omnia potest, quae in conceptu suo contradictionem non involvunt; et secundum hanc rationem dicitur Deus omnipotens. Quae autem in se contradictionem non continent, sunt absolute possibilia. Haec omnia potest Deus; nam cum non constitatur in certo gradu entis, ut in hoc tantum gradu operari possit, sed cum sit ipsum esse, potest facere, quidquid habet rationem entis. Sed nihil expers est rationis entis nisi contradictoria. Cum enim in iis non ita iungantur affirmatio et negatio, ut aliud affirmetur, aliud negetur, sed id praecise negetur, quod affirmatione ponitur, nihil entis manet in iis. Unde haec non possunt fieri. Potest vero Deus absolute aliquid annihilare et ita non ens facere; potest etiam impedire effectum causae secundae. Haec enim non sunt contradictoria.

Sed non sola consideranda est contradictio, quae apparet in termino ipso, sed etiam contradictio, quae ex termino resultaret in Deum. Ita perpetratio quidem peccati non est in se impossibilis, sed supponit agens defectibile, quia peccare est deficere a recta ratione. „Unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens“ (S. Thomas 1, q. 25, a. 3 ad 2). Similiter dicendum est de omni actione, quae in conceptu suo includit imperfectionem. „Neque

enim et vitam Dei et praescientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere et cuncta praescire; sicut nec potestas eius minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult; quod ei si accideret, nequaquam esset omnipotens. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est" (*S. Augustinus*, De civ. Dei 5, 10, 1; *M* 41, 152).

Ex his solvitur quaestio, num Deus possit facere aliquid melius, quam fecit. Si enim *ly* melius sit adverbium et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius, quam sicut facit, quia non potest facere ex maiore sapientia et bonitate. Si autem importat modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalitatem, licet non quantum ad essentialia" (*S. Thomas* 1, q. 25, a. 6 ad 1). Potest tamen facere alias res, quae habent meliores essentias.

Porro multa fecit Deus, quibus in eo genere non potest facere meliora. Neque enim potest facere meliorem unionem quam hypostaticam, neque excellentiorem maternitatem quam Beatæ Virginis, neque altiorem beatitudinem quam visionem beatificam. Consequenter neque hoc universum ratione finis et modi consequendi eum potest esse melius. Disputant autem, num Deus potuerit meliorem mundum aspectabilem creare. In qua quaestione omnes fere concedunt Deum potuisse meliores res cum meliore ordine creare. Ex altera vero parte certum est Deum ad finem, quem libere sibi praestituit, optime facere, quaecumque facit. Sed Deus liber est, ut hunc vel illum gradum et modum glorificationis suae sibi eligat. Ceterum de optimismo plura in philosophia dici solent¹. Cf. III, n. 46.

441. Schol. De potentia absoluta et ordinata.

Deus multa per se potest facere, quae reipsa non vult facere, et quae consequenter ad decretum ea non faciendi non iam potest facere. Potentia igitur, quae versatur circa ordinem a Deo pro sua sapientia electum, appellatur *potentia ordinata*; potentia vero, qua Deus potuit alia exsequi, si alia elegisset, appellatur *potentia absoluta*. Absoluta potentia potuit e. g. Deus homini praestituere finem naturalem; ordinata potentia non potest.

Interdum ordinata potentia dicitur pro ordinaria, qua Deus operatur secundum leges naturales; absoluta vero dicitur ea, qua potest Deus ultra vires physicas rerum alios effectus producere, e. g. miracula patrare.

Prorsus reicienda est distinctio potentiae absolutae et ordinatae secundum explicationem iansenistarum, qui volebant potentiam ab-

¹ Honthelm, Theodicaea 692 sqq.

solutam esse, qua Deus aliquid posset abstractione facta ab eius sapientia et sanctitate; ordinatam vero, qua non posset nisi sapienter et sancte agere. Haec ideo nihil valent, quia in Deo nulla est potentia quidquam agendi, quod sit contra rectum ordinem; nam potentia, sapientia, sanctitas divina sunt unum idemque. Ergo quidquid cum uno attributo divino pugnat, cum omnibus pugnat (cf. III, n. 226).

Et haec quidem de Deo Uno secundum naturam dixisse sufficiat, quia, cum Dei cognoscibilitas a nobis exhausta nequeat, contenti simus oportet docta illa ignorantia, qua prudentes et scientes cum Psalmista (Ps. 138, 6) dicere possimus:

„Mirabilis facta est scientia tua ex me;
Confortata est, et non potero ad eam.“

TRACTATUS II.
DE DEO TRINO SECUNDUM PERSONAS.

PRAENOTANDA.

442. *Confitemur in symbolo:* „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, consubstantialem Patri, et in Spiritum Sanctum, qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur.“

Hoc *mysterium SS. Trinitatis*¹ est fundamentale dogma, quo fides christiana ex parte obiecti materialis a religione naturali et a iudaismo distinguitur, et est simul summa probatio fidei nostrae subiectivae, quia nisi per plenam intellectus nostri sub auctoritatem Dei revelantis subiectionem hanc doctrinam amplecti non possumus. *Est enim mysterium vere et stricte dictum*, quod non solum plane inaccessum est rationi humanae sibi relictæ, sed quod etiam revelatum a nobis positive intellegi nequit.

443. *Neque tamen ideo desistendum est a studio hoc mysterium quam optime possumus percipiendi ac defendendi*, sed sequendum exemplum antiquorum Patrum et magnorum theologorum, qui naviter et strenue in hac doctrina excolenda laborarunt et ad eam porro excolendam alios adhortati sunt.

Ita imprimis magnus ille *Athanasius*, qui prae ceteris pro huius dogmatis defensione multum laboravit, scripsit, passus est. Ita *Basilus* libro *Contra Eunonium*, *Gregorius Naz.* *Orationibus theologis*, *Gregorius Nyss.* libro *Contra Eunonium*; ita inter latinos post *Tertullianum Hilarius* libris 12 *De Trinitate*, *Augustinus* libris 15 *De Trinitate*, alii multi. Inter prodromos theologiae scholasticae hoc mysterium praecipue tractarunt *Anselmus*, *Guilhelmus Paris.*, *Richardus Victorinus*; ipsi vero scholastici veteres in expositione primi libri *Sententiarum* disputarunt de hoc dogmate, posteriores in commentariis ad 1 partem *Summae*. Inter hos ultimos valde laudantur *Gregorius de Valentia* et *Didacus Ruiz*.

¹ Nomen τῆς τριάδος hoc sensu primum occurrit apud *Theophil. Antioch.* (Ad Autol. 2, 15; M 6, 1077). latina vox Trinitatis apud *Tertull.* (Adv. Prax. c. 2; M 2, 157).

444. Sanctorum igitur Patrum et theologorum vestigiis insistentes, conabimur efficere, ut ratio nostra, fide illustrata, sedulo, pie et sobrie quaerens, aliquam Deo dante huius mysterii intellegentiam eamque quam fructuosissimam assequatur (*conc. vatic.*). Quia autem res, de qua agitur, mysterium est, cuius naturaliter ne suspicionem quidem habemus, ante omnia ex fontibus revelationis exsistentia huius mysterii probanda, dein notio eius, quantum fieri potest, magis expolienda est.

445. Haec erit *divisio tractatus:*

Sectio I. De *exsistentia* mysterii SS. Trinitatis.

Sectio II. De *processione* divinarum personarum.

Sectio III. De *relationibus* divinis.

Sectio IV. De *proprietatibus et notionibus* divinarum personarum.

Sectio V. De *missione* divinarum personarum.

Quae sectiones ita inter se cohaerent: processio est quodammodo via ad constituendas personas divinas; formaliter personae divinae constituuntur relationibus; constitutionem personarum sequuntur proprietates personales; missione vero personae divinae nobis manifestantur.

SECTIO I.

DE EXSISTENTIA MYSTERII SS. TRINITATIS.

Prop. LXIV. S. Scriptura, sicut unitatem Dei numericam docet, ita testatur tres esse realiter distinctos: Patrem, Filium, Spiritum Sanctum, quibus nomen Dei sensu proprio conveniat.

446. *Nota:* Patrem, Filium, Spiritum Sanctum saepe nominari in Scriptura, ubi sermo est de Deo rebusque divinis, res est notissima. Hoc supposito quaeritur, *utrum Pater, Filius, Spiritus Sanctus sint tres realiter distincti*, an haec sint diversa tantum nomina eiusdem; et si sunt realiter distincti, utrum omnes tres sensu proprio vocentur Deus an sensu improprio tantum.

447. Varias haereses circa Trinitatem enumerantur a *S. Damaso I* (*Denz.* 58sq.). *Realem distinctionem Patris et Filii et Spiritus Sancti negarunt patripassiani*, qui dicunt ipsum Patrem incarnatum et passum esse. Idem vocantur *monarchiani*, quia quasi tesseram sibi elegerant hanc: „monarchiam tenemus“, i. e. unicum principium (μονάδα) divinum.

Hanc doctrinam propugnarunt *Praxeas*, contra quem scripsit *Tertullianus* (*M* 2, 154); et *Noetus*, contra quem scripsit *Hippolytus* (*M* 10, 803; 16^o, 3370; cf. *Epiphan.*, *Haer.* 57; *M* 41, 993)¹; item *Epigonus* et *Kleomenes*, qui Romae docuerunt. Celebrior haec haeresis facta est per *Sabellium*, discipulum *Kleomenis*, qui saltem ab initio docuit eodem modo quo patripassiani, unde iidem haeretici modo patripassiani, modo *sabelliani* vocabantur. Deus ab iis dicebatur *ὑποπᾶτωρ*, ad significandam essentialem et numericam identitatem inter Patrem et Filium. Postea vero *sabelliani* haeresim suam modificasse videntur. Teste enim *Epiphano* (*Haer.* 62; *M* 41, 1051) docebant esse in Deo tres realitates, quae unam constituerent personam, sicut corpus, anima, spiritus unum efficerent hominem. Patripassiani saepe damnati sunt ab ecclesiastica auctoritate (cf. *Denz.* n. 60 85 231). *Sabellium* imprimis debellavit *Dionysius Alexandrinus*, ex cuius scriptis fragmenta tantum supersunt (cf. *M P. L.* 5, 117 sq.).

448. *Patrem, Filium, Spiritum Sanctum eodem proprio sensu vocari Deum negarunt ii, quorum doctrina solet vocari „monarchismus dyna-*

¹ Cf. *Der Katholik* 1905, II 1 sqq. 112 sqq. 182 sqq. 266 sqq.

micus“. Hi Christum dicebant esse hominem virtute tantum divina instructum. Inter huius doctrinae defensores nominantur duo *Theodoti*, senior coriarius (cf. *M P. G.* 10, 27), iunior nummularius, et *Artemon*. *Theodotus iunior* putabat ante Christum summam Dei virtutem iam apparuisse in *Melchisedech*, qui maior esset Christo, quare theodotiani etiam *melchisedechiani* appellabantur. Prae ceteris autem hic nominandus est *Paulus Samosatenus*, secundum quem Christus per se est merus homo, in quo Sapientia vel Verbum Dei per modum potentiae et doctrinae habitat et operatur. Sapientiam vero divinam, prout in Deo existit, vult eo sensu esse *ὁμοούσιον τῷ θεῷ*, ut per verbum *ὁμοουσίον* omnis distinctio realis inter Patrem et Verbum excludatur. Quo sensu hoc vocabulum reiectum est a *synodo antiochena* (a. 269); quamvis alii aliter hoc factum explicant (cf. *Franzelin*, *De Trad.*, ed. 4, 168 nota). Sicut *Sabellius*, ita postea *Marcellus Ancyranus* eiusque discipulus *Photinus* concedebant quidem Christum esse distinctum a Patre et esse λόγον, sed hunc λόγον esse προστατικόν vel προφορικόν, diversum a Deo, huic vero λόγῳ respondere in Deo λόγον ἐνδιάθετον seu cognitionem, quae non esset realiter distincta a Deo. Eundem Deum in se esse plane unum; in quantum se manifestasset per creationem, esse Patrem; in quantum apparuisset in Christo, esse Filium; in quantum se dedisset apostolis et ecclesiae, esse Spiritum Sanctum. Trinitas igitur secundum hos haereticos nihil est nisi manifestatio triplex Dei ad extra (cf. *Denz.* n. 66 85 231; *Wirceburgenses*, *De Trin.* n. 297sq.). Secundum hos omnes Christus bonis operibus suis nomen divinitatis sibi meruit.

449. *Filium esse Patri consubstantialem negabant ariani seu eunomiani*, qui affirmabant eum esse creaturam, Patri per omnia dissimilem, ἀνόμοιον, quare *anomoei* dicti sunt (*Epiphan.*, *Haer.* 76; *M* 42, 515sq.). *Semiariani* concedebant similitudinem (ὁμοιούσιον), non vero perfectam aequalitatem (vide I 515)¹.

Ex semiarianis maxime processerunt ii, qui (ut *Basilus Ancyranus*) negabant Spiritum Sanctum esse Deum, unde nomen *pneumatomachorum* sortiti sunt (cf. *Epiphan.*, *Haer.* 73; *M* 42, 401), inter quos *Macedonius* eminent, qui docebat Filium quidem esse Patri per omnia similem, Spiritum vero Sanctum esse creaturam Filii (cf. *Theod. Schermann*, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griech. Vätern des 4. Jahrhunderts*, Freiburg 1901, 3sq.).

Hae haereses condemnatae sunt a *concilio nicaeno* (a. 325), *romano* (a. 379), *constantinopolitano I* (a. 381), aliis. Omnes haeretici, qui Filium vel Spiritum Sanctum minorem esse Patre docent, vocantur *subordinatiani* (cf. *Denz.* n. 19sq. 39sq. 54 58sq. 85 275sq.). De veteribus haeresibus antitrinitariis vide *Pohle*, *Lehrbuch der Dogmatik* (Paderborn 1920) 246sq.

¹ Cf. *Ant. Beck*, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mainz 1903, 94 sqq.

Plures de Trinitate errores iam circa annum 260 damnavit *S. Dionysius Rom.* epistula ad *S. Dionysium Alex.* data: „Iam vero aequum fuerit disputare adversus eos, qui monarchiam, quae augustissima est ecclesiae Dei praedicatio, in tres quasdam virtutes ac separatas hypostases tresque deitates dividentes ac discindentes destruunt. Audivi enim quosdam, qui apud vos divinum verbum praedicant et docent, huius opinionis magistros esse, qui quidem e diametro, ut ita loquar, *Sabellii* opinioni adversantur. Hic enim blasphematur, ipsum Filium dicens esse Patrem et vicissim; illi vero tres deos quodammodo praedicant, dum sanctam unitatem in tres diversas hypostases, ab invicem omnino separatas, dividunt. Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum, et Spiritum Sanctum in Deo manere et inhabitare, adeoque divinam Trinitatem in unum quasi in quendam verticem, hoc est in Deum universorum omnipotentem, reduci atque colligi. Insipientis enim *Marcionis* doctrina [cf. V, n. 454], quae in tria principia monarchiam secat ac dividit, diabolica sane est, non autem verorum Christi discipulorum. Hi enim probe norunt Trinitatem quidem in divina Scriptura praedicari, tres autem esse deos neque in Vetere neque in Novo Testamento doceri. Sed neque minus culpandi sunt, qui Filium opus (*ποίημα*) esse existimant, et Dominum factum esse, sicut unum eorum, quae vere facta sunt, arbitrantur, cum illum genitum esse, ut congruit ac decet, non conditum aut factum, divina eloquia testentur. . . . Nam si factus est Filius, erat tempus, quando non erat; atqui fuit semper, si utique est, ut ipse declarat, in Patre (Io. 14, 10 11). . . . Neque igitur admirabilis et divina unitas in tres divinitates est separanda, neque factionis vocabulo dignitas ac magnitudo Domini est diminuenda, sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Iesum eius Filium et in Spiritum Sanctum; Verbum autem Deo universorum esse unitum. . . . Ita scilicet divina Trinitas et sancta monarchiae praedicatio integra servabitur“ (*Denz.* n. 48 sqq.).

450. Saeculi XVI haeresiarchae Lutherus, Calvinus, Zwinglius dogma Trinitatis retinuerunt. Immo Michael Servetus, medicus hispanus, ob negatam Trinitatem a. 1553 Genevae sub Calvino crematus est. Postea Serveti errorem renovarunt alii, inter quos maxime noti sunt *Laebius* et *Faustus Socini* (ille † a. 1562, hic † a. 1604), qui patres sunt sectae *socinianorum*. Haec secta magnum incrementum habuit ex coniunctione cum *arminianis*, qui ex Hollandia eiecti erant. Docebant hi haeretici subordinatianismum quendam, neque Christum Deum esse concedebant. Quae doctrina maxime per Poloniam et Transylvaniam sparsa est, sed in Anglia quoque suos sectatores (*Arthur Bury*, *The naked Gospel*) habuit. Qui Trinitatem negant, *unitarii* vocari solent.

451. Nostra aetate inter protestantes pauci illi, qui orthodoxi dicuntur, servant fidem Trinitatis; ab aliis autem longe pluribus, qui se

liberales vocant, hoc mysterium negatur et symbolum apostolicum reicitur. Ex his alii derivant fidem Trinitatis ex doctrinis gentilium. Alii, ut *Harnack* (*Entstehung und Entwicklung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 187 sqq.), rem explicant ex conatu christianorum opponendi formulis iudaicis formulam christianam. At haec vana sunt, quia fides Trinitatis statim ab initio in religione christiana apparet, non ut res paulatim se evolvens sed ut articulus fixus et firmus (cf. *Fr. Diekamp*, *Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses*, Münster 1911). Etiam ii protestantes, qui verbis docent Trinitatem, saepe ex falsis principiis philosophicis hoc dogma ita explicant, ut nihil nisi nomen maneat. Ita est valde communis ratio dicendi Filium esse manifestationem ideae divinae in mundo externo, Spiritum Sanctum esse manifestationem ideae divinae in animis fidelium. Plura de hac re audiemus in tractatu de Verbo incarnato (IV, n. 6). Absurdam Theosophorum de Trinitate (seu potius quaternitate) doctrinam exponit *La Civiltà catt.* 1910, I 660 sqq., II 3 sqq. 286 sqq.

Inter catholicos *Günther* errores sabellianos, arianos, tritheisticos collegerat in suam doctrinam, quae damnata est ab ecclesia (*Denz.* n. 1655). *Modernistis* dogma Trinitatis est inventum humanum sicut alia dogmata, cuius ortum explicant e simplici quodam entusiasmo (cf. *Carbone*, *De modernistarum doctrinis* 148 sq. 356 sqq.).

Propositio nostra continet tres partes: 1) esse unum Deum; 2) Patrem, Filium, Spiritum Sanctum esse tres distinctos; 3) omnes tres sensu proprio vocari Deum. Quod ad argumenta attinet, cf. *J. Lebreton*, *Les origines du dogme de la Trinité*, ed. 4, Paris 1919, 245 sqq.

452. Pars I. Unus est Deus.

Cum haec pars iam antea probata sit, sufficit hic unum alterumve locum in memoriam revocare: „Audi, Israel, Deus tuus Deus Unus est“ (Marc. 12, 29. Deut. 6, 4). „An iudaeorum Deus tantum, nonne et gentium? Immo et gentium. Quoniam quidem Unus est Deus“ (Rom. 3, 29 30). „Unus Deus et Pater omnium“ (Eph. 4, 6). Plura supra (n. 132 sqq.).

Propter unitatem essentiae divinae ecclesia non colit cultu publico singulas Personas divinas separatim sumptas. De qua re ait *Leo XIII* in encycl. „Divinum illud“ die 19 maii 1897: „Innocentius XII, decessor noster, sollemnia quaedam honori Patris propria postulantis omnino negavit. Quodsi singula incarnati Verbi mysteria certis diebus festis celebrantur, non tamen proprio ullo festo celebratur Verbum secundum divinam tantum naturam; atque ipsa etiam pentecostes sollemnia non ideo inducta antiquitus sunt, ut Spiritus Sanctus per se simpliciter honoraretur, sed ut eiusdem recoleretur adventus sive externa missio. Quae quidem omnia sapienti consilio sancita sunt, ne quis forte a distinguendis Personis ad divinam essentiam distinguendam prolaberetur. . . . In pre-

cationibus, quae uni Personae adhibentur, item de ceteris mentio est; in formis supplicationum singulis quidem Personis seorsum invocatis communis earum invocatio subicitur; psalmis hymnisque idem omnibus praeconium accedit in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum; benedictiones, ritus, sacramenta comitatur aut conficit sanctae imploratio Trinitatis" (Acta S. Sedis 29, 646).

453. Pars II. Pater, Filius, Spiritus Sanctus sunt tres realiter distincti.

„Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum... Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia" (Io. 14, 16 26).

a) *Hic Christus expresse dicit se esse alium atque Spiritum Sanctum.*

b) *Similiter est alius atque Pater* (cf. Io. 1, 1 2 14; 5, 32), quem rogat, a quo exivit, ad quem rediturus est (Io. 16, 28), cuius saepe se vocat Filium (Matth. 11, 27. Luc. 22, 70), a quo missus est (Io. 5, 37), ad faciendam voluntatem eius (Io. 6, 38), a quo clarificabitur claritate, quam habuit, priusquam mundus esset, apud eum (Io. 17, 5). Quae omnia supponunt realem distinctionem.

c) *Est realis distinctio inter Patrem et Spiritum Sanctum;* nam nemo mittit seipsum ad docendos alios (Io. 14, 16 26), nemo a seipso procedit (Io. 15, 26). Propterea Spiritus Sanctus apparet in visibili specie ut distinctus a Patre et Filio. „Baptizatus Iesus... vidit Spiritum Dei descendantem sicut columbam et venientem super se. Et ecce vox de caelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui" (Matth. 3, 16 17). Sunt igitur tres distinctae personae: Iesus, Spiritus Sanctus apparens in columbae specie, Pater loquens de caelis. Eadem distinctio trium personarum cernitur in forma baptismi, de qua infra (n. 459sq.). Spiritum Sanctum misit Deus die Pentecostes visibili modo (Act. 2, 4). Cum Spiritu Sancto apostoli faciunt sua decreta: „Visum est Spiritui Sancto et nobis" (Act. 15, 28). Spiritus Sanctus habitat speciali modo in cordibus hominum, quare monet apostolus: „An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo?" (1 Cor. 6, 19). „Et nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis" (Eph. 4, 30). Spiritus Sanctus operatur dona supernaturalia, „dividens singulis, prout vult" (1 Cor. 12, 11). Ergo constat tres esse inter se realiter distinctos: Patrem, Filium, Spiritum Sanctum.

Potest quidem etiam Deus ut Deus vocari spiritus (Io. 4, 24) et sanctus. Nihilominus, ut ex dictis patet, hoc nomine τὸ ἅγιον πνεῦμα vel simpliciter τὸ πνεῦμα designatur tamquam proprio nomine persona divina, a Deo Patre et Filio distincta. Unde interdum attentione opus est ad diiudicandum, utrum in Scriptura nomen Spiritus, de Deo dictum, significet Deum secundum essentiam, an unam determinatam

personam divinam, et quam. Attamen ubi non obstant speciales rationes, nomen Spiritus Sancti intellegendum est non de Patre neque de Filio sed de tertia persona divina. Hoc evidens est, si dicitur Spiritus Sanctus dari vel mitti a Patre vel Filio, vel si omnes tres personae distincte nominantur, vel si agitur de muneribus, quae in Scriptura specialiter Spiritui Sancto attribuuntur.

Etsi dona quoque Spiritus Sancti interdum spiritus appellantur (1 Cor. 14, 32), non tamen vocantur τὸ ἅγιον πνεῦμα neque τὸ πνεῦμα simpliciter, sed cum addito, ut spiritus prophetiae. Vix non semper e contextu satis patet, utrum sit sermo de re aliqua creata an de persona Spiritus Sancti (cf. Matth. 10, 20; 12, 31sq.; 28, 19. Marc. 13, 11. Luc. 12, 10 12. Io. 15, 26; 16, 13. Act. 2, 4; 15, 28. Rom. 8, 9 11 14sq. 26; 1 Cor. 2, 10sq.; 12, 7sq., et similiter multi alii loci). Quod angeli, anima humana, ventus appellantur spiritus, non creat difficultatem, quia confusio cum Spiritu Sancto non est possibilis.

Itaque esse Spiritum Sanctum personam eamque a Patre et Filio distinctam, manifestum est ex S. Scriptura. Cf. *W. Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918.*

454. Pars III. Pater, Filius, Spiritus Sanctus sensu proprio dicuntur Deus.

a) *Patrem esse Deum* tam clare in Sacris Litteris docetur, ut haec de re numquam controversia orta sit. Nam non solum saepe vocatur simpliciter Deus (e. g. Io. 5, 18; 6, 46 etc.), sed dicitur etiam Deus vivus (Matth. 16, 16), solus Deus verus (Io. 17, 3), Dominus caeli et terrae (Matth. 11, 25), multa alia similia, quae nota sunt.

455. b) *Divinitatem Filii* uberius probabimus in tractatu de Verbo incarnato (IV, n. 5 sqq.). Propterea hic pauca sufficiant. Filius dicitur Verbum (Io. 1, 14) et Verbum affirmatur esse Deus: Θεός ἦν ὁ λόγος (Io. 1, 1). Christum Deum esse confessus est Thomas (Io. 20, 28); testatur S. Paulus: „Ad Filium [dixit Deus]: „Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi" (Hebr. 1, 8). Christus vocatur magnus Deus et salvator noster, ὁ μέγας θεός καὶ σωτὴρ ἡμῶν (Tit. 2, 13. Cf. Rom. 9, 5). Praeterea Christus est Filius Dei eo sensu, quo nullus alius, ne angelus quidem, potest vocari filius (Hebr. 1, 5); est Filius unigenitus, qui est in sinu Patris (Io. 1, 18); est Filius proprius (Rom. 8, 32), Filius verus (1 Io. 5, 20). Christus „Patrem suum dicebat Deum, aequalem se faciens Deo" (Io. 5, 18), id quod iudaeis obicientibus Christus non negat. Est Filius ab aeterno et in aeternum (Io. 8, 35 58). Eius sunt, quaecumque sunt Patris (Io. 16, 15); ipse operatur, quaecumque Pater operatur (Io. 5, 17—21); ipse portat omnia verbo virtutis suae (Hebr. 1, 3), multa similia. Ergo sine dubio Christus sensu proprio dicitur Deus.

456. c) *Spiritum Sanctum esse Deum* vario modo Sacrae Litterae testantur. Pluries enim Spiritus Sanctus idem dicitur cum Deo: „Anania, cur Satanas tentavit cor tuum mentiri te Spiritui Sancto? . . . Non es mentitus hominibus, sed Deo“ (Act. 5, 3 4). „Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?“ (1 Cor. 3, 16.) „An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo. . . . Glorificate et portate Deum in corpore vestro“ (1 Cor. 6, 19 20). „Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus. Et divisiones ministrarum sunt, idem autem Dominus. Et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus“ (1 Cor. 12, 4—6). In hoc textu aut dicitur ipse Spiritus Sanctus Dominus et Deus; aut, si haec duo verba referuntur ad Christum et Deum Patrem, Spiritus Sanctus cum his conumeratur ut eadem divina opera libere perficiens; ergo ut simul et ab iis distinctus et cum iis verus Deus, sicut etiam 2 Cor. 13, 13: „Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis.“¹

457. Similiter alia divina attributa et operationes Spiritui Sancto adscribuntur. „Nobis Deus revelavit per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Nos autem accepimus Spiritum, qui ex Deo est“ (1 Cor. 2, 10—12). Spiritus Sanctus inspiravit prophetas (2 Petri 1, 21) et futura praedicat (1 Petri 1, 11. Act. 20, 23). Ipse eligit praedicatores evangelii, ut Paulum et Barnabam (Act. 13, 4). Ipse manens cum apostolis in aeternum, docet eos omnem veritatem (Io. 14, 16 26); in eius virtute apostoli remittunt peccata (Io. 20, 22); ipse dat apostolis loqui variis linguis (Act. 2, 4); generatim omnes gratias largitur, „dividens singulis, prout vult“ (1 Cor. 12, 8—11). Immo effectio incarnationis ei attribuitur (Luc. 1, 35). Praeterea Spiritus Sanctus in Novo Testamento dicitur ea verba dixisse, quae in Vetere Testamento Deo adscribuntur (Act. 28, 25 26. Is. 6, 9 sq.). Porro Christus sanctificationem et missionem suam secundum humanam naturam adscribit Spiritui Sancto (Luc. 4, 18 sqq.); dicit se in virtute Spiritus Sancti eicere daemones (Matth. 12, 28), et hac ratione confitetur Spiritum Sanctum maiorem se [homine] esse. „Ideo dico vobis . . . quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro“ (Matth. 12, 32).

Ceterum ubicumque in Scriptura Spiritus Sanctus dicitur Spiritus Dei (Rom. 8, 9. 1 Cor. 2, 11), Spiritus Patris (Matth. 10, 20), Spiritus Domini (Luc. 4, 18), similia, tam aperte sermo est de ente divino, ut,

¹ De 2 Cor. 3, 17 supra n. 137 nota.

nisi aliunde constaret de persona Spiritus Sancti distincta a Patre, facile sibi quis persuaderet significari simpliciter attributum divinum (cf. *Greg. de Val.*, disp. 2, punct. 1, § 24).

458. *Conclusio.* Ex tota igitur doctrina Christi et apostolorum manifeste colligitur tres esse realiter distinctos, qui sensu proprio dicuntur Deus. Cum vero ens rationale, ut est unum in se et distinctum ab omni alio, vocari consueverit *persona* (ὑπόστασις), id autem, per quod hoc ens est id quod est, dicatur eius *essentia* seu *natura*, propterea ad breviter complectendam doctrinam in Scriptura traditam concilia et doctores catholici hanc loquendi formulam adhibent: *Deus est unus natura et trinus personis* (cf. *Th. de Régnon*, Études de théologie positive sur La Sainte Trinité I, Paris 1892, 129 sqq.). Quae formula postea magis explicabitur.

Prop. LXV. *Mysterium SS. Trinitatis in specie probatur ex formula baptismi apud Matth. 28, 19.*

Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος¹.

I.

459. *Docentur hoc textu tres personae realiter distinctae.* Nam Pater et Filius sine dubio sunt *nomina personalia*. (An dici potest: in nomine alicuius rei baptizare?) Non est sermo de aliquo Patre et aliquo Filio indefinite, sed de Patre et suo Filio, quod iam per se patet, cum nisi

¹ Quidam conati sunt ostendere formam primitivam huius textus fuisse: „Euntes docete omnes gentes in nomine meo“, formulam vero trinitariam in textum irrepsisse ex formula liturgica baptismi. Student hoc inde probare, quod Eusebius saepe textum referat illo breviori modo, ut in *Demonstr. evang.* 3, 6 7 (*M* 22, 233 240 243 sq.). Ita *Conybeare* in *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, Gießen 1901, 275 sqq.

Ad hoc respondendum est: Eusebius non illam tantum formam refert, sed praeterea tam brevioris: „Euntes docete omnes gentes“ sine verbis „in nomine meo“, ut in *Demonstr. evang.* 1, 3 4 6 (*M* 22, 404 4 68), quam longiorem: „Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“, ut in *Epist. ad Caesar.* 3 (*M* 20, 1537). Ex contextu apparet Eusebium uti forma brevissima, quando vult efferre celerem propagationem religionis christianae; utitur forma, quando vult indicare originem huius celeris propagationis; utitur integra formula, quoties loquitur de Trinitate vel de baptismo. Eusebius numquam dicit „in nomine meo“ scriptum esse Matth. 28, 19; sed simpliciter sua sponte videtur haec verba composuisse.

Nam haec formula non invenitur in ullo manuscripto neque in ulla versione N.T., sed omnes codices et versiones habent formulam trinitariam. Omnes scriptores ecclesiastici ante Eusebium habent unice formulam trinitariam (cf. *De sacram.* I, n. 382).

Bonum conspectum huius disputationis habes apud *Lebreton*, *Les origines du dogme de la Trinité* 553 sqq., qui omnes locos Eusebii et antecedentium Patrum exhibet vel indicat. Ita concludit 563: „Il ressort de cette discussion que les conclusions de M. Conybeare sont définitivement à écarter.“

inepte quis dicere non possit: „Pater et filius“, intellegendo aliquem, qui alius ignoti sit pater vel filius. Porro hoc constat ex tota doctrina evangeliorum, in qua haec nomina Patris et Filii et Spiritus Sancti habent unum determinatum sensum. Quod si ita est, constat Patrem et Filium esse personas distinctas, cum nemo possit esse suus Filius vel suus Pater.

Consequenter *etiam Spiritus Sanctus est persona distincta*, quia eodem modo connumeratur ac Pater et Filius. Porro nisi esset persona distincta, esset attributum Filii. Sed dicitur καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος, quo loquendi modo attributalis praedicatio plane excluditur. Ergo revera connumerantur tres distinctae personae.

II.

460. *Pater, Filius, Spiritus Sanctus sunt verus Deus.* Nam baptizari est liberari a peccato, iustificari, gratia donari (Tit. 3, 5—7). Atqui in nomine alicuius baptizari est eius virtute et auctoritate baptizari. Sed virtutem et auctoritatem liberandi a peccato et donandi gratiam nemo habet nisi ipse Deus. Ergo baptizari in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti est baptizari in nomine Dei.

Porro baptizari in nomen (εἰς τὸ ὄνομα) alicuius est consecrari et devoveri alicui ut obiecto cultus (Rom. 6, 3—13. 1 Cor. 1, 12—15. Gal. 3, 26—28). Atqui nec debent nec possunt homines cuiquam ita consecrari et devoveri nisi soli Deo, ut per se patet (cf. Rom. 6, 11). Haec duo: baptizare in nomine vel in nomen non ratione constructionis grammaticalibus habent diversam significationem, sed utraque locutio idem significat; solum quod ad factum attinet, latini proxime in hac formula vident expressam auctoritatem, graeci vero terminum, cui consecratur homo.

III.

461. *Unitas naturae in hoc textu non quidem diserte exprimitur, sed sufficienter indicatur;* nam, praeterquam quod ex tota doctrina revelata notum supponitur istos tres, si sunt verus Deus, non esse tres Deos, sed unum Deum, etiam aperte istorum trium *idem nomen* esse significatur. Sed nomen in Scriptura poni pro essentia alibi ostensum est (supra n. 105), et a fortiori hic ita est, ubi sane sensus non est in aliquo materiali sono baptizari, sed baptizari in auctoritate eius, quem nomen significat, et consecrari maiestati eius, quem nomen repraesentat. Ergo horum trium una est auctoritas, eadem maiestas.

Quae omnia S. Augustinus his verbis complectitur: „Domine, Deus noster, credimus in te, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Neque enim diceret Veritas: ‚Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, nisi Trinitas esses. Nec baptizari nos iuberet, Domine Deus, in eius nomine, qui non est Dominus Deus. Neque diceretur voce divina: ‚Audi, Israel, Dominus, Deus tuus, Deus

unus est, nisi Trinitas ita esses, ut unus Dominus Deus esses. Et si tu, Deus Pater, ipse esses et Filius Verbum tuum Iesus Christus, ipse esses et donum vestrum, Spiritus Sanctus, non legeremus in litteris veritatis: ‚Misit Deus Filium suum.‘ Nec tu, o Unigenite, diceres: ‚quem mittet Pater in nomine meo, et: ‚quem ego mittam vobis a Patre“ (De Trin. 15, 51; M 42, 1097 sq. Cf. S. Athan., Ep. 3 ad Serap. n. 6; M 26, 634).

462. Schol. De commate ioanneo.

Mysterium SS. Trinitatis enuntiatur illis verbis: „Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt“ (1 Io. 5, 7). Quod hunc textum attinet, eius authenticitas dogmatica neque negari neque in dubium vocari potest. Nam cum iam inde a multis saeculis receptus sit et in Vulgatam et in liturgiam, hic textus non potest continere falsam doctrinam, cum error dogmaticus tali modo recipi non possit ab ecclesia catholica. Itaque hic textus sine dubio praebet firmum argumentum dogmaticum, et hoc sensu authenticus est. At alia quaestio est, num hoc comma sit genuinum eo sensu, quod ipse S. Ioannes apostolus haec verba scripserit. De qua re non est una opinio doctorum, etiam catholicorum. Audiamus breviter rationes, quae pro utraque sententia proponi solent¹.

¹ Exstat de commate ioanneo decretum sanctae romanae et universalis Inquisitionis: „Feria IV. die 13 ianuarii 1897. — In congregatione generali S. R. et U. Inq. habita coram eminentissimis ac reverendissimis DD. cardinalibus contra haeticam pravitatem gener. inquisit. proposito dubio: *Utrum tuto negari aut saltem in dubium vocari possit esse authenticum textum S. Ioannis in epistula prima cap. 5, v. 7, qui sic se habet: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt?*“

Omnibus diligentissimo examine perpensis praehabitoque DD. consultorum voto iidem eminentissimi cardinales respondendum mandarunt: *Negative.*

Feria vero VI, die 15 eiusdem mensis et anni in solita audientia R. P. D. assessori S. Inq. impertita, facta de supradictis accurata relatione SS. D. N. Leoni PP. XIII, Sanctitas sua resolutionem eminentissimorum Patrum approbavit et confirmavit. I. Can. Mancini S. R. et U. I. not.“

Quod decretum cum innotuisset, non protestantes tantum theologi dixerunt abhinc non iam licere catholicis ulli criticae inquisitioni subicere hoc comma (id quod eorum ignorantiae rerum catholicarum ignosci debet), sed etiam quidam theologi catholici (quod difficulter intellegitur) eo processerunt, ut dicerent catholicos non iam posse negare aut in dubium vocare genuinitatem commatis ioannei, quin eo ipso negarent aut in dubium vocarent catholicam ecclesiam esse infallibilem custodem et iudicem sacrorum librorum. De hac re interrogatus eminentissimus cardinalis *Vaughan*, in litteris ad D. W. Ward datis in hunc modum respondit: „I have ascertained from an excellent source that the decree of the Holy Office on the passage of the ‚Three Witnesses, which you refer to, is not intended to close the discussion on the authenticity of that text, the field of Biblical criticism is not touched by this decree“ (Revue Biblique 1898, 149).

Ceterum responso congregationis ad aliquam dubitationem dato, etiam a summo pontifice in forma non specifica confirmato, talem quaestionem non definitive decidi patet ex iis, quae diximus in tractatu propaedeutico (I, n. 521). Itaque nunc, sicut

I.

Rationes contra genuinitatem commatis iohannei (cf. *Cornely*, Introd. III 668 sq. Dr. K. *Künstle*, Das Comma Ioan., Freiburg 1905. *J. Lebreton*, Les origines du dogme de la Trinité⁴, 598 sqq. *Van Steenkiste-Camerlynck*, Epist. cath. explicatae⁴, Brugis 1907, 169 sqq.).

463. Hic textus in nullo codice graeco invenitur ante saeculum XV. Nullus e Patribus graecis hunc textum umquam citavit vel contra arianos adhibuit. Item Patribus latinis antiquissimis et celeberrimis textus fuit ignotus. Ita e. g. *S. Augustinus* neque in toto opere De Trinitate neque in alio opere theologico umquam meminit huius textus (cf. *Contra Maximin.* 2, 22, 3; *M* 42, 794 sq.). *S. Leo M.* in epistula ad Flavianum (ep. 28, 5; *M* 54, 775) citat totum contextum cum verbis praecedentibus et sequentibus, sed hoc commate omisso. *Facundus* vero episcopus hermanensis († circa a. 570) in libro Pro defensione trium capitulorum 1, 3 dicit: 1 Io. 5, 8 mystice explicari a *S. Cypriano de Patre et Filio et Spiritu Sancto* (*M* 67, 536). Ergo ipse *Facundus* certe non legit comma iohanneum, et putat verba *Cypriani*: „De Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et tres unum sunt“ (in libro De unit. eccl. 6), esse referenda ad 1 Io. 5, 8; ex quo multi concludunt istud comma, quod nunc in textu legitur, ab initio fuisse explicationem quandam sequentis versus ortam in ecclesia africana, quae explicatio postea in ipsum textum irrepserit. Immo ne ipse quidem *S. Hieronymus* legit hoc comma, ideoque, nisi correctores romani per errorem putavissent praefationem quandam in epistulas catholicas esse *S. Hieronymi*, secundum principia, quae sequebantur in edenda Vulgata, expunxissent hoc comma. Prologum autem illum esse opus suppositivum hodie docti omnes agnoscunt (cf. *M*, P. L. 29, 863 sqq.).

Usque ad saeculum VIII comma iohanneum in nullo exemplari Vulgatae invenitur; ab isto vero tempore paulatim introductum est, nondum statim ab omnibus receptum. Ita e. g. *V. Beda* in commentariis suis textum nondum refert. Comma illud fuisse notam marginalem, postea in textum receptam, etiam eo apparet, quod magna lectionum varietate verba illa leguntur et modo post versum, qui nunc est octavus, modo ante hunc versum ponuntur.

464. Quodsi haec vera sunt, ex decreto tridentino de authentia Vulgatae nihil de hoc commate probari potest. Decretum est hoc: „Si quis libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica

ante illud decretum, licet critice in hoc comma inquirere, donec pro rationum criticarum dignitate firmum iudicium formari possit idque sine ulla in congregationem S. Officii vel summum pontificem irreverentia. Authentiam vero dogmaticam negare vel in dubium vocare et post decretum et ante decretum semper erat illicitum.

legi consueverunt et in vetere vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, A. S.“ (sess. 4; *Denz.* n. 784). Ergo si probari potest aliquam lectionem non fuisse in vetere vulgata editione, de hac concilium trid. nihil decrevit. Hoc ipse card. *Franzelin* fatetur: „Si de aliquo tali textu posset demonstrari non esse ex vetere vulgata editione, eius conformitas cum Scriptura primitiva non posset dici per decretum concilii declarata“ (*De Script. et Trad.* [ed. 3] 530). Hanc ob causam multi theologi catholici non dubitant commatis iohannei genuinitatem in dubium vocare aut etiam negare. Ad elucidandam originem commatis iohannei multa erudite scripsit *Paulus Martin* (cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens 1887, 203 sqq.).

II.

Rationes pro genuinitate commatis iohannei (cf. card. *Franzelin*, De Deo Trino thes. 4; *Lamy* in *The American Eccl. Review*, New York 1897, II 449 sqq.).

465. Comma illud non potuit a saeculo IX communiter recipi, nisi antea iam fuisset in codicibus.

Anno 484 episcopi africani 461 textum allegant contra arianos (*Victor Vitensis*, *Histor. persecution.* 2, 82, al. 3, 11; *M* 58, 227), quod fieri non potuit, nisi communi usu in ecclesiis Africae legi consuevisset. *Priscillianus* saeculo IV verba allegat (ed. *Schepss* p. 6)¹, item *S. Fulgentius* (*Contra arian.* 10; *M* 65, 224) et iam ante eum *Vigilius Tapsensis* (? *De Trin.* 1; *M* 62, 243 246); huc referenda sunt verba *Cypriani* allata. Immo *Tertullianus* videtur iam comma illud respexisse, cum dicat: „Ita conexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus. Quomodo dictum est (Io. 10, 30): Ego et Pater unum sumus“ (*Contra Prax.* c. 25)². Unde patet, inquit, lectionem hanc saeculo III, immo iam antea, viguisse in ecclesia africana. Confirmatur hoc, quia verba illa citantur in duobus opusculis, quorum alterum *Augustino*, alterum *Athanasio* adscribitur, sed quae sunt incerti scriptoris. Item in quibusdam documentis hispanis et gallis, quorum scriptores noti non sunt, comma invenitur. Etiam *Cassiodorius*, qui erat rerum biblicarum sapiens aestimator, versum 7 adducit (In 1 Io.; *M* 70, 1373). Quoddam vestigium textus invenitur (?) apud *Origenem* (In Ps. 122, 2) et nonnullos posteriores

¹ Attamen forma verborum alia est: „Sicut Ioannes ait: Tria sunt, quae testimonium dant in terra, aqua, caro et sanguis; et haec tria in unum sunt; et tria sunt, quae testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus, et haec tria in unum sunt in Christo Iesu.“

² Cf. *A. Bludau*, Das „Comma Johanneum“ bei Tertullian und Cyprian, *Theol. Quartalschrift*, Tübingen 1920, 1 sqq.

graecos. Etiam *concilium lateran.* IV (a. 1215), in quo erant graeci et latini, citat illud comma (*Denz.* n. 431).

466. His expositis concludit *Franzelin*: „Ad incisum itaque in quaestionem vocatum quod spectat, non nunc contendimus suppeterere praesidia critica et historica huiusmodi, ut iis solis . . . genuinitas velut certa et extra dubium posita demonstraretur; sed cum ex nostris principiis catholicis genuinitas plene evincatur, simul affirmamus protestantes ex suis principiis ac praesidiis criticis non posse demonstrare interpolationem.“

Genuinitatem autem secundum principia catholica vult sequi ex definitione concilii tridentini. Putat enim comma iohanneum comprehendere his verbis: „libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt“. Sed, inquit, comma sane legi consueverat ista aetate, porro est textus dogmaticus, de quibus textibus in illo decreto agitur. Ergo pertinet ad S. Scripturam. Alii vero negant hanc conclusionem et statuunt textus dogmaticos, qui critice dubii erant, hoc decreto non esse declaratos authenticos; neque enim certum aliquod exemplar Vulgatae declaratum esse authenticum, sed generatim veterem vulgatam editionem. Unde cum dubium sit, num hoc comma ad veterem vulgatam editionem pertineat, immo probabilius sit non pertinere, de commate nihil esse decisum.

467. Quae omnia si comparaveris, facile intelleges adhuc forte in neutram partem cum absoluta certitudine quaestionem solutam esse, et ideo dicendum esse: *Res nondum plane liquet.*

Ceterum *etiamsi constaret textum esse genuinum, eius tamen explicatio haberet difficultates*, quia non facile intellegitur, quid sit testimonium caeleste trium personarum; et praeterea demonstrandum est hos tres dici unum in essentia, non in solo testimonio, quia statim sequitur etiam aquam, sanguinem, spiritum esse unum, non sane essentialiter, sed moraliter in testificando. Immo nonnulli dicunt per versum 7 tam difficilem fieri contextum, ut iam per hoc appareat interpolatio, cum alii contra censeant sine hoc versu contextum vix, ac ne vix quidem, sibi consistere.

Prop. LXVI. *Mysterium SS. Trinitatis varie indicatur in Vetere Testamento.*

468. *Nota*: Aliud est quaerere, num ex solo Vetere Testamento possit SS. Trinitas cum certitudine cognosci, et num hoc mysterium ad fidem populi israelitici pertinuerit; aliud est quaerere, num supposita revelatione Novi Testamenti doctrina de distinctione divinarum personarum possit in Vetere Testamento indicata reperiri. Hoc alterum affirmamus, quia SS. Patres et theologi catholici hoc constanter docuerunt, immo

in Scriptura Novi Testamenti aperte supponitur (e. g. Hebr. 1, 5 sqq.). De qua re *Alcuinus*: „Omnis Scriptura Veteris ac Novi Testamenti divinitus inspirata, si catholice intellegitur, hoc insinuat, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus sit Deus eiusdem substantiae atque inseparabilis in divinitate unitatis“ (De Trin. 1, 2; *M* 101, 14). Cf. *Ant. Beck*, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius, Mainz 1903, 161 sqq.

I.

469. *Pluralitatem personarum indicat forma pluralis, qua Deus loquitur de seipso.* Quamvis enim nomen Elohîm et similia per se possint exponi ut pluralis maiestaticus, tamen hoc modo nequaquam sufficienter ostenditur, quomodo potuerit Deus dicere: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“ (Gen. 1, 26). Ille enim ipse, qui est causa efficiens et exemplaris hominis, significat se esse plures (inter se consultantes et deliberantes), in quibus una communis ratio imaginis sit: „Faciamus hominem ad similitudinem nostram . . . et creavit Deus hominem ad imaginem suam.“ Quare SS. Patres ut falsam reiciunt eam interpretationem, secundum quam vel unica persona divina secum ipsa loquitur, vel Deus alloquitur angelos. Patrum dicta collegit *Petavius* (De Trin. 2, 7, 4 sqq.).

Exempli gratia audiatur *Augustinus*: „Neque frustra non est dictum: Faciamus hominem ad imaginem tuam, tamquam Pater Filio loqueretur; aut: ad imaginem meam; sed dictum est: ad imaginem nostram. Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur“ (Contra serm. arian. c. 16; *M* 42, 695). Idem S. Doctor reicit explicationem de angelis¹: „Nec fas est credere ad imaginem angelorum hominem factum; aut eandem esse imaginem angelorum et Dei; ideo recte intellegitur pluralitas Trinitatis. Quae tamen Trinitas, quia unus est Deus, etiam cum dixisset: Faciamus, et fecit, inquit, Deus hominem ad imaginem Dei; non dixit: Fecerunt dii aut ad imaginem deorum“ (De civ. Dei 16, 6, 1; *M* 41, 484). Et haec de Trinitate explicatio secundum *Epiphanium* (Haer. 23, n. 5; *M* 41, 303) est et communi fidelium intellectui et veritati apprime consentiens.

Aliae locutiones, quae a SS. Patribus ad Trinitatem referuntur, sunt: „Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est“ (Gen. 3, 22); „Venite, descendamus et confundamus ibi linguam eorum“ (Gen. 11, 7); „Sanctus, sanctus, sanctus Iahve, Deus exercituum“ (Is. 6, 3; cf. Io. 12, 39 sqq.); alia trina invocatio Iahve in formula benedictionis (Num. 6, 24—26), alia similia. Cf. de his *J. Lebreton*, Les origines du dogme de la Trinité (ed. 4) 507 sqq.

¹ Eandem explicationem iam reiecit *S. Irenaeus* (cf. *Klebba*, Die Anthropologie des hl. Irenäus, Münster 1894, 15 sqq.).

II.

470. *Secunda et tertia persona SS. Trinitatis aliquoties diserte nominantur.*

Imprimis *Messias promissus dicitur esse verus Deus*: „Deus ipse veniet et salvabit vos“ (Is. 35, 4). „Parate viam Iahve . . . ecce Adonai Iahve in fortitudine veniet“ (Is. 40, 3 10. Cf. Marc. 1, 3). „Vocabitur nomen eius Emmanuel“ (Is. 7, 14. Cf. Matth. 1, 23). „Vocabitur nomen eius Deus“ (Is. 9, 6). „Ecce, dies veniunt, dicit Dominus . . . et geminare faciam David germen iustitiae . . . et hoc est nomen, quod vocabunt eum: Iahve iustus noster“ (Ier. 33, 14 sq.). Nec minus clare *Messias significatur persona distincta et genita a Patre*: „Sedes tua, Deus (Elohim), in saeculum saeculi . . . propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae . . .“ (Ps. 44, 7 8. Cf. Hebr. 1, 8 9). „Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, . . . ex utero ante luciferum genui te“ (Ps. 109, 1—3. Cf. Matth. 22, 42—45). „Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; ego hodie genui te“ (Ps. 2, 7. Cf. Hebr. 1, 5). Ex his intellegitur, quomodo iudaei temporibus Christi nullam manifestaverint difficultatem in admittendis pluribus personis divinis, sed statim intellexerint nomen Filii Dei, quo vocabatur Messias, significare personam sensu proprio divinam (cf. Luc. 1, 35; Io. 1, 32—34 49; 9, 35—38). Cf. *Lebreton* l. c. 121 sqq.

471. *Spiritui Sancto saepe in Vetere Testamento adscribi opera vel attributa divina notum est* (cf. Iob 33, 4; Sap. 1, 6 sq.; Is. 11, 2; 61, 1 etc.). Sed distinctio personalis Spiritus Sancti nisi in luce Novi Testamenti et ex solis principiis hermeneuticis vix ex Vetere Testamento demonstrari poterit. Dicitur autem mitti Spiritus Sanctus, ut: „Emittes Spiritum tuum, et creabuntur“ (Ps. 103, 30), dari vel effundi: „Effundam de Spiritu meo super omnem carnem“ (Ioel 2, 28; cf. Act. 2, 16 sqq.), alia similia. Omnes tres personae nominantur in cap. 9, 1 4 17 Sap.: „Deus patrum meorum . . . qui fecisti omnia Verbo tuo. . . . Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam. . . . Sensum autem tuum quis sciet, nisi . . . miseris Spiritum Sanctum tuum de altissimis?“ Cf. *Lebreton* l. c. 100 sqq.

A SS. Patribus communissime de Trinitate explicatur illud Ps. 32, 6: „Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum.“ Ita e. g. *S. Basilius*: „Quemadmodum igitur Verbum opifex firmavit caelum, sic Spiritus, qui ex Deo, qui ex Patre procedit, hoc est, qui ex ore illius est (ut ne ipsum externam quandam rem aut creaturam esse iudices, sed tamquam hypostasim ex Deo habentem glorifices), omnes eius virtutes simul intulit. Itaque caelestis omnis virtus Spiritu firmata est, hoc est soliditatem firmitatemque et constantiam in sanctitate et omni virtute, sacris potestatibus conveniente, ex Spiritu auxilio habet. . . . Quoniam igitur Servator Verbum Domini est, et Spiritus Sanctus oris eius Spiritus est, uterque autem in caelis

et eorum virtutibus creandis pariter operam contulit, idcirco dictum est: Verbo Domini caeli firmati sunt . . .“ (In Ps. 32, n. 4; *M* 29, 334).

III.

472. *Distinctio personarum divinarum satis clare exhibetur in libris sapientialibus, praecipue in Prov. c. 8; Sap. c. 7 sqq.; Eccli. 24.*

Eccli. c. 24 describitur *Sapientia increata* ut persona divina, orta ab alia persona divina. Haec Sapientia Prov. 8, 22 de se ait: „Dominus possedit me [*kanani*, i. e. generatione habet me] (cf. Gen. 4, 1) in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio.“ Ergo est Sapientia aeterna, ante creationem rerum concepta et genita (v. 24 25). Haec Sapientia erat apud Deum, erat obiectum gaudii divini (delectabar = gaudio eum afficiebam), erat cum Deo artifex rerum (v. 27 sqq.). Quae si comparantur cum initio evangelii S. Ioannis, manifestum fit Sapientiam esse Verbum. Hoc tam communiter admissum erat a SS. Patribus, ut ariani ex versu 22 formarent argumentum contra divinitatem Filii, quia versio graeca habet: κύριος ἔκτισέ με. Ergo, dicebant, Filius est creatura. Catholici vero non respondebant versum istum non esse referendum ad Filium, sed verbum ἔκτισε alio modo intellegi (cf. *Petav.*, De Trin. 2, 1).

Pulcherrima descriptio Sapientiae habetur in libro Sapientiae c. 7, a v. 21: „Omnium artifex Sapientia . . . est Spiritus intelligentiae Sanctus, unicus . . . qui capiat omnes spiritus. . . . Vapor est virtutis Dei et emanatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera. . . . Candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius. . . . Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat. . . . Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter“ (cf. Hebr. 1, 3).

Apud Eccli. c. 24 Sapientia de seipsa dicit: „Ego ex ore Altissimi prodivi [est igitur Verbum], primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in caelis, ut oriretur lumen indeficiens. . . . Ego in altissimis habitavi et thronus meus in columna nubis . . . in me gratia omnis viae et veritatis. . . .“ Cf. *Lebreton* l. c. 115 sqq.

Difficultas est in v. 14: „Ab initio et ante saecula *creata* sum.“ Probabiliter nulla difficultas esset, si sciremus verbum hebraicum; fortasse idem fuit quod Prov. 8, 22. Ceterum e contextu patet, quomodo dicatur Sapientia creari, scilicet prodeundo ex ore Dei ante omnem creaturam; ergo eo modo, ut origine sit distincta ab omni creatura et excelsa super omnem creaturam (cf. *S. Athanasius*, Serm. 2 contra arian. n. 44; *M* 26, 239). Quidam SS. Patres (ut e. g. *Athanasius* in eadem oratione n. 53 sqq.) dictum illud explicant etiam de Verbo incarnato, quod creatura est secundum humanam naturam, vel de Verbo quodammodo effuso in creaturas, maxime rationales, quia hae secundum imaginem Dei factae sunt, Verbum autem est imago substantialis Patris

et idea exemplaris omnium creaturarum. Unde „creata sum“ idem est atque: „in creaturis expressa sum“. Cf. *Hurter* II, n. 144.

IV.

473. *Theophaniae Veteris Testamenti ex SS. Patrum magno consensu ad personam Filii referuntur* (cf. *Régnon*, Études sur la Sainte Trinité III*, Paris 1898, 88 sqq.).

Quia ille, qui apparet, et angelus dicitur et Deus, concludunt personam divinam, quae appareat, non esse Patrem, sed Filium, cum Pater non possit esse angelus, i. e. mitti ab alio, sed Filius tantum et Spiritus Sanctus. Itaque cum idem dicatur Maleach Iahve et ipse Iahve, duae sunt personae, quibus nomen Iahve convenit: una mitens, altera missa.

Hae apparitiones angeli Domini narrantur Gen. 16, 7 sqq.; 18, 1 sqq., quod est caput maxime insigne, quod ad hanc rem refertur; Gen. 21, 17; 31, 11 sqq.; similiter Ex. 3, 2 sqq., ubi secundum textum hebraicum legitur: „Apparuit ei Maleach Iahve in flamma ignis de medio rubi.“ Cum his textibus conferunt SS. Patres eos locos, quibus futurus Messias dicitur „magni consilii angelus“ (Is. 9, 6 sec. text. graec.) et „angelus testamenti“ (Mal. 3, 1). „Deus igitur est, qui et angelus est, quia, qui et angelus Dei est, Deus est ex Deo natus. Dei autem angelus ob id dictus, quia magni consilii est angelus. Deus vero idem postea demonstratus est, ne, qui Deus est, esse angelus crederetur“ (*Hilarius*, De Trin. I. 4, n. 24; *M* 10, 114). Eodem modo theophanias illas ad Filium referunt *Iustinus*, *Irenaeus*, *Clemens Alex.*, *Cyprianus*, *Athanasius*, *Basilius*, *Cyrillus Hierosol.*, *Chrysostomus*, *Hieronymus*, *Cyrillus Alex.*, *Leo M.*, *Isidorus Hisp.* (cf. *Der Katholik* 1882 II 151 sqq.). Ergo recte dicimus in theophaniis Veteris Testamenti distinctionem personarum divinarum esse exhibitam.

474. *Schol.* Num in theophaniis Veteris Testamenti Deus immediate apparuerit.

Si SS. Patres, qui docent Verbum apparuisse in Vetere Testamento, non eo ipso docent Verbum immediate formasse illam speciem et sub illa apparuisse et locutum esse. Contra, *communis sententia SS. Patrum est in theophaniis immediate apparuisse angelum creatum*, qui personam Verbi gesserit et eius nomine et auctoritate locutus sit. Notum est et ab omnibus conceditur hanc fuisse sententiam *Augustini* (De Trin. 3, 11; *M* 42, 881; In Io. tr. 3, n. 17; *M* 35, 1403; De civ. Dei 12, 29; *M* 41, 508 sq.), *Hieronymi* (In Gal. 3, 19; *M* 30, 113), *Gregorii M.* (Moral. Praef. c. 1; *M* 75, 510). Sed errant, qui putant hos solos ita docuisse. Nam idem docet *Eusebius*: „Quemadmodum apud prophetas . . . homo quidem erat id, quod videbatur, Deus autem, qui per id, quod apparuerat, tamquam per instrumentum loquebatur . . . sic utique etiam Moysi, qui introducitur, supremus et omnia sub se habens

Deus per eum, qui apparet, angelum ea, quae proposita sunt, canit“ (Demonstr. evang. 5, 13; *M* 22, 390). *Chrysostomus*: „Dispositam legem dicit [apostolus], i. e. traditam illi [Moysi] per angelum, qui apparuit illi in rubo. . . . Hic illos [iudaeos] et Deo et angelis et prophetis et Spiritui et omnibus inoboedientes ostendit“ (Hom. 17 in Act. 7, 53, n. 3; *M* 60, 138). Similiter *S. Athanasius*, *S. Basilius*, *Theodoretus*, *S. Cyrillus Alex.*

475. Inter scholasticos *S. Thomas* docet: „In omnibus illis apparitionibus corporalibus corpus formatum est et assumptum et motum ab angelo, sed tamen in corpore assumpto per angelum dicitur apparere angelus et aliquando Deus. . . . Aliquando [enim angelus] vult instruere hominem de virtute divina . . . et tunc format corpus assumptum ad exprimendam eminentiam divinae maiestatis . . . et hoc etiam Gregorius dicit assignans causam, quare angelus, qui loquebatur Moysi, quandoque vocatur angelus, quandoque Dominus“ (In 2, dist. 8, q. 1, a. 6; cf. 1, 2, q. 98, a. 3; 1, q. 51, a. 2; a. 3 ad 5; 1, 2, q. 112, a. 1; 3, q. 30, a. 3).

Suarez: „Secunda sententia est Deum numquam apparuisse ante incarnationem in corpore immediate et per se assumpto ab ipso Deo vel aliqua divina persona, sed mediante aliquo angelo. Haec est communis sententia scholasticorum. . . . Et haec quidem sententia verissima est“ (De angelis 6, 20, 28, in quo toto capite optime exponit quaestionem de theophaniis; cf. De lege vet. 9, 2).

Haec sententia certa videtur ex doctrina *S. Pauli*, qui immediatam Dei apparitionem dicit esse singulare privilegium novi foederis (Hebr. 1, 1 2; 2, 1—3; 13, 2. Gal. 3, 19. Cf. Act. 7, 30—32 53).

Prop. LXVII. Mysterium SS. Trinitatis probatur ex perpetua Traditione ecclesiastica.

476. *Nota*: Anno 325 in *conc. nicaeno* contra arianos definita est doctrina de SS. Trinitate (*Denz.* n. 54). Unde nemo dubitare potest inde a saeculo IV in ecclesia catholica hanc doctrinam fuisse semper agnitam et praedicatam.

Eandem autem iam antea viguisse doctrinam eo ostenditur, quod Arius et ariani non audebant clare et aperte haeresim suam proponere, sed variis artificiis mentem suam tegere studebant; id quod signum est eos bene intellexisse professionem ecclesiae haeresi suae esse oppositam. De quibus arianorum argutiis iam *S. Athanasius* queritur in quadam epistula ad episcopos Aegypti data, et postulat ab arianis: „Si hanc fidem [Arii] ecclesiasticam esse confidunt et existimant, suam sententiam aperte declarent“ (n. 18; *M* 25, 579). Ubi vero primum sententiam aperte declarent, statim episcopi catholici, nihil haesitantes, eorum doctrinam ut pestiferam haeresim reiecerunt tum ante

concilium nicaenum tum in ipso concilio nicaeno. Definiverunt autem Patres illius concilii: Filium non esse creaturam, sed ab aeterno fuisse genitum, non esse alius naturae quam Patrem, sed γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ.

Concilium intellexisse consubstantialitatem numericam, non vero specificam tantum, qualis est inter plures homines, non indiget probatione, quamvis quidam absurde de hac re dubitaverint. Concilium enim non admisit tres deos, sed professum est fidem εἰς ἓνα Θεόν. Plura apud *Franzelin* thes. 8 et 9.

Recentes quidam protestantes distinguunt Patres palaeonicaenos (Athanasium cum suis asseclis) et neonicaenos (Basilium cum suis asseclis), e quibus illi admiserint consubstantialitatem numericam trium Personarum divinarum, hi vero specificam tantum.

Sed numquid *Basilius* fuit tritheista? Scribit quidem ipse: „Ceterum ad eos, qui tres deos nobis exprobrant, illud dicatur: unum nos Deum non numero sed natura confiteri.“ Sed ibi unum numero intellegit unum ex multis compositum, quod exemplis explicat: Unus dicitur mundus, etsi multa elementa eum componunt; unus dicitur homo, qui ex partibus unitis constat. A tali autem unitate numerica Deus liber est. „Identitatem naturae (ταυτότητα τῆς φύσεως) confitentes, et consubstantialia (ὁμοούσιον) admittimus et compositionem fugimus“ (Ep. 8, n. 2 sq.; *M* 32, 248 sq.). „Tres deos a nobis praedicari [ariani] causantur. Sed pugnat pro nobis veritas, cum et publice omnibus et privatim accedentibus demonstramus anathematizari a nobis quisquis tres deos dicit, ac ne christianum quidem iudicari“ (Ep. 189, n. 2; *M* 32, 685). „Unus Deus et Pater, unus et Filius, non dii duo, cum Filius identitatem habeat cum Patre. . . . Numera separatim Patrem et separatim Filium; sed ne scindaris in polytheismum, unam fatere in ambobus substantiam“ (Hom. 24, n. 3; *M* 31, 605).

Gregorius Nyss. exaggerato realismo neoplatonicorum, docentium universalem humanam naturam existere a parte rei ut universalem, uti conatur ad explicandam consubstantialitatem trium Personarum divinarum; sed hic ipse conatus, minime prosper, ostendit eum admisisse veram unitatem numericam. Nam, ut ipse exponit, in hominibus illa communis humana natura ideo videtur multiplicari, quia ad naturam in singulis hominibus accedunt multa accidentia, quae constanter mutantur. „In sancta vero Trinitate nihil unquam eiusmodi usuvenit. . . . Quocirca minime profitendum est in tribus Personis divinae essentiae tres deos esse, secundum quod Deus sunt, sed unus et idem Deus propter identitatem substantiae, quae nomine Dei significatur. . . . Unum Deum asserimus, omnium opificem, tametsi in tribus Personis seu hypostasibus Patris et Filii et Spiritus Sancti consideratur“ (Adversus Graecos ex communibus notionibus; *M* 45, 180 185; cf. *Contra Eunomium* l. 1; *M* 45, 320 sq.).

477. Fidem Trinitatis et ante et post concilium nicaenum semper fuisse in ecclesia catholica ex solius *Augustini* testimonio iam constat scribentis: „Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinatorum librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus: quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Pater non sit, qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio et ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem“ (De Trin. 1, 4; *M* 42, 824). Idem iam antea obiecerat arianis *Athanasius*: „Vos, o novi iudaei et Caiphae discipuli, quos Patres dictorum vestrorum exhibere potestis? Nullum certe prudentem et sapientem unquam proferetis; omnes enim a vobis abhorrent praeter unum diabolum“ (De decr. nic. n. 27; *M* 25, 466).

Nostrum hic erit probare etiam ante concilium nicaenum eandem fuisse Patrum doctrinam, licet non iisdem semper verbis conceptam neque iisdem fixis terminis alligatam.

478. *Arg. 1.* a) Vetustissimam ecclesiae fidem exhibent *Symbola*, quae omnia, nullo excepto, fidem Trinitatis proponunt (cf. *Denz.* n. 2 sqq.). Symbolum explicans contra Samosatenum *Gregorius Thaumaturgus*: „Unus, inquit, Deus, Pater Verbi viventis, Sapientiae subsistentis. . . . Unus Dominus, solus ex solo, Deus ex Deo . . . invisibilis ex invisibili. . . . Unus Spiritus Sanctus ex Deo subsistentiam habens. . . . Trinitas perfecta, quae gloria et aeternitate et regno non dividitur nec alienatur . . . incommutabilis et invariabilis semper eadem Trinitas“ (*M* 10, 984)¹.

b) Eadem fides apparet ex *Doxologia*, qua inde a temporibus apostolorum una eademque tribuebatur „gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto“, „quam [doxologiam], ut ait *S. Basilius*, qui ab initio praescripserunt tradideruntque posteris, usu simul cum tempore semper progrediente per longam consuetudinem in ecclesiis firmaverunt“ (De Spir. Sancto c. 29, n. 71; *M* 32, 199).

c) Eandem fidem *Martyres* professi sunt, ut constat ex eorum actis. *S. Polycarpus* († a. 156): „De omnibus te [verax Deus] laudo, tibi benedico, te glorifico per sempiternum et caelestem pontificem Iesum Christum, dilectum Filium, per quem tibi cum ipso et Spiritu Sancto gloria et nunc et in futura saecula“ (Martyr. Polyc. 14, 3). *S. Epipodius* († a. 178): „Christum cum Patre et Spiritu Sancto Deum

¹ De symbolis cf. *Baeumer*, Das apostol. Glaubensbekenntnis, Mainz 1893; *Blume*, Das apostol. Glaubensbekenntnis, Freiburg 1893; *Kattenbusch*, Das apostol. Symbol, Leipzig 1894; tom. II, 1900.

esse confiteor, dignumque est, ut illi animam meam refundam, qui mihi et creator est et redemptor" (*Ruinart, Acta* [ed. veron.] 65). *S. Vincentius Levita* († a. 304): „Dominum Christum confiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum, ipsum cum Patre et Spiritu Sancto unum solum Deum esse profiteor" (ib. 325). Similia in actis *S. Eupli, S. Afrae, S. Tarachi, S. Pionii* leguntur.

479. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

a) *Athenagoras* (ca. a. 180): „Quis non miretur, cum atheos vocari audit [a gentilibus] eos [christianos], qui docent Deum Patrem et Filium Deum et Spiritum Sanctum, eorumque ostendunt et in unitate potentiam [essentiam] et in ordine distinctionem" (τὴν ἐν ἐνώσει δύνανται καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν. Legat. n. 10; *M* 6, 909).

Irenaeus (ca. a. 180) saepe hanc doctrinam exponit: „Ecclesia . . . ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in unum Deum, Patrem omnipotentem . . . et in unum Iesum Christum Filium Dei . . . et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit" (*Adv. haer.* 1, 10, 1; *M* 7, 550). „Adest ei [Deo Patri] semper Verbum et Sapiencia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. . . . Et quoniam Verbum, i. e. Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapiencia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: Deus Sapiencia fundavit terram" (l. c. 4, 20, 1 3; *M* 7, 1032 sq.).

Tertullianus Praxeae concedit unum tantum esse Deum, sed hoc non impedire Trinitatem, „quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem" (*Contra Prax.* c. 2; *M* 2, 157). „Iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? . . . Tres crediti unum Deum sistunt, ut nove crederetur per Filium et Spiritum Sanctum . . . qui et retro per Filium et Spiritum Sanctum praedicatus non intellegebatur" (ib. c. 31; *M* 2, 196). Similia habet *Hippolytus* (*Contra Noetum*; *M* 10, 803 sq.), de qua re refert *Epiphanius* (*Haer.* 67; *M* 41, 995).

Dionysius Papa († a. 266) contra sabellianos et tritheistas: „Illius [Sabellii] impietas in eo consistit, quod dicat Filium esse Patrem et vicissim; hi vero tres deos aliquo modo praedicant, cum in tres hypostases, invicem alienas, omnino separatas, dividunt sanctam unitatem (ἀρίαν μονάδα). Necesse est enim divinum Verbum Deo universorum esse unitum, et Spiritum Sanctum in Deo manere ac vivere, et denique omnino necessarium est, divinam Trinitatem in unum quasi in quendam verticem, Deum universorum omnipotentem dico, reduci ac colligi. . . . Credendum est in Deum Patrem omnipotentem et in Iesum

Christum Filium eius et in Spiritum Sanctum. . . . Ita scilicet et Trinitas divina et sanctae monarchiae praedicatio integra servabitur" (apud *S. Athan.*, *De decr. nic.* n. 26; *M* 25, 462; cf. *Denz.* n. 48 sqq.).

E posterioribus Patribus audiamus dictum *Augustini*: „Nostis, carissimi, in illa invisibili et incorruptibili Trinitate, quam fides nostra et catholica ecclesia tenet et praedicat, Deum Patrem non Spiritus Sancti Patrem esse, sed Filii; et Deum Filium non Spiritus Sancti Filium esse, sed Patris; Deum autem Spiritum Sanctum non solius Patris aut solius esse Filii Spiritum, sed Patris et Filii. Et hanc Trinitatem, quamvis servata singularum proprietate et substantia [subsistentia] personarum, tamen propter ipsam individuum et inseparabilem aeternitatis, veritatis, bonitatis essentiam vel naturam non esse tres Deos, sed unum Deum" (*Sermo* 71, n. 18; *M* 38, 453 sq.).

b) Ne difficultas oriatur ex dictis quorundam Patrum post concilium nicaenum scribentium, audiatur *S. Gregorius Naz.*, qui ait multos non recte sensisse de Spiritu Sancto, ut sadducaeos, inter gentiles quosdam non longe abfuisse a doctrina christiana, contra vero quosdam τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν, i. e. quosdam christianos, speculationi theologicae deditos, falsas notiones de Spiritu Sancto formasse. „Ac proinde nec ipsum venerantur nec contemunt, sed medio quodam modo, vel potius misere et perditate erga eum afficiuntur." Hi „sapientes" non intelleguntur catholici sed heterodoxi. De catholicis vero ait: „Ex his porro, qui Deum eum credunt, alii animo tenus pii atque orthodoxi sunt [sed de hac re tacent, vel timore vel alia ratione moti]; alii labiis quoque ipsis pietatem profiteri non verentur." Dein quadam ironia utens, iterum loquitur de quibusdam „sapientioribus", qui cum catholicis tres personas divinas admittant, sed subordinatissimum doceant. Illos dein omnes „sapientes" christianos ex ordine refutat (*Orat.* 31, n. 5; *M* 36, 138). Hoc igitur loco non ostenditur, ut quidam volunt, inter ipsos catholicos non fuisse consensum de Spiritu Sancto, sed ostenditur solum, quod etiam aliunde constat, illa aetate varias haereticas opiniones de Spiritu Sancto ortas esse. *Soli illi, qui Spiritum Sanctum sine ulla restrictione Deum confitentur, a Gregorio pii et orthodoxi vocantur, reliqui vero erroris convincuntur.*

In eadem oratione (n. 26) haec legimus: „Vetus Testamentum Patrem aperte praedicabat, Filium obscurius. Novum autem nobis Filium perspicue ostendit, et Spiritus divinitatem subobscurè quodammodo indicavit. Nunc vero Spiritus ipse nobiscum versatur seseque nobis apertius declarat. . . . Ad discipulos quoque singillatim (κατὰ μέρος) se confert, ad excipientium videlicet captum modulumque sese impertiens; nimirum in evangelii principio virtutes perficiens, post Christi passionem insufflatus, post ascensum in igneis linguis apparens. . . ."; (n. 27): „Vides illuminationes paulatim nobis affulgentes theologicaeque ordinem, quem nobis quoque tenere praestiterit, ut nec repente atque confertim omnia in lucem efferamus nec in finem usque occultemus. . . . Habebat

quaedam Salvator, quae a discipulis, licet alioqui multiplici doctrina implerentur, tunc tamen portari posse negabat. . . . Ac rursus dicebat fore, ut ab adveniente Spiritu omnia edocerentur (Io. 16, 7 sqq.). Ergo unum ex eorum numero esse censeo ipsam Sancti Spiritus divinitatem, imposterum apertius declarandam, tum videlicet, cum iam post Salvatoris in integrum restitutionem [resurrectionem et ascensionem] matura et perceptibilis esset ipsius cognitio, utpote cui ob tam insigne miraculum fides non iam abrogaretur" (*M* 36, 162 sq.). Vides *Gregorium non loqui de revelatione Spiritus Sancti, quae sua aetate facta sit, sed de revelatione ipsis apostolis inde a die Pentecostes facta* (cf. *Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes* 146 sqq.).

Idem S. Gregorius exponit, cur *S. Basilius plerumque Spiritum Sanctum non vocaverit Deum, sed aliis vocibus, e S. Scriptura petitis, quae idem significant, eum appellaverit*. Illis enim turbulentis temporibus Basilius debuisse gregi suo consulere, ne ei ab adversariis gravissimum damnum inferretur. „Ceterum [Basilius] sermones cum iudicio disponere, de Davidis consilio et sententia, necessarium esse iudicabat ac belli tempus et haereticorum principatum aliquantisper tolerare, quoad libertatis ac serenitatis tempus successisset linguaeque libertatem ac licentiam attulisset. Illi enim [ariani] nudam et apertam vocem de Spiritu Sancto, quod Deus esset, arripere studebant . . . , ut eum [Basilius] quidem cum theologica lingua civitate pellerent, ipsi autem ecclesiam occuparent eamque sceleris sui propugnaculum efficerent, atque hinc deinde velut ex arce quadam id omne, quod reliquum erat, popularentur. At ille in aliis quidem vocibus, e Scriptura petitis, eandem vim habentibus, necessariisque argumentis adversarios ita comprimebat, ut nullo modo repugnare ac contra niti possent, sed quae maxima sermonis virtus et prudentia est, propriis vocibus constringerentur. . . . Nam quod alioqui melius quam quivis alii Spiritum Sanctum Deum agnosceret, cum ex eo perspicue constat, quod et haec saepe palam, quoad per tempus licebat, praedicavit, et privatim apud eos, a quibus interrogabatur, haud cunctanter confessus est, tum vero in suis ad me sermonibus apertius id demonstravit . . . ; non simpliciter hoc affirmans, sed, quod antea ipsi perraro acciderat, sibi rem omnium maxime horrendam imprecatus, nempe ut ab ipso Spiritu excideret, nisi cum Patre et Filio Spiritum ut consubstantialem et honore parem veneretur. Quodsi quis me in tantis quoque rebus illius socium admiserit, aliquid, quod plerisque incognitum ante fuit, evulgabo. Nam cum tempus in summas angustias nos redigeret, hanc ipse rationem inibat, ut sibi quidem dispensationem (τὴν οἰκονομίαν), nobis autem loquendi libertatem tribueret, quippe quos ob nominis obscuritatem nemo in iudicium adducturus patriaue eiecturus esset. Atque ita evangelium nostrum firmum et validum erat, utriusque praesidio suffultum" (*Orat.* 43, n. 68 69; *M* 36, 587 sq.). Ergo Basilius nullo modo de divinitate Spiritus Sancti dubitabat, sed propter adversarios caute tantum de hac re loquebatur et

catholicis infirmis, recte tamen sentientibus, parcebat. Hoc vocabant οἰκονομεῖν τὴν ἀληθείαν vel τοὺς λόγους, i. e. paedagogico modo veritatem proponere (cf. *Schermann* l. c. 95 sqq.).

S. Basilius nullatenus dubitasse de divinitate Sancti Spiritus est manifestum; nam scripsit integrum opus „De Spiritu Sancto“ ad hanc doctrinam defendendam, „cum confiteri oporteat Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum, ut eloquia divina, et qui ea sublimius intellexere, docuerunt“ (*Ep.* 8, n. 2; *M* 32, 247); et sic saepius nomen Dei Spiritui Sancto tribuit (*De Spiritu Sancto* c. 19, n. 48; *M* 32, 155; cf. *ep.* 179, n. 7; *M* 32, 694). Nihilominus non vocabulo „Dei“ in hac quaestione specialem vim adscripsit; censebat enim hoc nomen esse non essentiae divinae sed actionis Dei ad extra, cum multa alia nomina, in Scriptura de Spiritu Sancto dicta, potius eius essentiam et internas proprietates significant. Παρὰ γὰρ τὸ θεικέναι τὰ πάντα ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα ὁ θεὸς ὀνομάζεται. Unde concludit: Spiritus Sanctus cognoscit omnia; ergo Deus est (*Ep.* 8, n. 11; *M* 32, 265; cf. *ib.* 23 sqq.). Hic igitur error est non in theologia sed in etymologia (cf. *Schermann* l. c. 107 sq.). Similia, quae apud SS. Patres leguntur, alicuius momenti sunt in describenda historia theologiae vel dogmatum, non denotant diversitatem in fide. Cf. *F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Großen, Paderborn* 1912.

480. *Schol.* De difficilioribus locutionibus Patrum antenicaenorum.

Petavius, cum in primo libro De Trinitate de quibusdam Patribus antenicaenis durius scripsisset, quasi non solum imperfecto loquendi modo usi essent, sed etiam in re aliquantulum a doctrina catholica aberrassent, postea specialem tractatum edidit, quo sententiam clarius explicaret, qui tractatus nunc est Praefatio ad libros De Trinitate. „Paucissimi, inquit, illi sunt, qui in re dissentiunt a communi fide, et si sinceros purosque catholicos quaerimus, omnino nulli. In re ipsa dixi; nam in loquendi modo paululum quosdam variasse in tertio et quarto capite primi libri De Trinitate monstravimus. Deinde cuiusmodi tandem istorum scripta et testimonia sunt, in praecipuis tamen, et quae ad summam spectant mysterii totius, ut concordēs invicem sunt, ita nobiscum congruunt“ (*ib.* c. 1, n. 12).

Tum procedit ad ostendendum semper eandem fidem fuisse in ecclesia; nisi enim ita fuisset, non potuissent Patres nicaeni et iam ante eos antiocheni et alexandrini contra antitrinitarios tam fidenter ad priscos Patres et consensum totius populi christiani appellare. „Igitur nicaeni Patres aliique catholici conventus non aliam Trinitatis exposuerunt fidem, quam quae πατροπαράδοτως, hoc est traditione per maiores suos ab apostolis deducta, in omnium versabatur animis“ (*ib.* c. 2, n. 2). Deinde ex operibus veterum Patrum omnia colligit, in quibus genuina de Trinitate doctrina apparet: ex Pastore, Clemente Rom., Ignatio, Polycarpo, Iustino, Irenaeo, Athenagora, Theophilo Caes., Hippolyto,

Clemente Alex., Origene, Dionysiis Rom. et Alex., Theognosto, Gregorio Thaumaturgo, Methodio, Tertulliano, Cypriano, Novatiano, Minutio, Arnobio, Lactantio, et ita concludit: „Hac testium virorum sanctissimorum eruditissimorumque copia fidem nostram liberasse et id, quod propositum erat, cumulate nos praestitisse confidimus, ut catholici de Trinitate dogmatis fidem omnes intellexerent per traditionis seriem ac velut canalem a Christo et apostolis ad nicaena cucurrisset tempora, a quibus deinceps ad extrema usque mundi saecula plenis velis et continuato cursu provehitur“ (ib. c. 6, n. 1)¹.

481. Reliquum erat, ut Petavius indicaret, *qua ratione dicta sanctorum forte minus apta catholice intellegi possent*, et quomodo illi Patres non obstante loquendi genere a nostro alieno mysterii substantiam et fidei summam integram servassent. Quod quia ipse omisit, alii theologi post eum diligenter praestiterunt, prae ceteris cardinalis Franzelin et modo magis populari *Th. de Régnon* (Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Paris 1892—1899). Haec notasse sufficiat:

Ex principio traditionis catholicae constat *erroneam doctrinam* („si agitur universim de catholico intellectu et non solum de errore unius alteriusve doctoris vetusti“) *numquam potuisse admitti in ecclesia*, et hoc eo minus, si „agitur de veritate principe ab ipsis apostolis in Scripturis consignata, necessario in praedicatione apostolorum fidelibus declarata, ab omnibus fidelibus explicite credenda et in ipsa initiatione baptismi atque cotidie in symbolo profitenda, sanguine etiam coram tyrannis obsignanda“. Sola loquendi ratio poterat esse indeterminata et ambigua, quae est explicanda secundum clariora dicta Patrum subsequentium, qui non alia se docere profitentur, quam quae a maioribus acceperunt. Ceterum quidquid est de speculativis quibusdam inquisitionibus et loquendi formulis minus aptis, SS. Patres omnes verbis minime dubiis professi sunt unum omnino esse Deum, non plures, ex altera vero parte Verbum et Spiritum Sanctum esse verum Deum, divino cultu adorandum. Ergo distinguendum est inter fidem SS. Patrum et tentamina philosophica, neque obscurae disputationes et ratiocinationes debent ita explicari, ut videantur SS. Patres sive plures deos docuisse sive Christi Spiritusve Sancti divinitatem negasse (cf. *Schwane*, Dogmengeschichte I, ed. 2, Freiburg 1892, 72 sqq.).

Difficiliores vero loquendi modi ad hos possunt reduci:

482. a) *Patrem dicunt superiorem aliis personis*, quae veniant secundo et tertio loco (e. g. *Iustin.*, Dial. cum Tryph. n. 56; *M* 6, 598; et *Apol.* 1, n. 13; *M* 6, 347; cf. ib. notae ad n. 61 et 127; col. 614 et 771).

¹ De tota hac quaestione cf. *Défense des SS. Pères accusés [accusés] de Platonisme*. Par *J. F. Baltus* S. J., Paris 1721 (*Defensio Petavii ibi habetur a p. 407*), et *Theol. Quartalschrift*, Tübingen 1850, 249 sqq.

Intellegunt autem solum Patrem nullum habere principium, ipsum vero esse principium Filii et Spiritus Sancti. Ideo nomen „Deus super omnia“ vel ὁ θεός cum articulo ad solum Patrem referunt, quia ipse est αὐτόθεος sine principio. In conumeratione Patrem dicunt Deum, Filium Dominum „propter unitatem principii“, inquit *Gregorius Naz.* (Or. 25, n. 15; *M* 35, 1219). Ex eadem ratione *Tertullianus* vocat Patrem „totam substantiam“, Filium „derivationem totius“, et applicat verba: „Pater maior est“, ad Christi divinitatem, quia Christus est genitus, Pater vero ingenitus; sic enim Filius est „modulo alius a Patre“, scilicet modulo subsistendi (Contra Prax. 9; *M* 2, 164). Ceterum diffitendum non est Tertullianum in exponendo hoc dogmate non semper recte loqui. Idem valet de Hippolyto et de Origene.

483. b) *Patrem Filium voluntarie genuisse* docent contra arianos et priores haereticos. Interrogabant enim ariani, utrum Pater genuisset Filium volens an nolens. Volens igitur genuit, quatenus non invitus nec caeca necessitate genuit, sed ita eum volens genuit, sicut volens est Deus (*Athan.*, Contra arian. orat. 3, n. 66; *M* 26, 462. Cf. *Ruiz*, De Trin. disp. 92 et 93).

484. c) *Docent Filium et Spiritum Sanctum Patri ministrare* in creatione. At iidem Patres dicunt ministrationem Verbi et Spiritus, „quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli“, esse longe aliam quam ministerium creaturae (*Irenaeus*, Haer. 4, 7, 4; *M* 7, 993; cf. 2, 30, 9; 4, 20, 1; *M* 7, 822 1032). Verbum enim ministrat ut aeterna idea omnium rerum. Quare dicunt „Verbum insitum“ semper fuisse apud Patrem, factum vero esse „prolativum“ seu manifestatum in creatione rerum (*Theophilus*, Ad Autol. 1. 2, n. 10; *M* 6, 1063). Haec manifestatio est quaedam generatio Verbi ad extra temporalis et libera (cf. *Ruiz*, De Trin. disp. 110, sect. 6 sq.).

485. d) *Dicunt Verbum visibiliter apparuisse in Vetere Testamento et in incarnatione, Patrem esse prorsus invisibilem* (*Iren.* 1. c. 4, 20; *M* 7, 1032). Theophanias enim Veteris Testamenti putant esse prolusiones quasdam incarnationis; ex qua opinione factum est, ut videantur Filio denegare immensitatem, quia considerant eius naturam humanam, sive iam natam sive praefiguratam. Rationem vero congruentiae addunt, cur Pater non ipse appareat, quia convenit ipsum ad extra manifestari per eum, qui est eius manifestatio interna seu Verbum. Quando autem dicunt Patrem non posse apparere ratione suae immensitatis, loquuntur de hoc ordine rerum, in quo is, qui apparet, dicitur „missus“. Sed mitti non potest in aliquem locum nisi qui ibi nondum est. Solus Filius secundum humanam naturam non est ubique. Ergo potest mitti in aliquem locum. Similiter qui mittitur, necesse est ab alio mitti. Sed Pater neminem habet, qui eum mittat.

486. Haec si prae oculis habentur, omnes difficultates solvi poterunt. Immo ipsi Patres, si interrogati fuissent, mentem suam recte explicaturos fuisse conicitur ex causa *Dionysii Alexandrini*. Hic enim, cum Romae accusatus esset, quod contra Sabellium loquens Filium dixisset ποιημα Patris, respondit sibi quidem falsa obiecta esse, sed tamen absolute hanc locutionem posse usurpari. „Ut enim Verbum rem factam esse non sentio et Deum non factorem sed Patrem eius dico, etiamsi obiter dixissem Deum ποιητήν, loquens de Filio, sic quoque defensionis locus esset. Sapientes enim graecorum seipsos dicunt ποιητάς suorum sermonum (λόγων), licet priorum sermonum patres sint“ (*Athan.*, De sent. Dionys. n. 21; *M* 25, 511).

S. Basilius de Dionysio haec scribit ad Maximum philosophum (ep. 9, n. 2): „Quae postulas Dionysii scripta, venere quidem illa ad nos, et valde multa; sed non adsunt libri, et idcirco non misimus. Sententia autem nostra haec est: Non omnia viri huius admiramus; immo sunt, quae prorsus etiam improbamus. Nam fere illius, quae nunc circumstrepit, impietatis, anomoeam dico, is est, quantum quidem scimus, qui primus semina hominibus praeberit. Causa autem, opinor, non sententiae pravitas sed vehemens studium Sabellio adversandi. Hunc ergo ego arborum cultori soleo comparare, detortam recentem plantam erigenti, deinde immoderate retrahendo aberranti a medio et ad contrariam partem plantam adducenti. Tale aliquid et huic viro contigisse comperimus. Cum enim Libyos [Sabellii] impietati occurreret vehementer, non intellexit se nimio contendendi studio in contrarium malum delabi. Et cum ei satis esset demonstrare non idem esse subiecto (τῷ ὑποκειμένῳ) Patrem et Filium, atque haec adversus blasphemum palmaria tenere, ut manifestam prorsus et redundantem victoriam habeat, non modo hypostasium alietatem statuit sed etiam essentiae differentiam ac potentiae gradus et gloriae diversitatem. Quare inde contigit, ut malum quidem malo mutarit, a recta autem doctrina aberrarit. Hinc etiam sibi non constat in scriptis, nunc quidem tollens consubstantialia propter eum, qui hac voce ad hypostases destruendas prave utebatur, nunc vero admittens in iis, quae defensionis causa ad cognominem [papam Dionysium] scripsit. Ad haec de Spiritu voces emisit minime dignas Spiritu, ab adorata illum deitate seiungens et in inferioribus una cum creata ac ministra natura enumerans. Vir igitur ille est eiusmodi“ (*M* 32, 267 sq.).

Itaque Dionysius secundum Basilius non fuit quidem pravae sententiae, sed verbis male sonantibus usus est. Quia Basilius ita sentit, valde miratur in libro de Spiritu Sancto (c. 29, n. 72), quod Dionysius scribat: „Deo autem Patri et Filio Domino nostro Iesu Christo cum Sancto Spiritu gloria et imperium in saecula saeculorum, amen“ (*M* 32, 202).

Annotat Basilius editor (*Maranus*) ad illam epistolam: „Non ita vehemens Basilius defensor esse velim, ut eum hac in re nullam prorsus

culpam sustinere contendam. Etsi enim sola Dionysii verba vituperat, sic tamen ea vituperat, quasi usitatis apud arianos sermonibus non discrepant. At profecto extra hanc culpam fuit Dionysius. Multa dixerat quae arianam haeresim penitus profligarent, nonnulla quae favere viderentur, nihil prorsus quod eam aperte exprimeret. Finxerunt ariani dixisse Dionysium: „Filius, cum sit res facta, non erat, antequam fieret“, apud *Athanasium*, De Dionys. n. 4; sed probat Athanasius neque haec neque alia huiusmodi apud Dionysium occurrere. Forte Basilio fucum fecerunt falsa eiusmodi testimonia; vel non animadvertit vir sanctissimus, si quid Dionysio minus commode dictum excidisset, id et sua sponte ab arianis distare et ex aliis locis explicari debere, ut ab Athanasio factum est, cuius elucubrationem si vidisset Basilius, non dubito, quin promptum et alacrem assensum praebuisset“ (*M* 32, 269, nota 9).

Bardenheuer quidem, secutus Basilius iudicium, censet Dionysium nimis benigne accipi ab Athanasio (*Geschichte der altkirchlichen Literatur* II², Freiburg 1914, 218). Difficile est facere iudicium certum, quia non iam exstant Dionysii opera integra. Sed quia ipse Dionysius affirmat, se numquam arianam doctrinam proposuisse, a „sycophantis“ tantum verba sua in malam partem esse versa (apud *Athan.*, De sent. Dionysii n. 20; *M* 25, 510), ideo videtur ei in hac re fides esse habenda. Certe quod Basilius ait, Dionysium non constare sibi, cum modo contra Sabellium neget Filium esse Patri consubstantialia, modo ad orthodoxos scribens idem vocabulum admittat, potuit omnino recte egisse Dionysius, reiciens illam consubstantialitatem, qua tollitur realis personarum divinarum distinctio, admittens vero illam consubstantialitatem, qua tres personae divinae sunt unius eiusdemque naturae.

Quo exemplo patet non inepte, sed iuste et necessario nobis Patrum dicta ambigua explicanda esse in verum sensum, quamdiu non certo constat eos a vero aberrasse. Nam cum termini naturae, personae, hypostasis postea tantum plane determinatum sensum acceperint, potuit accidere, ut aliquis ex praeis Patribus rectum sensum iis verbis explicaret, quae postea alio sensu intellecta reicienda erant (cf. *Franzelin* l. c. thes. 10 11; *Stentrup*, *Christolog.* I 97. De *Methodio Olympio* cf. *Der Katholik* 1887 II 114 sq.). Iam *S. Basilius* bene exponit, quot mala inde orta sint, quod multi non bene distinguant inter substantiam et hypostases (Ep. 38, n. 1; *M* 32, 326).

487. Itaque non illi sensus, quos nos cum certis vocabulis coniungimus, in scripta primorum Patrum inferendi sunt, sed ex ipsis SS. Patrum scriptis eruendum est, quomodo dicta sua intellegi voluerint. Hoc si observatur, facile apparet, eandem semper fuisse fidem ecclesiae. Nam quod *Origenes* se accepisse testatur: „Didicimus credere [in Deo] tres esse hypostases: Patrem et Filium et Spiritum Sanctum“ (In Io. t. 2; *M* 14, 128), idem posteriores profitebantur: Μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς

θεός ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν (*S. Athan.*, De incarn. contra arian. n. 10; *M* 26, 1000)¹. Alia vide apud *Wirceburgenses* (De Deo Trino n. 289 sqq.) et apud *L. Murillo*, El progreso en la revelación cristiana, Roma 1913, 259 sqq.

Prop. LXVIII. SS. Trinitas est mysterium stricte dictum. Theologicè certa (*Sum.* 1, q. 32, a. 1).

488. Nota: Mysterium stricte dictum est veritas, quam ratio humana etiam post factam eius revelationem non potest positive ut possibilem cognoscere (cf. *Suarez*, De incarn. q. 53, a. 1, disp. 44, sect. 8). Talis veritas si enuntiatur, intellegimus quidem conceptibus analogis sensum propositionis, sed plane ignoramus, utrum praedicatum de subiecto sit affirmandum an negandum. Apprehendere aliquo modo possumus mysteria, saltem conceptibus analogis; secus enim nulla eorum fieri posset revelatio. Ita scimus, quid intellegatur Deus, quid natura, quid persona, quid trinus et unus, et proinde intellegimus sensum huius quaestionis: Estne Deus unus natura et trinus personis? Sed positivum et verum responsum invenire non possumus nisi revelatione edocti. Plura de hac re vide in Institut. propaedeut. Prop. XI.

489. Arg. 1. Ex SS. Patribus.

S. Gregorius Nyss.: „Nullo sermone declarari potest ineffabilis profunditas mysterii, quomodo res eadem et numerabilis est et numerum fugit, et cernitur in distinctione et in monade intellegitur, et distinguitur hypostasi et non dirimitur subiecto [i. e. subiecta natura]“ (*Orat. catech.* c. 3; *M* 45, 18). *S. Hilarius*: „Immensum est, quod exigitur [expositio huius mysterii]; incomprehensibile est, quod audetur, ut ultra praefinitionem Dei sermo de Deo sit. Posuit naturae nomina Patrem, Filium, Spiritum Sanctum. Extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intellegentiae conceptionem; quidquid ultra quaeritur,

¹ Quantopere attendendum sit, quo sensu termini intellegantur, multis exemplis, etiam ex posterioribus Patribus desumptis, ostendi potest. Ita e. g. *S. Cyrillus Alex.*, qui doctrinam de Verbo incarnato tam diligenter et tam orthodoxe exposuit, nihilominus docet in Christo duas hypostases mansisse impermixtas (*Schol. de incarn.* c. 11; *M* 75, 1381). Quisnam ob haec verba auderet *S. Cyrillo* adscribere falsam de Christi persona doctrinam? Videlicet *S. Doctor* hoc loco voce hypostasis utitur sensu magis primitivo, quo haec vox significat ens reale seu substantiam. Nam, ut ait *S. Ioannes Damasc.*, „nomen hypostasis duplicem sensum habet. Interdum significat id, quod simpliciter existit; et in hoc sensu substantia et hypostasis sunt synonyma. Ita nonnulli Patres dixerunt: naturae, i. e. hypostases. Interdum vox hypostasis significat id, quod in se et per se subsistit, et sic significat individuum, ut Petrum, Paulum, hunc equum“ (*Dialect.* c. 42; *M* 94, 611; cf. *ib.* col. 591, not. 22). Fixam terminologiam maxime *S. Basilius* statuit: Οὐσία τὸ κοινόν, ὑπόστασις τὸ καθ' ἕκαστον (*Epist.* 236, 6; *M* 32, 884). De terminis φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον apud priores Patres cf. *E. Weigl*, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, Paderborn 1914, 75 sqq.

non enuntiatur, non attingitur, non tenetur. Verborum significantiam rei ipsius natura consumit, sensus contemplationem imperspicabile lumen obcaecat, intellegentiae capacitatem, quidquid fine nullo continetur, excedit. . . . Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut, licet non ignobilem, tamen inenarrabilem scias“ (*De Trin.* l. 2, n. 5 sqq.; *M* 10, 54). *S. Fulgentius*: „Quoties humanae condicionis infirmitas, semetipsam protinus cognitura, fines molitur aliquatenus suae paucitatis excedere, atque caelestis illuminationis praegnata conceptu [i. e. adiuta revelatione] conditoris sui ac redemptoris inquisitionem coeperit parturire, sola, quantum arbitror, immutabilis illa sempiternitas Trinitatis reperietur incomprehensibilitatis digna miraculo, quae sic excedit omne, quod cogitare vel sapere possumus, sicut superat omne, quod sumus“ (*Ad Trasimund.* 2, 1; *M* 65, 245). *S. Hieronymus*: „De mysterio Trinitatis recta confessio est ignoratio scientiae“ (*Prooem.* ad l. 18 in *Is.*; *M* 24, 627). Huc pertinent ea, quae SS. Patres scripserunt vel dixerunt contra eunomianos. Sicuti enim hi haeretici ariani rationi humanae nimis fidentes negabant pluralitatem divinarum personarum, utpote incomprehensibilem, ita SS. Patres ex revelatione ostendebant Deum esse necessario nobis incomprehensibilem, neque incomprehensibilitatem quidquam probare contra doctrinam de SS. Trinitate.

490. Arg. 2. Ex doctrina theologorum.

Idem quod SS. Patres, omnes fere scholastici uno ore docent. Ita *S. Thomas*: „Qui probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat“ (1, q. 32, a. 1). *S. Bonaventura*: „Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter [i. e. ratio-cinio] ascendendo a creatura ad Deum“ (*In* 1, dist. 3, p. 1, q. 4). *Bañes*: „Impossibile est ratione naturali veritatem huius mysterii ostendere. Haec conclusio tenenda est certa secundum fidem“ (*In* 1, q. 32, a. 1, concl. 1). Similiter *Suarez* (*De Trin.* 1, 11 12), *Ruiz* (*De Trin.* disp. 41 43) et omnes expositores *S. Thomae* ad q. 32. Neque tamen omnes aiunt nostram propositionem esse de fide, sed omnes concedunt esse saltem theologicè certam.

491. Arg. 3. Ex ecclesiasticis definitionibus.

Numquam quidem diserte definitum est SS. Trinitatem esse mysterium stricte dictum; at ex altera parte generaliter sancitum est esse inter doctrinas revelatas mysteria stricte dicta, quae „divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino“, et anathemate afficiuntur ii, qui docent „universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam naturalibus principiis intellegi et demonstrari“ (*conc. vatic.*, De fide cap. 4 et can. 1; *Denz.* n. 1796 1816; cf. *Collect. Lacens.* VII 525 sq. 553). Atqui nemo negare

potest omnium veritatum revelatarum SS. Trinitatem esse summam et maxime absconditam. Ergo, qui negat eam esse mysterium strictè dictum, consequenter negare debet ulla in revelatione contineri talia mysteria; et sic contra definitionem vaticanam offendit.

Quae cum ita sint, mirum non est eos, qui hoc mysterium philosophicis rationibus probare conabantur, in errores incidisse et ab ecclesiastica auctoritate damnatos esse. Ita *Raymundus Lullus*, secundum quem „omnes articuli fidei . . . possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes“ (*Denz.*, ed. 9, n. 474). Ita nostris diebus *Günther*, qui docebat theologorum nostrae aetatis esse efficere, ut dogma Trinitatis non iam esset ignominia, sed decus mentis humanae¹. Sed, inquit *Pius IX*, „neque pauca neque levia in commemoratis [*Güntheri*] libris reperiuntur, quae tum verbis tum rebus a catholica veritate non minimum discedunt. Quo quidem numero ea praesertim censentur, quae auctor tuetur et affirmat de augustissima Trinitate. . . . Neque enim satis intellexit philosophiae esse in iis, quae ad religionem pertinent, non dominari, sed ancillari . . . neque altitudinem scrutari mysteriorum Dei, sed illam pie humiliterque revereri“ (*Denz.*, ed. 9, n. 1513 1514; cf. 1509 1525).

492. Arg. 4. Ex ratione.

Omnis nostra cognitio de divinis est a posteriori. Ergo quidquid creaturae non possunt manifestare de Deo, nos non possumus de Deo cognoscere. Atqui creaturae non possunt manifestare Trinitatem. Ergo. Nihil enim est in creaturis, quod sufficienter explicari nequeat, nisi supponatur Deus trinus. Quamvis creaturae nos ducant ad cognitionem entis a se, potentis, intelligentis, volentis, tamen haec attributa, utpote absoluta, conveniunt Deo, ut unus natura est, eodemque modo perfecte in singulis personis divinis inveniuntur. Fide quoque certum est personas divinas non esse triplex, sed unum mundi principium (*Denz.* n. 428 704).

Porro, cum essentia et perfectiones divinae non aliter a nobis cognoscantur, quam a creaturis manifestantur, sequitur, ut nihil in divinis perfectionibus appareat, quod ad instar principii nobis sit ad Trinitatem probandam. Immo quia in creatis numquam accidit, ut una numero natura sit in compluribus suppositis, naturaliter personae rationem positive concipere non possumus nisi concipiendo essentiam incommunicabilem. Propterea natura perfecta et suppositum philosophis naturali tantum ratione utentibus est unum idemque, neque possunt solis mediis naturalibus hunc errorem corrigere, sicut possunt corrigere alias imperfectiones, quae nostris de Deo Uno conceptibus insunt. Cum enim in creaturis perfectiones plus minusve limitatae

¹ „Es sei die große Aufgabe der Theologie unserer Zeit, das alte Kreuz des Verstandes [das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit] aus einem Schandpfahl in ein Ehrenzeichen des freien Geistes zu verwandeln“ (Vorschule I, 121).

inveniantur, homines ratione utentes inducuntur quidem ad concipiendam puram perfectionem sine ullo limite; at cum in creaturis nullum vestigium distinctionis appareat, qua ita distinguatur suppositum a natura in se completa, ut illo multiplicato haec non simul multiplicetur, naturaliter inclinantur homines ad iudicandum supposita non posse multiplicari nisi multiplicatis naturis; idque eo magis, quia hoc postulari videtur illo principio: Quae non distinguuntur ab uno tertio, non distinguuntur inter se.

Revelatio autem divina, quamvis conceptus nostros per externam normam corrigat, tamen eorum internam naturam non sic mutat, ut iam incipiant ea repraesentare, quae antea non repraesentabant. Itaque non possumus personam divinam concipere sola remotione imperfectionis, quae est in conceptibus nostris, sed eam necessario concipimus sub duplici notione absoluti et relativi, quae, quomodo inter se cohaereant, sola fides docet.

493. Arg. 5. Ex resolutione rationum oppositarum.

Raymundus Lullus ita conatur demonstrare pluralitatem personarum divinarum: „Ubi est concordia, ibi est pluralitas personarum. Atqui in Deo est concordia. Nam in divina bonitate est actus bonificandi, qui actus habet terminum perfectissimum, quod est perfectissimum bonificabile. Ergo ibi est concordia bonificativi et bonificabilis in actu bonificandi. Ergo est pluralitas personarum. Sed non sunt plures quam tres personae. Nam in Deo est maioritas actionis. Atqui illa essentia est in maiortate actionis, in qua sufficit unicum agens, unica passio, unicus actus. Ergo in Deo est unum bonificativum, unum bonificabile et unum bonificare passivum. Seu: est unicus distinctivus et generativus respectu Filii, et hic est Pater; et unicus distinguibilis, generabilis et producibilis, et hic est Filius; et unum distinguere per spirare et amare, et hic est Spiritus Sanctus.“

Resp. His lectis facile prudens quivis assentiet *Ruiz* dicenti: „Demonstrationes, quibus Trinitatem probat *Raymundus*, ridiculae sunt, deliria somniantis et male sani capitis“ (disp. 41, sect. 1). Nam *Raymundus*, si procedit a principio, quod Deus habeat actum bonificandi, aut intellegit actum illum, quo Deus formaliter bonus est, et sic nihil probat; aut intellegit realem communicationem substantiae, et sic supponit, quod est probandum (cf. *Suarez*, De Trin. c. 11; *Vazquez*, De Trin. disp. 133).

494. Nostra aetate praecipue *philosophi germani* efficaces se Trinitatis demonstrationes invenisse iactabant. Dicebant enim Deum, cum sui sit conscius, et esse cognoscentem et cognitum et unitatem cognoscentis et cogniti. Deus ut cognoscentis est Pater, ut cognitus Filius est et quidem consubstantialis. Ita *Hegel*¹.

¹ „Gott ist die Tätigkeit des reinen Wissens. . . . Zum Wissen gehört ein anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, ist es ihm angeeignet. Hierin

Hunc philosophum pantheistam quidam theologi catholici secuti sunt, inter quos maxime notus est *Günther*, qui Trinitatem demonstrare conatur „ex momentis, ut ait, conscientiae sui ipsius“. Si, inquit, ex operationibus nostris intellectualibus removerimus omnem imperfectionem, in iis habebimus optimam viam, qua ad cognoscendam Trinitatem perveniamus. Nam qui sui conscientiam habet, seipsum concipit; qui seipsum concipit intellectuali generatione, aliquid sibi opponit, sed simul cognoscit hoc oppositum esse seipsum. Haec autem tria: subiectum, obiectum, identitas, in Deo sunt substantialia. Itaque subiectum est Pater, obiectum substantiale est Filius, identitas substantialis est Spiritus Sanctus¹.

495. *Resp.* Facile cernitur, quam inanis sit haec argumentatio. Falsum enim est secundum principia naturalis rationis Deum non posse seipsum cognoscere nisi producendo aliquid realiter a se distinctum, seu, ut ait *Günther*, duplicando substantiam suam. Hoc gratis affirmatur (cf. infra n. 506). Immo cum Filius et Spiritus Sanctus seipsos intellegant nihil producendo, patet falsam esse deductionem *güntherianam*. Et si Pater Filium cognoscit ut sibi plane aequalem, cur requiritur Spiritus Sanctus ad constituendam identitatem? Quia, inquit, ex sola oppositione conceptus non constat, utrum sit emanatio totalis an partialis². Partialis emanatio substantiae divinae! Porro quomodo cum hac expositione cohaeret, quod Spiritus Sanctus procedit per voluntatem, non per intellectum?

Tres personae divinae secundum *Güntherum* non habent naturam numero, sed forma tantum unam, seu habent „absolutam relationem“

liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn. . . . Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden“ (Religionsphilosophie II 185).

¹ „Da alles Selbstbewußtsein eine Überzeugung vom Sein ist, so kann diese nur aus einer vorausgegangenen Zeugung erwachsen. . . . Im göttlichen Selbstbewußtsein tritt das Prinzip als solches zu sich als solchem in den Gegensatz und hat demnach seine Überzeugung in einem Momente, in dem jene zwei Glieder als solche sich ganz und identisch wiederfinden, weil es von beiden ausgegangen ist als ein Prinzip neben beiden“ (Vorschule I 108 sqq.). Subjekt — Objekt — Identität; oder Satz, Gegensatz und Gleichsatz, das ist die Trinität. Der Sohn entsteht dadurch, daß Gott „sich in sich als Substanz real entgegenstellt oder durch Emanation verdoppelt“ (l. c. 108). „Beide Faktoren aber (Vater und Sohn) bezeugen ihre gegenseitige substantielle Gleichheit durch ein zweites Moment der Entgegensetzung in doppelseitiger Emanation, das einen dritten Faktor setzt (den Heiligen Geist), in dem sich die totale Wesensidentität beider zur objektiv realen Anschauung bringt“ (l. c. 109). So ergibt sich „eine reale Objektivierung der einen Wesenheit sowohl in der zweiten als der dritten Person, folglich eine Dreiheit oder triplizierte Existenz einer und derselben göttlichen Substanz“ (l. c. 119).

² „Weil im bloßen Gegensatz als solchem noch keine vollendete Identität liegt; weil die Emanation, wodurch er eingeführt wird, auch eine partielle sein kann, d. h. nicht notwendig eine totale sein muß“ (l. c. II 536).

inter se (l. c. II 298). Nam cum „forma personae“ sit conscientia sui (l. c. II 296), tres personae divinae habent necessario tres sui conscientias et consequenter tres intellectus et tres voluntates, seu sunt tres dñi (cf. De Verbo incarnato IV, n. 147). — Itaque *Güntherum* in suis speculationibus non dogma catholicum explicasse, sed longissime a revelata doctrina aberrasse non indiget probatione. „Simul vero ex dictis omnibus ob oculos sistitur id, quod in tota hac expositione potissimum spectavimus, nimirum sinceritatem ipsius dogmatis conservari non posse, si negata superrationalitate ei intestina suscipiatur conformatio conceptus et demonstratio veritatis ex solis notionibus et principiis rationis independentem a revelatione. Atque inde ulterius elucet, cur tanti sit momenti, ut indoles mysteriorum superrationalis a philosophis christianis et a theologis sincere agnoscatur“ (*Franzelin*, De Trin., ed. 3, 298. *Kleutgen*, Theol. der Vorz. I, ed. 2, 399 sqq. *Piccirelli*, De Deo Uno et Trino 1130 sqq.)¹.

¹ Similiter ab ecclesia reprobata est haec doctrina *Rosmini*: „Revelato mysterio SS. Trinitatis potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur atque fiat propositio scientifica sicut ceterae; si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica purae rationis non modo incompleta maneret, sed etiam, omni ex parte absurditatibus scatens, annihilaretur.“ „Tres supremae formae esse, nempe subiectivitas, obiectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferuntur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes. — Verbum, quatenus obiectum amatum, et non quatenus Verbum, i. e. obiectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti“ (Prop. 25 26; *Denz.* n. 1915 sq.).

Ex „aseitate positiva“ illa, de qua supra (n. 121) diximus, *Schell* studet ita probare Trinitatem, supposita revelatione: „Trinitas est forma esse absoluti ex se et per se ipsum; Trinitas est aseitas Dei vivi per revelationem explicata. . . . Dei essentia est aseitas, est causalitas, qua ens perfectum seipsum causat. In quantum divina essentia est actus cognitionis et logica principiatio sui ipsius, etiam est ratio immanens generationis et nativitatis Verbi, oppositionis Patris et Filii, veritatis dicentis et veritatis dictae. Ut actus cognitionis, ut identitas cognitionis infinite perfectae cum veritate, divinitas, i. e. essentia a seipsa causata sese manifestat per aeternam processionem Verbi a Patre et per relativam et oppositam existentiam harum duarum personarum. Esse et cognoscere in Deo sunt idem. Dei existentia et essentia est actus cognitionis; ergo etiam habet internum principium cognitionis, logicam necessitatem et veritatem, quae eam intrinsecus principiat, efficiendo, ut capi et intellegi possit, manifestando eam ut lucem spirituales et perfectam intellegentiam. Deus consistit ex logica necessitate et ex perfecta intellegentia logicae necessitatis primae veritatis. In quantum hanc necessitatem cogitando dicit et est principium in divina principiatione sui ipsius, vocatur Pater. In quantum cogitando hanc logicam necessitatem cum perfecta intellegentia et propter internam eius veritatem ex ea procedit et per eam in aeterna existentia principiat, existit ut Filius. Haec logica entis infiniti principiatio sui ipsius complementum suum habet in ethica principiatione sui ipsius. Cognitionis enim postulat potentiam et actum volendi ut reale postulat actuationis sui ipsius; voluntas vero cognitionem intrinsecus supponit. Veritas idealis, quae in conscientia intellectuali est necessitas logica, in voluntate fit necessitas ethica. Itaque existentia Dei consideranda est ut effectus actus voluntatis infinitae virtutis, internae veritatis, sanctae necessitatis. In quantum Deus concipitur ut sancta necessitas, quae existentiam suam causat, ut aeternus actus voluntatis, qui eam cum perfecta sancti-

496. *Coroll.* Ergo SS. Trinitas naturaliter non intellegitur nisi a seipsa. Neque alia ratio est cum creaturis hanc intellegentiam communicandi nisi visio beatifica. Nam repugnat per ullam abstractivam cognitionem positive intellegi internam possibilitatem huius mysterii.

497. *Schol. 1.* Abstinuimus in hac propositione ab *argumento scripturistico*. Quamvis enim in S. Scriptura aperte doceatur SS. Trinitatem esse mysterium absconditum, quod sola revelatione cognoverimus (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Io. 1, 18; 6, 46; 10, 15. 1 Cor. 2, 7—11 etc.), non tamen clare et directe enuntiatur nos post factam revelationem non posse Trinitatem conceptibus saltem analogis positive cognoscere, id quod requiritur ad rationem mysterii stricte dicti.

498. *Schol. 2.* Supposita revelatione *potest intellectus rationes invenire, quibus convenientiam huius mysterii ostendat*. Aliae rationes sumuntur ex creaturis, in quibus aliquod vestigium Trinitatis, immo quaedam imago Trinitatis est, ut in homine. Maxime vero ex immanentibus processionibus in nostro intellectu et voluntate hoc mysterium illustrari solet (*S. Thom.* 1, q. 45, a. 7; q. 93, a. 8).

Aliae rationes sumuntur ex parte Dei; perfectissimum enim bonum debet se perfectissime communicare; praeterea ad perfectissimam beatitudinem pertinet societas et amicitia; tandem Deo non debet deesse adaequatum obiectum infinitae caritatis (*S. Thom.*, In 1, dist. 2, q. 1, a. 4). Hae quidem rationes non probant talem societatem et amicitiam esse possibilem, sed hac possibilitate supposita probant congruentiam (*S. Thom.* 1, q. 32, a. 1 ad 2). Cf. *Suarez* 1, 12; *Ruiz* disp. 43 et 44.

Fortasse in hunc sensum explicari potest *Richardus a S. Victore*, qui putat se habere rationes ad probandam Trinitatem non solum probabiles sed etiam necessarias (De Trin. 1, 4; 3, 5; 9, 1). Non tamen affert alias rationes quam eas, quas modo diximus. Hae autem necessario quidem probant congruentiam supposita revelatione, non vero veritatem rei ex principiis internis et naturalibus. Cf. *Franzelin* thes. 19; *Beraza*, De Deo creante n. 285 sqq.

Prop. LXIX. Demonstrari nequit mysterium SS. Trinitatis esse contra rationem. De fide.

499. *Nota:* Non *positive* hic ostendere conamur ex principiis naturalibus non repugnantiam mysterii; nam talis positiva probatio non re-

tate, quia cum autoecratia, producit, est principium spirationis. Essentia eius infinite perfecta ut moralis necessitas et sancta voluntatis potentia est principium quo huius productionis. In quantum Deus in existentia sua per hanc sanctam necessitatem et moralem voluntatis actionem principiatur, est Deus Spiritus Sanctus (Kathol. Dogmatik II, Paderborn 1890, 21 31 sq.).

Haec speciminis gratia sint allegata; refutatione non indigent, cum positiva illa aseitas, in qua tota haec ratiocinatio fundatur, sit aliena a ratione et a doctrina tradita (supra n. 121).

pugnantiae esset positiva probatio possibilitatis: sed *negative* tantum ostendimus nullas posse proferri rationes, quae demonstrent impossibilitatem mysterii.

500. *Arg. 1.* Ex concordia fidei et rationis.

Certum est mysterium SS. Trinitatis esse a Deo revelatum. Atqui lumen rationis non potest pugnare cum lumine fidei. Ergo mysterium SS. Trinitatis non potest esse contra rationem, et proinde nulla contra hoc mysterium vera argumenta proferri possunt (cf. *S. Thom.*, Prooem. in Boeth. De Trin. q. 2, a. 3).

501. *Arg. 2.* Ex incomprehensibilitate Dei.

Ut quis probet repugnantiam mysterii SS. Trinitatis, debet ostendere naturam divinam et personas divinas secundum modum suum proprium esse eiusmodi, ut non possint esse tres personae in una essentia divina. Atqui modus proprius divinitatis nos omnino latet et capacitatem intellectus nostri infinite superat. Ergo nulla creatura ex naturalibus principiis potest definire quidquam de SS. Trinitate, quia hoc mysterium ad ea pertinet, quae ex modo Dei proprio tantum, non vero ex eius operationibus ad extra cognosci possunt. Itaque si in Deo ratio essentiae et personae eo modo esset, quo nos hos conceptus abstrahimus e rebus creatis, utique posset dici pugnare Trinitas personarum cum unitate essentiae. Sed quia longe alius est modus rerum divinarum, ratio nostra sine arrogantia non potest secundum suos conceptus iudicare de modo proprio rerum divinarum.

Quodsi iam propter evidentiam naturalem admittimus Deum simul esse immutabilem et liberum, quamvis haec duo in creaturis sint contradictoria, nonne rationabile est credere Deo testanti in se non repugnare quae in creaturis repugnent?

502. *Arg. 3.* Ex solutione difficultatum, quae ad has fere reducuntur:

a) Quae non distinguuntur ab uno tertio, non distinguuntur inter se. Atqui personae divinae non distinguuntur ab una essentia divina. Ergo non distinguuntur inter se.

Resp.: Disting. mai.: Quae non distinguuntur ab uno absoluto, non distinguuntur inter se per aliquam rationem absolutam, *conc. mai.*; non possunt distinguere inter se per rationes relativas, *nego mai.*, *conc. min.* *Disting. conseq.:* Personae divinae non distinguuntur per absolutam essentiam, *conc. conseq.*; non distinguuntur per relationes, *nego conseq.*

Si reponis: Atqui relationes identificantur cum essentia. Ergo identificantur inter se — *Resp.: Disting. min. subsumpt.:* Relationes identificantur cum essentia, quae ex natura potest esse in uno tantum, *nego min. subsumpt.*; identificantur cum essentia, quae propter suam infinitatem potest esse in tribus relationibus realiter distinctis, *conc. min. subsumpt. et nego conseq.*

Immo fides omnino postulat, ut principium in maiore primi syllogismi positum intactum maneat. Docemur enim credere unum indistinctum Deum, non tres deos, et tres distinctas personas, non unam personam. Si fide subverteretur principium identitatis in uno tertio, prout a mathematicis intellegitur, doctrina fidei nullum haberet sensum. Nam sine hoc principio non intellegeremus tres personas esse indistinctas in deitate, sed diceremus esse unum Deum et simul tres deos, quod utique est absurdum. Ergo fides non destruit hoc principium, sed omnino supponit.

Generatim notandum est *principia omnia metaphysica manere vera in SS. Trinitate*, attamen ratione materiae applicationem principiorum habere specialem difficultatem, cum non perspiciamus, quam virtutem habeat ens infinitum coniungendi cum summa simplicitate sub uno respectu realem distinctionem sub alio respectu. Principia enim metaphysica rem sub una eademque abstracta ratione considerant, neque quidquam enuntiant de ordine physico, utrum scilicet in hoc ordine realiter distincta sub una ratione possint esse realiter unum sub alia ratione. Facile igitur fallacia in applicatione committitur eo, quod suppositio metaphysica mutatur in suppositionem physicam, et, quod valet de abstracto conceptu, transfertur ad rem concretam. Ita in proposita difficultate argumentatio valeret solum, si Pater identificaretur cum essentia divina, prout haec abstrahit a concreto modo subsistendi. Sed hoc non est verum; nam Pater identificatur cum essentia divina formaliter, ut haec subsistit in Patre, et non ut subsistit in Filio, et similiter de aliis personis. — Haec valent ad solvendas omnes difficultates.

503. b) Unum non est aequale tribus. Atqui hoc affirmatur in SS. Trinitate. Ergo.

Resp.: Conc. mai.; nego min. Neque enim dicimus unam essentiam divinam esse tres essentias; aut tres personas esse unam. Unum autem et tria in isto axiomate intelleguntur sub eodem respectu.

504. c) Omnis essentia divina est Pater. Atqui Filius est essentia divina. Ergo Filius est Pater.

Item: Pater opponitur Filio. Atqui deitas est Pater. Ergo deitas opponitur Filio.

Item: Haec essentia divina est Pater. Atqui Filius est haec essentia divina. Ergo Filius est Pater.

Resp.: In his omnibus et similibus syllogismis violatur lex syllogistica. Aut enim *distributio* terminorum non est completa, ut in primo syllogismo; nam „omnis essentia divina“ deberet explicari per enumerationem individuorum, quibus convenit haec essentia, ita ut sensus sit: Omnis res, quae est essentia divina, est Pater: id quod est falsum. — Aut variatur *appellatio*, ut in secundo syllogismo; nam in maiore „Pater“ accipitur secundum formalissimam significationem: „Pater ut Pater“.

non „Pater ut Deus“; in minore vero „deitas“ non sumitur formalissime: „deitas, quatenus formaliter significat naturam divinam, est Pater“, sed „deitas, prout est in Patre, est Pater“¹. — Aut in syllogismo expositorio *singularitas* termini medii non est completa, ut in tertio syllogismo, quia essentia divina non est complete singularis nisi in personis.

Haec sint exempli causa posita, ut intellegatur, quam diligenter attendendum sit ad modum supponendi et significandi in hac re. Longe enim facilius in disputationibus de rebus divinis accidunt fallaciae quam in aliis rebus, quia materia est nobis tam mediocriter nota. Alia exempla habet *Ruiz* in disp. 15.

Difficultates autem, quae petuntur ex notione originis et relationum, postea (n. 628 sqq. 644 sqq.) solvantur. Cf. *Franzelin* thes. 20; *Piccirelli*, De Deo Uno et Trino 1055 sqq.

¹ De hac distinctione P. *Régnon* ait: „Dicunt Filium procedere ex intellectu divino, sed ‚in quantum‘ est intellectus Patris. Dicunt Spiritum Sanctum procedere ex voluntate divina, sed ‚in quantum‘ voluntas est communis Patri et Filio. Has phrases accepto, cum alia via non sit respondendi ad obiectionem. Sunt qui eas intellegere videantur. Ego, ut candide fatear, non video in iis nisi aptam rationem se bono modo extricandi“ (La S. Trinité I 314).

Haec ultima verba si quid significant, videntur indicare theologos difficultate pressos ad obscuritatem illorum terminorum se recepisse et se gerere, quasi intellegant id, quod his terminis doceatur. At non ita est. Haec distinctio non est inventa a theologis, sed est ipsa doctrina ecclesiae, secundum quam essentia divina, „in quantum“ identificatur cum Patre, producit Filium, et „in quantum“ identificatur cum Filio, producit a Patre. Itaque docetur his verbis virtualis distinctio inter essentiam, prout est idem cum Patre, et inter essentiam, prout est idem cum Filio. Hanc virtualement distinctionem, in qua vertitur cardo totius mysterii, nemo intellegit. Neque hoc affirmatur, sed id tantum agitur, ut ostendatur ipsis terminis, quibus ecclesia profitetur hoc dogma, non enuntiari contradictionem, cum non idem de eodem sub eodem respectu simul affirmetur et negetur. Iamvero hoc immediate evidens est ex illa distinctione. Id autem, quod huic distinctioni in rerum natura respondet, secundum modum suum proprium perspicere est supra captum omnis hominis.

SECTIO II.

DE PROCESSIONIBUS DIVINIS.

505. Postquam substantiam, si ita loqui fas est, mysterii SS. Trinitatis consideravimus, iam accuratior eius notitia acquirenda est. Quod quidem negotium absolvi nequit mera applicatione theorematum philosophicorum ad ea, quae hactenus vidimus. Philosophus enim, cum audit tres esse personas in una natura divina, plane nullum habet naturale medium dignoscendi, utrum omnes personae divinae aequae immediatum ordinem habeant ad essentiam divinam, an altera persona ab altera ut principio suo procedat. Sed doctrina revelata docemur in Deo esse veras processiones. Notandum est graecos loco „principii“ ponere αἰτία (non exclusa voce ἀρχή), sed eodem sensu; unde haec vox „causa“ etiam ad quosdam scriptores latinos transiit. At nunc ex constanti usu latini non loquuntur de causa sed de principio personarum divinarum, vox autem causae reservatur divinae productioni ad extra.

506. *Processio generatim* est productio rei a suo principio; est transiens, si effectus extra principium procedit, sicut mundus processit a Deo creante; est immanens, si res producta manet intra suum principium, sicut intellectio manet in intellectu. Deus dicitur ens a se, quia non processit a principio externo per actionem transeuntem; Filius autem et Spiritus Sanctus dicuntur ab alio procedere ut a principio interno et immanenter agente. Hi sunt conceptus plane diversi. In ratione deitatis Filius et Spiritus non minus sunt a se quam Pater; in ratione autem personalitatis aliter se habent atque Pater.

Agitur hic de *productione immanente*. Haec productio aut passive accipitur, et sic est origo personae divinae ab alia vel aliis per essentiae communicationem. Aut accipitur active, et sic est operatio immanens, qua cum persona procedente communicatur divina natura.

Cum in Deo non sit transitus a potentia intellegendi et amandi ad actum intellectionis et amoris, sed omnia sint actus purus, aeternus, immutabilis, ipsae quoque *processiones sunt actus purus, aeternus, immutabilis*. Processio igitur immanens in divinis non indicat quidquam, quod a non-existentia transeat ad existentiam, seu quod sensu proprio fiat, ut accidit in processionebus immanentibus nostri intellectus et voluntatis, sed solum indicat relationem inter principium et principiatum,

simili ratione atque e. g. anima humana sine nova actione, solo substantiali influxu, est principium immortalitatis suae et aliarum proprietatum suarum. Est tamen haec differentia, quod anima non est principium suppositorum realiter distinctorum, in Deo vero termini productionum sunt hypostases realiter a producente distinctae. Hoc est mysterium in Deo absconditum, cuius simile in creaturis non invenitur. In creaturis enim influxus substantivus non producit terminos realiter distinctos, influxus vero actionis immanentis non producit nisi terminos accidentales. Possunt igitur hae duae classes relationum principiorum ad principiatum aliquo modo secundum analogiam adhiberi ad processiones divinas qualitercumque explicandas, sed est semper attendenda disparitas.

„Ex his plura colliguntur: a) Cum dictio et spiratio activa divinae essentiae nanciscantur in Verbo et Spiritu Sancto terminum omnino adaequatum, eiusmodi termini non poterunt amplius multiplicari. . . . β) Nos dicimus seu verbum [internum] proferimus, *ut intellegamus*, et actum voluntatis elicimus, *ut amemus*; Pater vero aeternus, cum sit a se et essentialiter intellegens, Verbum dicit aut producit, *quia intellegit*; Pater item et Filius spirant Spiritum Sanctum, *quia amant* divinam essentiam et se invicem. γ) In nobis verbum est terminus actionis intellectivae, et amor est terminus actionis volitivae, quatenus praecise actiones sunt; in divinis autem nulla est actio seu dependentia unius ab altero, nisi forsitan *grammaticalis*, seu quae a nobis concipitur et effertur ad modum actionis, sed est solum influxus substantivus, vi cuius una persona *ex exigentia essentiae ac prorsus necessario est, quia est alia*. Nam in re eo ipso, quod essentia divina v. g. uti actus intellectualis est in Patre, sine nova immo ulla actione est ut intellecta, seu habens hunc modum essendi, qui est Verbum. Quare usque adeo essentiale est divinae naturae habere Verbum, ac ipsi essentiale est esse in Patre. δ) Quapropter processio Verbi (atque idem est de processione Spiritus Sancti) formaliter est ipsa intellectualis dictio Verbi seu ipsa persona Verbi ut procedens ab actu intellectus, quatenus est in Patre; qui proinde actus non habet proprie rationem actionis sed potius, ut dictum est, principii quo proximi productionis“ (Piccirelli, De Deo Uno et Trino 985 sq.).

Haec dicta sint, ut statim ab initio a conceptu huius rei removeantur, quantum fieri potest, imperfectiones, quae nostrae cogitationi, rebus creatis innixae, necessario insunt, et tum maxime, cum de divinis mysteriis cogitamus, facile errandi occasio esse possunt. Accuratius vero singula in decursu tractatus consideranda sunt. Quomodo processiones non pugnent cum perfectione divina, postea dicetur (n. 628 sqq. 644 sqq.).

507. a) *Esse processiones divinas* constat ex Sacra Scriptura: „Ego ex Deo processi“ (Io. 8, 42). „Mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit“ (ib. 15, 26). „Ego ex ore Altissimi prodivi,

primogenita ante omnem creaturam^r (Eccli. 24, 5). Idem saepe definitum est a conciliis et diserte enuntiatur in symbolis.

Iam his suppositis considerandum est, de quibus processio divina praedicanda sit. Hic iterum possumus supponere essentiam divinam non procedere, tum quia hoc definitum est a *concilio lateran. IV* (Denz. n. 432), tum quia, si essentia procederet, essentia divina multiplicaretur et destrueretur unitas naturae divinae. Praeterea actiones et passionem non sunt naturae, sed suppositorum. Ergo essentiae divinae non potest convenire productio, neque activa neque passiva. Itaque solum videndum est, quibus personis divinis et quo sensu processio conveniat.

b) Cum doctrina catholica de processionibus divinis late exponatur in *symbolo concilii toletani XI* (de quo cf. *Künstle*, Antipriscilliana, Freiburg 1905, 73 sqq.), iuverit quaedam ex hoc symbolo excerpere: „Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, *unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae, unius quoque maiestatis atque virtutis.*

Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur; ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativatem et Spiritus Sanctus processionem accepit; fons ergo ipse est et origo totius divinitatis. . . .

Filium quoque de substantia Patris sine initio ante saecula natum nec tamen factum esse fatemur, quia nec Pater sine Filio nec Filius aliquando exstitit sine Patre; et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio, quia non Pater a Filio sed Filius a Patre generationem accepit. Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus sed non de Filio, Pater quidem Filii, non Deus de Filio, ille Filius Patris et Deus de Patre, aequalis tamen per omnia Filius Patri, quia nec nasci coepit aliquando nec desiit. Hic etiam unius cum Patre substantiae creditur, propter quod et ὁμοούσιος Patri dicitur. . . . Nec enim de nihilo neque de aliqua alia substantia sed de Patris utero, i. e. de substantia eiusdem Filii genitus vel natus esse credendus est. Sempiternus ergo Pater, sempiternus et Filius. Quodsi semper Pater fuit, semper habuit Filium, cui Pater esset; et ob hoc Filium de Patre natum sine initio confitemur. Nec eundem Filium Dei pro eo, quod de Patre sit genitus, desectae naturae portiunculam nominamus, sed sine desectione genuisse asserimus, quia solius divinitatis est inaequalem Filium non habere. Hic etiam Filius natura est Filius, non adoptione, quem Deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est, quia nec ulla in Deo necessitas cadit, nec voluntas sapientiam praeventit.

Spiritum quoque Sanctum, qui est tertia in Trinitate persona, unum atque aequalem cum Deo Patre et Filio credimus esse, unius substantiae, unius quoque naturae, non tamen genitum vel creatum sed ab utrisque procedentem, amborum esse Spiritum. Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur, ne aut, si ingenitum dixerimus, duos Patres dicamus, aut, si genitum, duos Filios praedicare monstremur:

qui tamen nec Patris tantum sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Hic igitur Spiritus Sanctus missus ab utrisque, sicut Filius a Patre, creditur; sed minor a Patre et Filio non habetur, sicut Filius propter assumptam carnem minorem se Patre et Spiritu Sancto esse testatur.

Haec est sanctae Trinitatis relata narratio, quae non triplex sed trina et dici et credi debet. Nec recte dici potest, ut in uno Deo sit Trinitas sed unus Deus Trinitas.

In *relativis vero personarum nominibus* Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad utrosque refertur; quae cum *relative tres personae dicantur*, una tamen natura vel substantia creditur. Nec sicut tres personas, ita tres substantias praedicamus. Quod enim Pater est, non ad se sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se sed ad Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non ad se sed ad Patrem et Filium relative refertur, in eo quod Spiritus Patris et Filii praedicatur. Item cum dicimus ‚Deus‘, non ad aliquid dicitur, sicut Pater ad Filium vel Filius ad Patrem vel Spiritus Sanctus ad Patrem et Filium, sed ad se specialiter dicitur Deus. . . .

Singulariter ergo et unaquaeque persona plenus Deus et totae tres personae unus Deus et confitemur et creditur, una in illis et indivisa atque aequalis deitas, maiestas sive potestas, nec minoratur in singulis nec augetur in tribus, quia nec minus aliquid habet, cum unaquaeque persona Deus singulariter dicitur, nec amplius, cum totae tres personae unus Deus enuntiantur. Haec ergo sancta Trinitas, quae unus et verus est Deus, nec recedit a numero nec capitur numero.

In relatione enim personarum numerus cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt. . . . Nec quia tres has personas esse diximus unum Deum, eundem esse Patrem, quem Filium, vel eum esse Filium, qui est Pater, aut eum, qui Spiritus Sanctus est, vel Patrem vel Filium dicere possumus. Nec enim ipse est Pater qui Filius, nec ipse Filius qui Pater, nec Spiritus Sanctus ipse est vel Pater vel Filius; cum tamen ipsum sit Pater, quod Filius, ipsum Pater et Filius, quod Spiritus Sanctus, i. e. natura unus Deus. . . . Personas enim distinguimus, non deitatem separamus. . . .

Nec tamen istae tres personae separabiles aestimandae sunt, cum nulla ante aliam, nulla post aliam, nulla sine alia vel exstitisse vel quidquam operasse aliquando credatur; inseparabiles enim inveniuntur in eo quod sunt, et in eo, quod faciunt, quia inter generantem Patrem et generatum Filium vel procedentem Spiritum Sanctum nullum fuisse credimus temporis intervallum, quo aut genitor genitum aliquando praecederet, aut genitus genitori deesset, aut procedens Spiritus Patre

vel Filio posterior appareret. . . . Tres ergo illas unius atque inseparabilis naturae personas sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus, quandoquidem ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim personas agnosci, unam sine altera non permittat intellegi. Nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur; *relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat*, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intellegere cogatur et alterum. Cum igitur haec tria sint unum et unum tria, *est tamen unicuique personae manens sua proprietates*. Pater enim aeternitatem habet sine nativitate, Filius aeternitatem cum nativitate, Spiritus vero Sanctus processionem sine nativitate cum aeternitate" (*Denz.* n. 275 sqq.).

In hoc igitur symbolo docentur unitas naturae divinae, distinctio personarum divinarum, processiones, relationes, proprietates, inseparabilitas seu circuminsessio. De unitate naturali et distinctione personali iam diximus. Dicendum igitur restat de processionibus, relationibus, proprietatibus, inseparabilitate.

Prop. LXX. Solus Pater non procedit. De fide (Sum. 1, q. 23, a. 4).

Pars I. Pater non procedit.

508. Arg. 1. S. Scriptura, sicut diserte docet Filium et Spiritum Sanctum procedere, ita hoc numquam dicit de Patre; immo quia constanter tres tantum personas divinas exhibet, implicite docet Patrem non procedere. Nam aut Pater procederet a Filio et Spiritu Sancto, et hoc est absurdum, quia principium non potest ab iis procedere, quorum est principium; aut procederet ab alio quodam, et essent quattuor personae divinae.

509. Arg. 2. Ex traditione constat Patrem esse ἀγέννητον vel ἀγέννητον, quo verbo potest excludi esse creatum, esse procedentem per generationem, esse procedentem simpliciter¹. Reapse autem adhibitum est hoc verbum ad excludendam omnem processionem a Patre. Ita in *symb. athan.*: „Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus.“ „Ingenitum esse est idem ac a nullo esse“, inquit *S. Basilii* (*Contra Eunom.* l. 1, n. 15; *M* 29, 547. Cf. *Athan.*, De synod. n. 47; *M* 26, 775; De decret. Nic. Synodi n. 28 sqq.; *M* 25, 467 sqq.). *Symb. conc. toletani XI* (a. 675): „Et Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur; ipse enim a nullo originem ducit“ (supra n. 507 b). *Conc. lateran. IV*, De Fide cath. c. 1: „Pater a nullo“ (*Denz.* n. 428). *Conc. florent. decr. pro iacob.*: „Pater, quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio“ (*Denz.* n. 704).

¹ Cf. *P. Stiegde*, Der Agenneseibegriff in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1913.

Idem quod ἀγέννητος significat ἀναρχος, quod saepissime de Deo Patre praedicatur ad significandum Patrem esse principium sine principio. Ita *S. Gregorius Naz.*: Ἄναρχος οὖν ὁ πατήρ οὐ γὰρ ἐτέρωθεν αὐτῷ οὐδὲ παρ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι (Orat. 20, n. 7; *M* 35, 1074). Et alibi: Ὄνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ πατήρ τῇ δὲ ἀρχῇ υἱός τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς πνεῦμα ἅγιον. Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός (Orat. 42, n. 15; *M* 36, 476). *S. Cyrillus Hierosol.*: „Primum fundamenti instar in anima vestra dogma de Deo [Patre] stabiliatur ὅτι ὁ θεὸς εἰς ἑστὶ μόνος, ἀγέννητος, ἀναρχος...“ (Catech. 4, n. 4; *M* 33, 458). Alia vide apud *Petavium* (De Trin. 5, 5). Graecos imitatus *S. Hilarius* vocat Patrem „innascibilem“ et „ininitabilem“ (De Trin. 4, 6; *M* 10, 100). Ceterum ἀναρχος, prout ab ipsis Patribus graecis explicatur, proxime non significat eum, qui est sine initio, sed eum, qui est sine principio (et consequenter sine initio). Filius est ἀρχὴ ἐξ ἀρχῆς, sed Pater est ἀρχὴ ἀναρχος, principium sine principio. Ergo ἀναρχος secundum rem est idem atque ἀγέννητος, quia utrumque vocabulum adhibetur ad excludendum a Patre omne principium, unde processerit (cf. infra n. 638, et *Jac. Bilz*, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus, Paderborn 1909, 108 sqq.).

510. Arg. 3. Confirmatio ex ratione: Processiones in divinis non sunt nisi per actiones immanentes. Atqui rationes immanentes non sunt nisi duae: intellegere et velle; nam potentia est principium agendi ad extra. Ex intellectu autem procedit Filius, ex voluntate vero Spiritus Sanctus, ut postea videbimus. Neque possunt esse plura verba et plures amores, quia unum Verbum est iam infinite perfectum et unus Amor infinite perfectus. Ergo praeter has duas non est alia processio in Deo (*S. Thom.* 1, q. 27, a. 5; De pot. q. 9, a. 9; Contra gent. 4, 26).

Pars II. Solus Pater non procedit.

511. Tres tantum sunt personae. Atqui Filius et Spiritus Sanctus procedunt. Ergo solus Pater non procedit. Porro non possunt esse in Deo duae personae improductae absolutae, quia sic una persona haberet aliam essentiam atque altera neque utraque esset unus et verus Deus. „Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt, cum idcirco Deus unus sit, quia innascibilitas sola penes unum sit“ (*S. Hilarius*, De syn. c. 26, n. 60; *M* 10, 521. Cf. *S. Thom.* 1, q. 33, a. 4 ad 4). Ergo quia in Deo nulla absoluta perfectio est incommunicabilis, non possunt esse duae personae divinae, quae habeant varias perfectiones absolutas, quibus inter se distinguantur. Relationes autem reales in Deo aliae esse nequeunt nisi originis, quia sine origine unius ab alio non habentur distinctiones reales neque proinde relationes reales (cf. infra n. 637 sq.).

Itaque processiones non conveniunt nisi Filio et Spiritui Sancto. De utriusque igitur processione iam est agendum.

Quaedam praemittere utile sit, quae, eadem manente fide, ad concipiendi et loquendi modum pertinent.

Cum enim necesse nobis sit distinctis conceptibus repraesentare essentiam divinam et personas divinas, *possumus ita progredi, ut prius cogitemus essentiam divinam* quasi id, quod est maxime radicale in Deo et tribus personis commune, dein tres personas ut habentes eandem communem essentiam. *Secundum hunc concipiendi modum divina essentia non est neque generans neque producens neque genita neque procedens*, sed Pater generat, Filius generatur, Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum.

Possumus etiam ita progredi, ut prius cogitemus personam Patris ut fontem totius Trinitatis, qui in se inclusam habet essentiam divinam et eam communicat cum Filio et per Filium cum Spiritu Sancto. *Secundum hunc concipiendi modum dicere licet: Pater est essentia ingenita et generans, Filius est essentia genita et simul cum Patre spirans, Spiritus Sanctus est essentia spirata.*

Reapse uterque modus loquendi occurrit, ille prior communius apud latinos, alter frequentius apud graecos, sed etiam uterque apud unum eundemque, ut apud S. Augustinum. Unde ortae sunt dubitationes et disputationes. *Petrus Lombardus* (1. d. 5) praefert priorem loquendi modum neque libenter admittit expressionem, qua dicitur essentia generans vel genita. Contra *Richardus Victorinus* omnino propugnat recte dici essentiam gignere essentiam (De Trin. l. 6, c. 22). Cum *conc. toletanum XIV* dixisset: „Voluntas genuit voluntatem“, hoc non placuit summo pontifici *Benedicto II*, qui tamen acquievit, postquam verba orthodoxe exposita sunt. *Conc. toletanum XV* iterum repetit eandem doctrinam: „Nos . . . secundum essentiam diximus: voluntas ex voluntate sicut et sapientia ex sapientia. Hoc enim est Deo esse, quod velle; hoc velle, quod sapere“ (Denz. n. 294). Similiter loquitur *conc. toletanum XVI* (Denz. n. 296). Haec acta sunt saeculo VII.

S. Thomas de hoc modo loquendi iudicat ita: „Ad exprimentam unitatem essentiae et personae sancti doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae sed exponendae, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta vel etiam per nomina personalia, ut, cum dicitur: essentia de essentia vel sapientia de sapientia, sit sensus: Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia“ (1, q. 39, a. 5)¹. *Ruiz* (De Trin. disp. 80, sect. 4, n. 7) dicit etiam nunc licere loqui secundum modum illorum veterum doctorum, dummodo quis mentem suam recte explicet. Nihilominus consultius est nunc abstinere ab illo loquendi modo et solum concedere eum non esse falsum sed minus proprium et expositionis indigum. Iam enim per multa saecula alter loquendi modus est in constanti usu theologiae, a quo usu sine sufficienti ratione recedere est difficultates non

¹ Simul vero monet nulla ratione dici posse: „Pater genuit se Deum“, quia illud „se“ referretur ad idem suppositum (1, q. 39, a. 4 ad 4).

necessarias creare. Iste loquendi modus maxime fixus est per *conc. lateranense IV*, quod docet: „Nos, sacro approbante concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem . . . et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit“ (Denz. n. 432). Haec definitio facta est contra falsam doctrinam abbatis Ioachim, non contra loquendi modum veterum Patrum. Neque tamen fieri potuit, ut non etiam ipse loquendi modus hac definitione stabilis evaderet (cf. quae scripsi in „Theologische Zeitfragen“ II 5 sqq.). Iam ad res ipsas considerandas accedamus.

ART. I.

DE PROCESSIONE FILII.

Prop. LXXI. Filius procedit a Patre per generationem. De fide (Sum. 1, q. 27, a. 2).

512. Arg. I. Ex S. Scriptura.

Secunda persona in Sacra Scriptura vocatur Filius, verus Filius, proprius Filius, qui est in sinu Patris (Rom. 8, 3 32. 1 Io. 5, 20). Atqui verus et proprius Filius est, qui a Patre generatur. „Ideo quippe Filius, quia genitus, et quia Filius, utique genitus“ (S. August., De Trin. 5, 6, 7; M 42, 914). Propterea Filius saepe expresse dicitur „unigenitus“ (Io. 1, 14 18; 3, 16 18. 1 Io. 4, 9). Cf. supra n. 454.

Porro ad secundam personam divinam dicta esse verba (Ps. 2, 7): „Filius meus es tu, ego hodie genui te“, testatur apostolus (Hebr. 1, 5). Licet enim nonnulli existiment hoc loco proxime sermonem esse de humanitate Christi, concedunt tamen omnes et debent concedere ultimam rationem, cur Christus possit tali modo dici Filius a Patre genitus, esse aeternam Filii generationem. Haec enim si removetur, Christus est Dei Filius eodem metaphoricis sensu, quo angeli et aliae rationales creaturae saepe dicuntur filii Dei. Hoc autem ipsum apostolus excludit. Ergo iste loquendi modus apostoli aut directe significat aut saltem aperte supponit aeternam Filii generationem (cf. Hebr. 5, 5; Act. 13, 33; *Cyrrill. Alex.*, Dial. 2 de Trin.; M 75, 747 sqq.; cf. infra n. 645).

Similiter in Ps. 109, 3 dicitur de Filio: „Ex utero ante luciferum genui te“, quae quidem lectio non est omnino certa, sed multo probabilior quam textus hebraicus, qui communiter censetur corruptus (cf. *Ruiz* disp. 4, sect. 1). Praeterea haec lectio tam universaliter recepta est, ut saltem sit efficax argumentum traditionis, quia ecclesia non potuit doctrinam falsam ita recipere.

513. *Arg. 2. Ex symbolis.*

Cum iam in *symb. apost.* dictum esset: „Credo in Iesum Christum, Filium eius unicum“, hic terminus „in Filium eius unicum“ postea magis declaratus est, ut in *symb. nicaeno*: εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ . . ., et in *symb. athan.*: „Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus“, et ita alibi saepe (cf. *Denz.* n. 19 86 276 703 etc.), ut non opus sit in tam aperta confessione ecclesiae multa testimonia conquirere. Ceterum possunt conferri ea, quae SS. Patres scripserunt contra arianos (plura infra n. 518 sqq.).

514. *Arg. 3. Ex ratione.*

Supposito interim Filium procedere ab intellectu Patris, ita ostenditur eius generatio: Generatio stricte dicta est origo viventis a vivente; neque enim non viventia hoc sensu generari dicuntur. Neque tamen omnis origo viventis dicitur generatio. Ita creaturae viventes a Deo non generantur, sed creantur. Similiter pili, licet ponantur viventia, quae procedant ab alio vivente, non habent rationem geniti vel filii. Requiritur igitur ad generationem, ut vivens procedat a vivente in similitudinem speciei, seu ut generans et generatum habeant eandem naturam. Haec tamen similitudo non debet per accidens adesse, sed vi productionis. Si enim esset e. g. generatio aequivoca, posset ex cadavere vermis mortui iterum oriri vermibus eiusdem speciei, quamvis etiam potuisset oriri aliud animal ex eadem massa. In hoc casu vermibus alter non esset generatus ab altero, quia non factus esset talis vi productionis, sed per accidens. Ergo processio, quae est generatio, debet formaliter tendere ad similitudinem. Hoc solent exprimere dicendo: generatio est a „principio coniuncto“, quia generans cum generato de substantia sua communicat. Eo ipso autem, quod processio est talis, ut formaliter tendat ad communicationem substantiae, etiam formaliter tendit ad efficiendam similitudinem, et quidem eo perfectiorem, quo perfectius communicatur substantia. Sic intellegitur usitata definitio generationis: „Est processio viventis a vivente coniuncto in similitudinem naturae vi productionis.“

Iam applicemus haec ad processionem secundae personae divinae. Haec est processio viventis de vivente, quia est per actum Dei immanentem. Est in similitudinem, immo in identitatem naturae, et quidem vi processionis, quia intellectio ex natura sua tendit ad efficiendam similitudinem inter verbum mentis et obiectum cognitum. Cum vero Deus sit aeternus actus, aeternum etiam est Verbum divinum sine mutatione procedens, est actus de actu, non actus de potentia; neque est accidens, sed natura subsistens, quia intellegere divinum est ipsa substantia intellegentis. Itaque non est receptum in aliquo subiecto, licet secunda persona esse suum acceptum habeat a Patre; in ipso enim esse divino continetur et principium Verbi et ipsum Verbum,

ipsa substantia divina est principium et principiatum, ita ut esse principiatum non aliud existat ab esse principii. Ergo haec processio est perfectissime ex principio coniuncto. — Ceterum quod hic supponimus Filium esse Verbum et procedere ab intellectu, proxima Propositione probandum est (*S. Thom.* 1, q. 27, a. 1 2).

515. *Schol. Quo sensu Filius dicatur conceptus et partus.*

Ad generationem animalium requiritur virtus activa in patre et virtus passiva in matre. Ad virtutem passivam pertinet *conceptio et partus*. Similiter in generatione intellectuali distinguitur actio et passio: intellectus enim non solum format verbum, sed etiam concipit; quare verbum dicitur conceptus. Unde, si haec transferimus ad intellectum divinum, non solum possumus loqui de generatione, sed etiam *de conceptione et partu Verbi* et ita attribuere Deo Patri ea omnia, quae in generatione carnali patri et matri distinctim conveniunt, ut ita Filius perfectissimo sensu sit unigenitus, tum quia nulla alia persona divina est Filius, tum quia unicus Patris totaliter est Filius, nullumque alium habet progenitorem vel principium. Hoc efferunt SS. Patres. Secundum hunc modum Verbum loquens introducit in Sacra Scriptura: „Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram . . . ante colles ego parturiebar“ (*Prov.* 8, 24 25). Similiter sermo est de utero et sinu Patris (cf. *S. Thom.*, *Contra gent.* 4, 11 in fine; 1, q. 27, a. 2 ad 2).

516. *Neque tamen idcirco Deum matrem Verbi vocare licet*, quia hoc matris nomen essentialiter dicit imperfectionem. Ideo hoc nomen nunquam Deo tribuitur in Sacra Scriptura. Cum vero quidam haeretici et hoc nomen et alia nomina cognitionis in SS. Trinitatem introducere ausi essent, SS. Patres hoc nisi per blasphemiam fieri posse negarunt (cf. *Iren.* 1, 5; *M* 7, 491; *Greg. Naz.*, *Orat. theol. ultima*; *M* 36, 134; *Epiph.*, *Haer.* 62; *M* 41, 1051).

517. Hic etiam quaeri potest, *cur Filius in libris sapientialibus vocetur nominibus generis feminini*. „Ego sum primogenita, ego sum mater pulchrae dilectionis. . .“ Proxima ratio est grammatica, quia vox *chokma* (σοφία) est generis feminini; quae quidem vox significat sapientiam in abstracto et usurpatur de sapientia creata et increata. Altera ratio est realis, scilicet ad significandam maternam benignitatem et teneram Dei erga homines caritatem. Aliunde vero nomen filiae nullam significat imperfectionem in genere processionis, sicut nomen matris, ideoque illud minus cavetur in Scriptura quam hoc.

Prop. LXXII. Filius procedit a Patre per generationem intellectualem. Theologicae certa (*Sum.* 1, q. 34, a. 1 2; q. 35).

518. *Arg. 1. Filius Dei est Verbum Dei.* Atqui Verbum Dei principium habet intellectum Dei. Ergo Filius Dei procedit ex intellectu Dei.

Ad mai. Apud S. Io. in Evang. c. 1 et in prima eius Epist. c. 1 idem dicitur Verbum, qui postea dicitur Filius. Similiter in Apocalypsi 19, 13 de Christo dicitur: „Et vocatur nomen eius Verbum Dei.“ Quare SS. Patres contra haereticos ut fidei doctrinam constanter docent eundem esse Filium ac Verbum (*Ruiz* disp. 57, sect. 2 et 3). Similiter pontifices et concilia. Ita *Damasus* papa: „Cum ipse Filius sit Verbum Dei“ (*Denz.* n. 65). *Conc. chalcedonense* (a. 451) docet: „unum et eundem Filium unigenitum Deum, Verbum, Dominum Iesum Christum“ (*Denz.* n. 148), et ita alibi saepe.

Dubium esse potest, *utrum Filius dicatur Verbum proprie an metaphorice.* Hoc ultimum non varii tantum haeretici, sed inter scholasticos etiam *Durandus* docuit (In 1, dist. 2, q. 3, et dist. 27, q. 3). *Ruiz* vero putat propriam Verbi acceptionem „esse cum fide catholica ita coniunctam, ut error sit metaphoram aut improprietatem in Verbo concedere“ (disp. 55, sect. 4; cf. disp. 57, sect. 2). Ratio est, quia non potest concedi gravissima fidei nostrae mysteria constanter sub nomine metaphorico proponi, praesertim cum Patres et theologi semper putaverint se posse ex isto nomine recte concludere modum, quo Filius a Patre procedat. Si secus esset, liceret etiam nomina Patris et Filii tropice explicare et ita totum dogma destruere. At non licet pro arbitrio ad significationem metaphoricam transferre vocabula Scripturae, nisi urgens ratio cogat. Quare *S. Cyrill. Alex.* contra Eunomium ait: „Quid, obsecro, de Ioanne statues, qui Filium vocat Verbum atque hanc maxime propriam appellationem ei tribuit, quaeque essentiam eius maxime manifestet? Ait enim: In principio. . . Vides, quomodo essentiam Filii exponat hoc nomen et haec appellatio Verbi, quae secundum naturam significat“ (*Thesaur.* assert. 19; *M* 75, 314). Idem acerrime propugnat *S. Athanasius* orationibus contra arianos, et similiter omnes Patres, qui contra arianos scripserunt. Item scholastici in 1, dist. 27, vel in 1, q. 34, a. 1 ad 1. Hoc loco *S. Thomas* rationem addit: Licet Verbum metaphorice diceretur, supponeret tamen aliquid in Deo, quod proprie esset Verbum. Nam metaphora consisteret in hoc, quod, quemadmodum verba externa significant internos conceptus, ita Christus explicavit conceptum Patris internum, quem voluit nobis explicare. Ubi autem conceptus, ibi verbum. Ergo in Deo est Verbum, et hoc Verbum est Filius.

Ad min. Aut Verbum Dei intellegitur prolatum (ut quidam haeretici voluerunt) aut immanens. Atqui non prolatum, quia increatum, aeternum, personale. Ergo immanens. Atqui Verbum immanens est productum ab intellectu. Ergo Filius procedit ab intellectu Patris, ut a suo principio. Haec est doctrina SS. Patrum. Ita *S. Gregorius Naz.* docet Filium dici Verbum, ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα, ὡς πρὸς νοῦν λόγος (Orat. theol. 4 vers. fin.; *M* 36, 129). *Fulgentius*, De incarnat. n. 21 (*M* 65, 585). Late hoc exponit *S. Augustinus*, De Trin. 15, 10—17; *M* 42, 1069—1079). Ceterum eo ipso, quod Filius est

Verbum Dei immanens, factus est Verbum Dei prolaticium in incarnatione (immo aliquo modo in creatione), et manifestatus est ut distinctus a Patre; sed fieri non potuisset Verbum prolaticium, nisi prius fuisset Verbum immanens.

Patres graeci comparant processionem Verbi divini cum verbo, quod procedit ex ore humano, quia mens est in sermone et sermo in mente (cf. *Athan.*, De sententia Dionysii n. 23; *M* 25, 513). Nihilominus clare docent Filium vocari Verbum eo quod procedat ex intellectu Patris. *S. Basilius* hoc copiose explicat homilia in illud „In principio erat Verbum“ n. 3 sq. (*M* 31, 475 sqq.). Audiamus pauca: „Quis erat in principio? Verbum, inquit. . . Cum Verbum audis, cave, ne incidas in terrenas humilesque cogitationes, sed vocis significationem perscrutare. Cur Verbum? Ut perspicuum sit processisse ex mente. Cur Verbum? Quia citra passionem genitum est. Cur Verbum? Quia imago est genitoris, totum in se genitorem ostendens, nihil inde separans et per se perfectum subsistens.“ *S. Cyrill. Alex.*: „Verbum et sapientia et splendor et character atque virtus Patris Filius appellatur. Verbum quippe et sapientia dicitur propterea, quod ex mente et in mente est proxime et indivulsa, et propter mutuam, ut ita dicam, immissionem“ (In Io. 1. 1, c. 5; *M* 73, 82. De „immissione mutua“ vide infra n. 642 sqq.). Idem docent *S. Gregorius Nyss.* (Orat. catech. c. 1; *M* 45, 13 sq.), auctor homiliae inter opera *S. Chrysostomi* (*M* 56, 356 sq.), alii.

519. Arg. 2. Filius est *Sapientia hypostatica*. Sed Sapientia hypostatica pro principio habet intellectum Patris. Ergo Filius procedit ab intellectu Patris.

Ad mai. Constat ex Prop. LXVI, n. III¹. „Praedicamus Christum . . . Dei sapientiam“ (1 Cor. 1, 23 24). De hac re inde a temporibus arianae haeresis dubium non fuit in ecclesia. Cf. *Athan.*, Orat. 2 contra arian. a num. 32 (*M* 26, 390). *Cyrill. Alex.*, *Thesaur.* assert. 15 (*M* 75, 246 sqq.). *Hilarius*, De Trin. 1. 12, n. 35 sqq. (*M* 10, 454). *August.*, De Trin. 7, 3 (*M* 42, 936).

Ad min. Cum omnes personae divinae sint sapientes et ipsa sapientia, unica ratio, cur secunda persona dicatur specialiter Sapientia, est specialis relatio originis. Atqui si Filius propter originem dicitur Sapientia, procedit ab intellectu; nam sapientiae principium est intellectus (cf. *August.* 1. c.).

Porro Sapientia de seipsa dicit: „Ego ex ore Altissimi prodivi“ (Eccli. 24, 5). Atqui os Altissimi est intellectus Altissimi. Ergo Filius dicitur Sapientia genita, quia procedit ab intellectu Patris.

520. Arg. 3. Filius solus dicitur „*imago Dei invisibilis*“ (Col. 1, 15), „splendor gloriae et figura substantiae eius — ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ

¹ *Theophilus* Antioch. et *Irenaeus* (cf. supra n. 479) Sapientiam intellegunt Spiritum Sanctum contra omnes alios Patres; reicitur haec opinio, quia Sapientia dicitur genita (cf. infra n. 572).

His suppositis facile solvitur quaestio, *utrum dicere sit commune tribus personis an soli Patri conveniat*. Nam „sicut proprie loquendo Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et dicere. Unde sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui Sancto, ita non est verum, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sit unus dicens. . . . Nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum . . . et sic sola persona, quae profert Verbum, est dicens, cum tamen singula personarum sit intellegens et intellecta et per consequens Verbo dicta (seu Verbo expressa)“. Ceterum si dicere minus proprie sumitur, ut est idem ac intellegere, convenit omnibus personis. Ita *S. Thomas* (1, q. 34, a. 1 ad 3. Cf. *August.*, De Trin. 7, 1; *M* 42, 931; 15, 14; *M* 42, 1076; *Anselmi* Monol. c. 32 34 35 39; *M* 158, 185 188 189 205).

522. *Schol. 2.* Num Pater sit sapiens sapientia genita.

Hoc aliquando docuerat *S. Augustinus* (De div. quaest. 83, q. 23; *M* 40, 16), sed postea hanc sententiam retractavit (Retract. 1, 26; *M* 32, 625). Et sane haec sententia in rigore verborum falsa est; nam significat sapientiam genitam esse causam formalem, qua Pater sapiens constituatur. Verbum autem non est in ullo genere causalitatis vel principii relate ad Patrem, sed Pater sapiens est sapientia essentiali ideoque iam prius ratione, quam producat Verbum. Similiter dicendum non est Patrem esse sapientem sapientia ingenita, vel Filium esse sapientem sapientia genita; nam nomina geniti et ingeniti significant relationem, sapientia autem est attributum essentiali et absolutum. In his igitur et similibus propositionibus lapis, ut ita dicam, lydius ad experiendam earum veritatem est, ut ponatur loco attributi vox deitatis. Ita hic, si Filius esset sapiens sapientia genita, esset etiam Deus deitate genita, id quod utique dici nequit (cf. supra n. 121 511).

Idem fere sentiendum est de locutione: *Pater intellegit Verbo*, quae ideo male sonat, quia ea per se significaretur habitudo formalis, quae falso attribuitur Verbo. Omnes igitur tres personae intellegunt intellectione essentiali, cui respondet unum Verbum, quod Verbum est terminus intellectionis communis tribus personis. Intellegunt tamen omnes personae *in Verbo*, quatenus hac locutione significatur habitudo obiecti, quemadmodum etiam beati omnia vident in Verbo. Sed per se patet sic omnia etiam videri in Patre et Spiritu Sancto, quia ipsa essentia divina est repraesentativa omnis veri. Appropriatur autem haec locutio Verbo propter specialem modum processionis eius. Brevi: Personae divinae non differunt modo intellegendi, sed modo habendi intellectionem (cf. *Suarez*, De Deo 9, 10; *Ruiz*, De scient. Dei disp. 58, sect. 5; disp. 74, sect. 4).

Nihilominus recta est argumentatio SS. Patrum contra arianos: Pater numquam fuit sine sapientia. Atqui si fuisset sine Verbo, fuisset sine sapientia. Ergo numquam fuit sine Verbo. Ergo Verbum est aeternum. Ita e. g. *S. Athanasius*, Or. 4 contra arian. n. 4 (*M* 26, 471).

Deus enim non posset habere essentiali suam sapientiam, nisi haec terminaretur ad Verbum productum. Quia igitur essentialis sapientia necessario postulat Verbum, ex defectu Verbi recte infertur defectus sapientiae essentialis, et contra ex aeternitate sapientiae essentialis recte infertur aeternitas Verbi, non quia Pater a Verbo accipit, ut intellegat, sed quia eius intellectio necessario completur Verbo ut termino (cf. *Petar.*, De Trin. 6, 9). Memoria tenendum est veteres Patres graecos velle contra arianos probare consubstantialitatem Filii, non autem speculative explicare rationem processionum divinarum. Unde oritur diversus modus loquendi, non diversa doctrina (cf. *Bilz* l. c. 135 sqq. et *Chr. Pesch*, Theol. Zeitfragen II 16 sqq.).

523. *Schol. 3.* Potestne Verbum dici sermo?

Resp. affirmative; nam ipsa ecclesia in missa et officio dominicae infra octavam nativitatis dicit: „Omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit“ (cf. Sap. 18, 15). Multi etiam Patres hoc nomine Filium appellarunt. At nomen Verbi aptius est, quia sermo significat dictionem e multis verbis artificiose compositam, verbum autem est dictio simplex. Minus convenienter Verbum dicitur ratio, eloquium, vox, lingua Patris, quamvis haec omnia interdum legantur (*Ruiz*, De scient. Dei disp. 55, sect. 5 6).

Prop. LXXIII. Verbum procedit ex cognitione omnis veri, sive absolute sive ex suppositione, prout obiectum verum est. Explicatio theologica (Sum. 1, q. 34, a. 3).

524. *Nota:* Scholastici longos tractatus scripserunt de quaestione, e quarum rerum cognitione Verbum procedat. Concedunt quidem omnes scientiam divinam esse simplicissimum omnis veri intuitum, ita ut, quidquid procedit e cognitione Dei, necessario procedat e cognitione omnis veri. Attamen multi putant secundum nostrum modum concipiendi intellectum Patris constitui principium producendi Filium *formaliter* quarundam tantum veritatum intellectione, ceterarum autem veritatum cognitionem solum *concomitanter* se habere. Sed tota haec quaestio non videtur nisi lis de verbis. Pauca igitur indicasse satis fuerit.

525. 1. Omnes concedunt *cognitione essentiae divinae Verbum gigni*. Nam cum essentia divina sit illud obiectum, quo non cognito Deus plane nihil cognosceret, sine dubio Deus non gigneret Verbum, si hac cognitione careret. Idem valet de attributis absolutis.

526. 2. Quidam negant Verbum gigni *intuitione personarum* vel saltem Spiritus Sancti; nonnulli tamen concedunt e cognitione quasi abstractiva personarum Verbum procedere (cf. *Scotus*, In 2, dist. 1, q. 1, c. 2; *Vazquez*, De Trin. disp. 142, c. 3 4). Attamen simpliciter est concedendum

Verbum produci intuitione personarum. Nam Deus non potest intuitive comprehendere essentiam divinam, nisi intuitive etiam videat, quidquid cum ea realiter identificatur. Sed personae identificantur cum essentia divina. Ergo. Unde fit, ut Verbum formaliter exprimat tres personas, quas non exprimeret, nisi ex origine sua esset repraesentativum earum. Id solum mente tenendum est, divinam intellectionem non determinari per ullum realem influxum obiectorum. Non itaque quia intellectio est principium Verbi, obiecta intellectionis sunt principium Verbi. Ergo Verbum non est imago sui vel Spiritus Sancti. Deinde notandum est intuitivam visionem non supponere suum obiectum ut iam existens illo tempore, quo cognoscitur, cum Deus vel ea, quae sunt tempore futura, intuitive videat. Similiter Verbum et Spiritus Sanctus, quamvis in isto signo rationis, in quo Pater producit Verbum, nondum supponantur existentes, tamen intuitive videntur, quatenus essentia divina eos absolute exigit. Ceterum obliviscendum non est in divinis personis non esse prioritatem *in quo* seu temporis, sed solam prioritatem *a quo* seu principii.

527. 3. Scotus l. c. et Vazquez disp. 143 negant *Verbum gigni cognitione possibilium*. Sed contrarium est verum, quia essentia divina cum absoluta necessitate in cognitionem possibilium ducit, et Verbum cum eadem necessitate possibilium repraesentat. Deus enim neque comprehendere se potest neque comprehendere sine cognitione possibilium. Essentia divina non esset essentia divina, nisi esset fundamentum possibilium.

528. 4. Communior sententia negat *Filium gigni visione creaturarum*. Ita scotistae, multi ex thomistis, praeterea Molina, Vazquez, Suarez, alii. Contrarium docent Valentia, Arriaga, Maurus. Possunt hae sententiae conciliari ita: Reapse Verbum procedit ex visione creaturarum, quia ex suppositione voluntatis creatricis essentia divina intellectum Patris determinat ad videndas creaturas, et Filius ex tali intellectione procedens necessario repraesentat creaturas; sed, quidquid Filius repraesentat, vi originis repraesentat. Nihilominus, quia suppositio illa non est ex se necessaria, Verbum aequè perfectum procederet, etsi Deus nihil creare decrevisset; sed procederet tunc ex cognitione nullam creaturam futuram esse. Similiter, si Deus alias creaturas facere decrevisset, Verbum ex harum cognitione procederet. Applicatione facta ad *scientiam mediam* eodem modo dicendum est: Verbum non absolute postulat procedere ex scientia condicionatorum; sed suppositis condicionatis Verbum ex eorum cognitione procedit.

Quando igitur loquimur de praesenti ordine, possumus simpliciter dicere cum S. Thoma: „Deus cognoscendo se cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis eius, quod actu intellegitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa, quae intellegimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia

intellegit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum“ (1, q. 34, a. 3; cf. Contra gent. 4, 13). Eodem modo loquitur S. Augustinus: „Nihil dixit Deus, quod non dixit in Filio. Dicendo enim in Filio, quod facturus erat per Filium, ipsum Filium genuit, per quem faceret omnia“ (In Io. tr. 21, n. 4; M 35, 1566). Idem sequitur ex doctrina S. Hilarii, De Trin. l. 7, n. 19 (M 10, 214) et aliorum Patrum, quos videas apud Ruiz (De Trin. disp. 60, sect. 4 5; disp. 62, sect. 2; disp. 63, sect. 3). Cf. Suarez, De Trin. 9, 4—7; Borrull, De Trin. disp. 17.

ART. II.

DE PROCESSIONE SPIRITUS SANCTI.

Prop. LXXIV. Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit. De fide (Sum. 1, q. 36, a. 2 3).

529. *Nota*: Spiritum Sanctum procedere a Patre omnes concedunt, cum in S. Scriptura diserte doceatur (Io. 15, 26); eum vero a Filio procedere graeci inde a Photii († 891) temporibus pertinaciter negant. Videtur autem hic error ex nestoriana haeresi pullulasse, quamvis ignotum sit, quis eius primus auctor exstiterit. Solum igitur probandum est Spiritum Sanctum procedere a Filio.

530. *Arg. I.* Ex S. Scriptura.

a) Spiritus Sanctus, sicut est Spiritus Patris, ita est *Spiritus Filii*. Atqui non esset Spiritus Filii, nisi ab eo procederet. Ergo a Filio procedit.

Prob. mai. „Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius“ (Rom. 8, 9). Immediate ante Spiritus Sanctus dictus est Spiritus Dei (Patris). „Quoniam estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater“ (Gal. 4, 6). In his textibus sermo non est de dono creato, sed de „Spiritu eius, qui suscitavit Iesum a mortuis“, de Spiritu sanctificante, inhabitante, testimonium reddente etc.

Prob. min. Spiritus Sanctus non potest vocari et esse Spiritus Filii ex alia ratione, quam quia habet aliquam relationem ad Filium. Atqui nulla alia relatio possibilis est in divinis nisi relatio originis. Ergo Spiritus Sanctus dicitur Spiritus Filii, quia procedit ab eo. Sane quicumque concedunt Spiritum Sanctum dici Spiritum Patris (Matth. 10, 20), quia procedit a Patre, non possunt negare ex eadem ratione eum vocari Spiritum Filii. „Habes ipsum Dominum dicentem: Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Habes et apostolum: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. Numquid duo sunt, alius Patris, alius Filii? Absit. . . . Cum ergo, sicut unus Pater et unus Dominus, i. e. Filius, ita sit et unus Spiritus, profecto amborum est. . . . Cur ergo non credamus, quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus? Si enim

non ab ipso procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis suis insufflasset, dicens: Accipite Spiritum Sanctum. Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus Sanctus et de ipso? (S. August., In Io. tract. 99, n. 67; M 35, 1888; cf. De Trin. l. 4, n. 29; l. 15, n. 47; M 42, 908 1094.) „Audientes . . . Paulum scribentem: Misit Deus Spiritum Filii in corda vestra, videntes autem etiam Unigenitum insufflantem in faciem apostolorum et dicentem: Accipite Spiritum Sanctum, spirationem Filii in propria vita et substantia manente Spiritum esse doceamur et neque genitum neque creatum a Filio esse sapiamus. . . . Verumtamen spirationem Filii Dei eum [Spiritus] ex Sanctis Scripturis docti sumus, et fontem Spiritus et Filium Dei dicimus“ (S. Athan., De Trin. et Spir. S. n. 19; M 26, 1212; cf. Ep. 1 ad Serap. n. 20 21 24; Ep. 3, n. 1; M 26, 575 579 586 623; Gregor. Nyss., Serm. 3 in orat. dom.; M 44, 1147; Cyrill. Alex., In Io. 15, 26 27; M 74, 418 sq.; S. Leo, Serm. 75, in die Pentec. 1, c. 3; M 54, 401; Fulgent., De fide ad Petrum c. 11, n. 52; M 65, 696). Consentunt in exponendis illis verbis cum Patribus scholastici: S. Thomas, Contra gent. 4, 24; Suarez 10, 1, 7; Ruiz disp. 67, n. 11—15.

531. Quodsi *graeci obiciunt* posse Spiritum Sanctum vocari Filii Spiritum, quia Filius est consubstantialis Patri, a quo Spiritus procedit, *haec obiectio est inepta*; nam eadem ratione Verbum posset vocari Filius Spiritus Sancti, quia Spiritus est consubstantialis Patri, a quo Verbum procedit. Sicut Verbum non potest vocari Filius personae, a qua non procedit, ita non magis Spiritus Sanctus potest vocari Spiritus Filii, si ab eo non procedit.

532. b) *Spiritus Sanctus accipit a Filio*. Atqui persona divina non potest ab altera accipere, nisi ab ea procedat. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Prob. mai. „Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed, quaecumque audiet, loquetur, et quae ventura sunt, annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi: Quia de meo accipiet et annuntiabit vobis“ (Io. 16, 13—15).

Hic, si operae pretium est, nota cavillationem graeculorum, qui verba ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται interpretantur: a Patre meo accipiet, quasi illi genetivo respondeat nominativus ὁ ἐμός scilicet Pater. Sed statim Christus rationem reddit, quia πάντα . . . ἐμά ἐστιν, ubi evidenter genus neutrum exhibetur, quod de cetero contextus per se etiam postulat. — Forma futuri: audiet, accipiet, non significat Spiritum Sanctum posse aliquid accipere, quod nondum habeat, sed futuram esse externam manifestationem eius, quod Spiritus Sanctus ab omni aeternitate habuit. Propterea statim idem repetitur in forma praesentis: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει

(cf. August., In Io. tract. 99, n. 5; M 35, 1888). — Accipere autem Spiritum Sanctum a Filio formaliter, ut Filius est, nisi ex ipsis verbis satis clarum esset, pateret eo, quod haec acceptio ut ratio affertur, cur Spiritus Sanctus Filium glorificaturus sit.

Prob. min. Illud „meum“, de quo Spiritus Sanctus accipit, est scientia immanens cum respectu ad externam manifestationem. „De meo accipiet et annuntiabit vobis.“ Atqui immanens scientia est ipsa essentia Spiritus Sancti. Ergo Spiritus Sanctus suam essentiam accipit a Filio seu a Filio procedit. „Non loquetur a semetipso, quia non est a semetipso, sed, quaecumque audiet, loquetur. Ab illo audiet, a quo procedit. Audire illi scire est, scire vero esse. . . . A quo illi essentia, ab illo scientia“ (August., In Io. tract. 99, n. 4; M 35, 1887). Cyrillus Alex. docet haec verba „de meo accipiet“ significare „naturalem proprietatem“, quam Spiritus Sanctus habeat a Filio, sicut Filius a Patre (De Trin. dialog. 6; M 75, 1010 sq.). „Qui a Patre procedit et de meo accipiet“, ut ne alienus a Patre et Filio crederetur, sed eiusdem substantiae ac divinitatis . . . ex Patre et Filio, tertius appellatione“ (Epiphanius, Ancor. c. 8; M 43, 30). „Nemo Spiritum novit nisi Pater et Filius, a quo procedit, et a quo accipit“ (ib. c. 11; M 43, 35; cf. c. 67; M 43, 138).

Celeberrimum factum est testimonium S. Basilii ab initio libri tertii contra Eunomium (M 29, 655), de quo inter graecos et latinos acriter disputatum est in concilio florentino (Mansi XXXI 732). *Alii enim ita legunt*: „Dignitate quidem [originis Spiritum Sanctum] secundum esse a Filio, ut qui esse ab illo habeat et ab ipso accipiat et annuntiet nobis et omnino ab illa causa pendeat (παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν καὶ ὅλως τῆς αἰτίας ἐκείνης ἐξημμένον), tradit pietatis sermo. At natura tertia uti [i. e. aliam naturam Spiritui Sancto tribuere] neque ex Sanctis Scripturis edocti sumus, neque ex Scripturae dictis consecutione ulla colligi potest. Quemadmodum enim Filius ordine quidem secundus a Patre est, quoniam ab illo est, et dignitate, quia [Pater] origo eius et causa est, quatenus est illius Pater, et quoniam per illum accessus aditusque est ad Deum et Patrem, non autem natura secundus, quoniam deitas in utroque est: ita profecto et Spiritus Sanctus, etsi tum ordine tum dignitate secundus a Filio est, tamen non iure sequi, ut alienae sit naturae, inde patet. . . .“ *Alii vero ita legunt*: „Dignitate quidem secundum esse a Filio tradit fortasse pietatis sermo, at natura tertia uti, neque ex Sanctis Scripturis. . . .“ Reliqua ut supra usque ad illa verba: „Ita profecto et Spiritus Sanctus, etsi tum ordine tum dignitate secundus a Filio est“, quibus additur: „Ut tandem hoc etiam concedamus“. Ergo in prima sententia additum est illud „fortasse“, ἴσως. Omissa sunt verba, quae supra graece allegantur. Et in ultima sententia additum est illud: „Ut . . . concedamus“. Apud Migne P. G. 32, 33 sqq. ostenditur priorem lectionem probabilius esse genuinam. Alios Patres vide apud Petarium 7, 5 et apud Ruiz disp. 67, sect. 2.

Ceterum Christus ipse rationem addit, cur ab ipso Spiritus Sanctus accipiat, quia „omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt“. Ergo, si Pater hoc habet, quod sit spirator Spiritus Sancti, etiam Filius hoc habet. Ergo Christus docet se cum Patre communem habere virtutem communicandi omnia cum Spiritu Sancto. „Propterea dixi, quia de meo accipiet.“ Ita haec verba explicant inter alios *S. Athan.*, Ad Serap. ep. 3, n. 1 (*M* 26, 625); *S. Cyrillus Alex.*, De Trin. dial. 6 (*M* 75, 1011); *S. Hilarius*, De Trin. 8, 20 (*M* 10, 250).

533. c) *Spiritus Sanctus mittitur a Filio.* Atqui persona divina a persona divina mitti nequit, nisi ab ea procedit. Ergo Spiritus Sanctus a Filio procedit.

Prob. mai. „Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre“ (Io. 15, 26). „Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos“ (Io. 16, 7). Haec tam clara sunt, ut etiam photiani concedant Spiritum mitti a Filio.

Prob. min. Una persona mittitur ab alia per voluntatis intimationem. Atqui una persona divina non potest alteri suam voluntatem intimare nisi eam per processionem communicando. Cum enim una numero sit voluntas in omnibus tribus personis, deest distinctio requisita inter eum, qui intimat, et eum, cui intimatur, nisi adest talis distinctio per originis oppositionem. Consequens igitur est, ut persona divina non mittatur ab altera, nisi quatenus ab ea procedit et procedendo recipit eandem voluntatem. Ceterum de missione postea agendum (infra n. 649 sqq.).

534. d) SS. Patres argumentum colligunt ex *ordine fixo, quo Filius semper ponitur medius inter Patrem et Spiritum* (Matth. 28, 19. 1 Io. 5, 7. 1 Cor. 12, 4—6). De qua re *S. Basilus* docet: „fugiendos esse eos, qui consecutionem (ἀκολουθίαν) personarum a Domino nobis traditam invertunt, aperte cum pietate pugnantes, et Filium ante Patrem, Spiritum Sanctum ante Filium collocant“ (Ep. 125 [78], n. 3; *M* 32, 550). Rationem reddit, quia, „quemadmodum se habet Filius ad Patrem, ita et ad Filium se habet Spiritus secundum traditum in baptismo verborum ordinem“ (De Spir. S. c. 18; *M* 32, 147 sq.). Certus enim ordo inter personas divinas non potest esse alius nisi ordo originis seu ordi prioritatis a quo. Ergo eo, quod Spiritus Sanctus exhibetur ut tertia persona, Filio conceditur prioritas a quo, seu docetur eum esse principium Spiritus Sancti. Idem docent *Gregor. Naz.* (supra n. 509) et alii Patres apud *Franzelin* 468 sqq. Cf. *Ruiz* disp. 67, sect. 6 sqq.

535. *Arg. 2.* Ex traditione.

Sanctorum Patrum testimonia iam in priore argumento sufficientia habentur. Multa alia affert *Ruiz* (disp. 67, sect. 6—8). *S. Ambrosius* ait: „Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non

separatur a Patre, non separatur a Filio“ (De Spiritu Sancto 1, 120; *M* 16, 733). Iam *Tertullianus*: „Tertius enim est Spiritus a Deo [Patre] et Filio“ (Adv. Praxeam 8; *M* 2, 163 sq.); et similiter loquitur *S. Hilarius* (cf. infra 541 549). Praeterea ex saeculo V habetur illa *fidei professio, quam episcopi catholici Africae septentrionalis* tradiderunt Hunerico regi, in qua dicitur: „Ingenitum Patrem et de Patre genitum Filium et de Patre et Filio procedentem Spiritum Sanctum unius credimus esse substantiae vel essentiae“ (*Victor Vit.*, De pers. Vand. l. 3, n. 1; *M* 58, 219).

In *symbolo athanasiano*, quod saeculo VII iam in publico ecclesiae usu fuisse constat, legitur: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.“

Anno 410 episcopi *concilii Seleucia*e habiti profitentur fidem in „Spiritu vivum et sanctum, Paraclitum vivum et sanctum, qui procedit ex Patre et Filio“ (*Lamy*, Concilium Seleucia et Ctesiphonti habitum a. 410, Lovanii 1868)¹.

Exstat ex saeculo V regula fidei, in qua dicitur Spiritus Sanctus „a Patre Filioque procedens“ (*Denz.* n. 19). Idem docuerunt *conc. toletanum III* (a. 589), *conc. aquisgranense* (a. 789), *conc. foroiuliense* (a. 791) sub *S. Paulino Aquileiensi*, de quo cf. *Franzelin* 609 sqq., aliaque concilia provincialia. Haec doctrina definita est a *concil. lateran. IV*, De Fide cath. 1: „Pater a nullo, Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque“ (*Denz.* n. 428). *Conc. lugdun. II*, De Summa Trin.: „Damnamus et reprobamus, qui negare praesumpserint aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere“ (*Denz.* n. 460; cf. 463). *Conc. florent.*: „Omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est“ (*Denz.* n. 691). Alia apud *Franzelin* 510 sqq. et *Hurter* II, n. 171 sqq.

536. *Arg. 3.* Ex ratione theologica.

Filius omnia habet quae Pater, excepta paternitate (Io. 16, 15). Atqui Pater habet spirationem activam eamque non ratione paternitatis. Ergo eandem Filius habet.

537. *Schol. 1.* Reicitur doctrina graecorum de processione Spiritus Sancti a solo Patre.

Graeci doctrinam suam de processione Spiritus Sancti a solo Patre probare conantur iis textibus Scripturae, Patrum, conciliorum, quibus *affirmative* statuitur: *Spiritus Sanctus procedit a Patre*. Dicunt enim hanc propositionem affirmativam aequivalere *exclusivae*, ut sensus sit: Spiritus Sanctus procedit a solo Patre.

At imprimis hoc verbum „solum“ numquam additur; contra, cum illo ipso loco Scripturae, ad quem provocant (Io. 15, 26), Christus non

¹ Cf. *Lamy*, Le Concile tenu à Séleucie-Ctésiphon (Compte rendu du 3^{me} Congrès scientifique internat. des Cathol., Bruxelles 1895, 2^{me} section, p. 267 sqq.).

tantum doceat Spiritum Sanctum procedere a Patre, sed etiam a se mitti, perspicuum est illi affirmationi nullum sensum exclusivum subesse. Immo hoc maneret verum, etiamsi dictum esset Spiritum Sanctum a solo Patre procedere. Nam „regulariter in Sacra Scriptura tenendum est, quod id, quod de Patre dicitur, oportet de Filio intellegi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis, in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus Matth. 11, 27 dicit: „Nemo novit Filium nisi Pater“, non excluditur, quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur, quod Spiritus Sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur, quod a solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius, quia quantum ad hoc, quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solum quantum ad hoc, quod hic est Pater et ille Filius“ (S. Thom. 1, q. 36, a. 2 ad 1). Similiter iam S. Cyrillus Alex.: „Multa dicuntur inesse soli Patri, tametsi Filius iis omnibus non careat... Filius itaque nihilominus erit naturaliter eadem, quae Pater, tametsi nonnulla de hoc tantum praedicentur. Omnia enim, quae Patri insunt, naturaliter ac necessario in Verbum, quod ex ipso procedit, transeunt“ (Thesaur. assert. 14; M 75, 238 sq.). Hoc nisi admittunt, graeci necessario sunt ariani, quia Pater dicitur solus Deus, solus potens, solus immortalis etc. Obiectiones photianorum solvit Régnon, La S. Trinité III b 268 sqq.

Graeci distinguunt inter ἐκπορεύεσθαι et προιέναι, latini vero uno tantum vocabulo procedendi utuntur. Unde si graeci dicunt neque in Scriptura neque a SS. Patribus doceri Spiritum Sanctum ἐκπορεύεσθαι (ἐκ, παρὰ) τοῦ υἱοῦ, et verbum ἐκπορεύεσθαι a Patribus graecis referri ad illud tantum principium, quod est sine principio, i. e. ad Patrem (cf. Photius, De S. Spiritus mystagogia n. 5 91; M 102, 283 385), hoc a nobis conceditur. Item nihil obstat, si volunt duo vocabula αἰτία et αἴτιος reservare Patri ut principio non principiato. Sed ex altera parte non debent negare id, quod etiam graeci Patres diserte docent, Filium esse fontem et principium (ἀρχήν) Spiritus Sancti, et eandem esse relationem Spiritus Sancti ad Filium, quae Filii ad Patrem, et Spiritum Sanctum vere spirari a Filio (supra n. 509 530, infra n. 564). Praeterea non debent vituperare latinos docentes Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere; nam verbum procedendi apud latinos simpliciter significat relationem ad alterum ut principium, nec quidquam enuntiat, utrum hoc principium sit principiatum an non principiatum (cf. quae scripsi in „Theolog. Zeitfragen“ II 27 sqq., et Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes 61 69 sqq. 100 113 sqq. 185 sqq. 221 sqq. 240 sqq.). Quia pneumatomachi docebant Spiritum Sanctum a solo Filio procedere (cf. Basil., Contra Eunom. I 3, c. 5; M 29, 665 et Eunomii liber apolog. n. 20 25; M 30, 855 862) et ab eo creatum esse (Denz. n. 58), intellegitur, cur Patres graeci inculcaverint Spiritum Sanctum a Patre procedere et non esse creaturam. Ceterum diserte etiam dicunt eum a Filio procedere. Πρόεισι καὶ ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ (Cyrill. Alex., Thesaur. assert. 34

M 75, 585). Το πνεῦμα ἐκ τοῦ Χριστοῦ, ἢ παρ' ἀμφοτέρων (i. e. πατρὸς καὶ υἱοῦ. Epiphani., Ancorat. c. 67; M 43, 137. Cf. Haer. 74, n. 4; M 42, 480).

538. Quodsi photiani dicunt saltem verba „Filioque“ non debuisse inseri symbolo, quidquid sit de eorum veritate, cum definiverit synodus ephesina in Act. 6: „aliam fidem nemini licere proferre aut conscribere aut componere praeter definitam a SS. Patribus, qui in Nicaea cum Sancto Spiritu congregati fuerunt“ (Denz. n. 125), consequenter totam ecclesiam occidentalem ista additione desiisse esse ecclesiam Christi, aequae ac si falsificasset S. Scripturam — haec, inquam, photianorum ad legem synodi ephesinae appellatio merito „tristissima“ dicta est a Dr. Laemmer (Scriptorum Graeciae orthod. biblioth. sel. I 54). Ad quam obiectionem in concilio florentino a graecis factam iam card. Bessarion, archiep. nicaenus, respondit supposita veritate dogmatis „ridiculum esse existimare non licere veritatem symbolo addere“. Graeci vero, cum pertinaciter obstreperent, teste eodem Bessarione ita victi sunt, ut „nihil, quod responderent, habentes conticuerint; quid enim aliquis ad tantam veritatem impudenter diceret?“ (De process. Spir. S., in ed. Arcudii ex anno 1670 187 et 207; vel M 161, 339 354.) Cf. Régnon l. c. 209 sqq.

539. Potest autem decretum ephesinum considerari vel ut statutum dogmaticum vel ut statutum disciplinare. Priore modo sensus est: nihil licere addere vel mutare contra vel praeter fidem revelatam. Et haec sane primario mens erat Patrum ephesinorum, quippe qui occasione oblatis symboli cuiusdam nestorianam haeresim docentis (Denz. n. 125) vellent praecavere corruptionem symboli nicaeni. Hoc sensu decretum illud ad rem nostram non pertinet; nam demonstravimus veritatem incisi „Filioque“ contineri in fontibus fidei.

Si vero consideratur decretum ut statutum disciplinare, eo ius adimitur singulis, sive episcopis sive presbyteris sive laicis, nova symbola ad usum publicum conficiendi. Ipsi vero magisterio ecclesiastico ius abrogari plane nequit condendi pro necessitate et opportunitate novas formulas fidei; hoc enim ius ecclesiae est intestinum et divinitus collatum. Ergo synodus posterior semper potestatem habet interpretandi symbola a prioribus synodis confecta et has explicationes inserendi.

Quare iam synodus constantinop. I in symbolo concilii nicaeni adiunxit ad verba: „et in Spiritum Sanctum“, haec alia verba: „Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas“ (Denz. n. 86). Unde cum postea synodus ephesina decrevisset nemini licere aliam fidem proferre quam nicaenam, sensus esse nequaquam potuit symbolum nicaenum materialiter sumptum unice legitimam formulam fidei esse. Secus enim concilium ephesinum damnasset concilium constantinop., id quod nemo dicere audebit. Ergo falsa est interpretatio photianorum.

540. *Additamentum autem „Filioque“ primo in Hispania factum est, ut patet ex variis conciliis hispanis saeculorum V VI VII. Hinc in Galliam et inde in Germaniam transiit (Denz. n. 86 nota)¹. Diutissime ecclesia romana huic ad symbolum additioni restitit, non quia de re ipsa dubitabat, nam dogma saepissime professa est, sed propter reverentiam istius symboli antiquitus sanciti. Quare cum Carolus Magnus a Leone III petiisset approbationem additionis, hic renuit. Tamen usus postea magis magisque invaluit retinendi additamentum illud, ut initio saeculi XI universaliter iam receptum fuerit. In synodis vero lugdunensi II et florentina a latinis et graecis admissum est (Denz. n. 460 691).*

Totam hanc quaestionem clare exposuit *S. Thomas* 1, q. 36, a. 2 ad 2 et De pot. q. 10, a. 4 ad 13, postea vero *Petavius* 7, 2, nostris temporibus uberius card. *Franzelin*, De Deo trino thes. 41 et in libello Contra Macarium Bulgakow sect. 3, p. 168 sqq. Etiam Doctores quidam graeci insignes, ut cardinalis *Bessarion* et *Beccus*, patriarcha constantinop., alique difficultates graecorum insigniter refutarunt, quorum opuscula edidit *Petrus Arcudius Coreyranus*: „Opuscula aurea theologica, Romae 1670“, et *Hugo Laemmer*: „Scriptorum Graeciae orthod. biblioth. sel.“

541. Schol. 2. De diverso loquendi modo graecorum.

Sicut latini plerumque dicere solent: „*Spiritus Sanctus procedit ex Patre et Filio*“, ita apud graecos communior est formula: „*Spiritus Sanctus procedit ex Patre per Filium*“. Huic diverso loquendi modo diversam quoque doctrinam respondere photiani volunt. Sed errant evidenter. Imprimis enim utraque formula invenitur et apud latinos et apud graecos. Ita *Tertullianus*: „Spiritus non aliunde puto quam a Patre per Filium“ (Contra Prax. c. 4; *M* 2, 159; cf. supra n. 535). *Hilarius*: „Patrem te nostrum, Filium tuum una tecum adorem, Spiritum Sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear“ (De Trin. I. 12, n. 57; *M* 10, 472). Pro usu vero alterius formulae apud graecos sufficiens testis est *Epiphanius*, qui saepe repetit: Το πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (Ancorat. n. 8 9 11; *M* 43, 30 sqq.). Item *Cyrrill. Alex.* (supra n. 537). Ergo Patres utrique formulae eundem sensum subesse censebant.

542. Deinde Patres graeci diserte declararunt, quid indicaret particula „per“, scilicet ἡ δι' οὗ φωνῆ ὁμολογίαν τῆς προκαταρκτικῆς αἰτίας ἔχει, i. e. si Pater dicitur per Filium aliquid facere, indicatur ipsum esse illius rei principium primum seu principium sine principio (*Basilius*, De Spir. S. c. 8, n. 21; *M* 32, 106). Vel, ut ait *S. Ioan. Chrysost.*: „Si ‚per ipsum‘ dicitur, id ob nullam aliam causam positum est, quam ne quis Filium ingentum esse suspicetur“ (Hom. 5 in Io. n. 2; *M* 59, 56).

¹ Cf. *Karl Künstle*, Antipriscilliana, Friburgi 1905, 67 sqq.

Ergo ad indicandum Patrem esse principium non principiatum, Filium vero principium principiatum, graeci dicunt Spiritum Sanctum procedere ex Patre per Filium¹. Latini vero ad exprimendum et Patrem et Filium esse verum principium Spiritus Sancti, dicunt Spiritum procedere ex Patre et Filio. Hac formula directe significatur unitas principii spirationis, indirecte per nomina Patris et Filii indicatur ordo originis inter personas spirantes. Formula vero graecorum directe significatur ordo originis, unitas vero principii continetur in significatione subiecti, quia Pater et Filius sunt unus Deus. Expressis quoque verbis latini declararunt se suam formulam eodem sensu intellegere quo graeci suam. Ita *S. Augustinus*, postquam dixit Spiritum principaliter procedere de Patre, „ideo, inquit, addidi ‚principaliter‘, quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam existenti et nondum habenti, sed, quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus Sanctus Spiritus esset amborum“ (De Trin. 15, 17; *M* 42, 1081). Eodem modo loquitur *conc. florent.*: „Declarantes, quod id, quod SS. Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intellegentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum graecos quidem causam, secundum latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum, quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est“ (Denz. n. 691. Cf. de hac re *Bessarion*, De process. Spir. S., apud Arcudium 320 sqq.; *M* 161, 442 sqq.).

543. His suppositis facile explicari potest, cur *S. Maximus* et *S. Ioannes Damasc.* Spiritum ex Filio procedere et Filium principium (αἰτίαν) esse Spiritus Sancti negent. Volunt enim a Filio excludere rationem principii principalis (αἰτίας προκαταρκτικῆς), aliis vero locis veram doctrinam clare proponunt. Sanctus quidem Thomas putavit Damascenum habuisse erroneam hac de re opinionem (1, q. 36, a. 2 ad 3), sed posteriores theologi eum ab errore vindicant, ut e. g. *Franzelin* th. 36, n. II, p. 536 sqq., ubi etiam exponit doctrinam *S. Maximi* (cf. *Régnon* III b 193 sqq. et *I. Bilz*, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus 154 sqq.).

Prop. LXXV. Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut ab uno principio. De fide (Sum. 1, q. 37, a. 4).

544. *Nota*: Graeci quidam ideo dubitabant catholicam doctrinam admittere, quia putabant verbis „ex Patre et Filio“ duo statui principia Spiritus Sancti. Cum enim non a natura divina producat Spiritus Sanctus.

¹ De usu praepositionum per, ex, cum etc. in doctrina de SS. Trinitate cf. *Ruiz*, De Trin. disp. 112.

Sanctus, videtur a Patre et Filio procedere, quatenus personae sunt; sic autem non sunt unus, sed duo. At non attendebant posse in suppositis, quorum natura est una, unam quoque esse proprietatem communem, qua a tertio supposito distinguuntur. Haec proprietas Patri et Filio communis vocatur spiratio activa, a qua procedit Spiritus Sanctus ut ab uno principio.

545. *Arg. 1. Ex S. Scriptura.*

Christus Dominus rationem, cur Spiritus Sanctus a se procedat, hanc reddit: „Omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt“ (Io. 16, 15). Ergo Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedit, non secundum quod inter se distinguuntur, sed secundum quod eandem numero habent perfectionem; quod idem est ac procedere ab iis, ut sunt unum principium.

546. *Arg. 2. Ex Patribus et theologis.*

S. Augustinus: „Sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic relative ad Spiritum Sanctum unum principium“ (De Trin. 5, 14; *M* 42, 921). *S. Anselmus:* „Sicut non credimus Spiritum Sanctum esse de hoc, unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc, in quo unum sunt, ita non dicimus duo eius principia, sed unum principium“ (De process. Spir. S. c. 18; *M* 158, 311). Consentiant scholastici In 1, dist. 12, vel In 1, q. 36, a. 4.

Recedunt ab hac doctrina soli *Durandus* (In 1, dist. 29, q. 2) et *Gregorius Arim.* (In 1, dist. 12, q. 1), qui putant proprie Patrem et Filium esse duo principia, posse tamen sensu minus proprio dici unum principium. *Occamus* vero et *Biel* putant posse vocari unum vel duo principia sub diversis respectibus. Communissime tamen censent theologi simpliciter dicendum esse Patrem et Filium esse unum principium, et hanc locutionem esse omnino propriam. Ita e. g. *Bañes:* „Dictum Durandi temerarium est; et assertio Gregorii est periculosa in fide, ne dicam erronea“ (In 1, q. 36, a. 4). Idem dicit *Ruiz* (disp. 70, sect. 1, n. 14) et recentiores vix non omnes.

547. *Arg. 3. Ex conciliis.*

Conc. lugd. II (a. 1274): „Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. . . . Hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes, qui negare praesumpserint aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere; sive etiam ausu temerario asserere, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio, tamquam ex duobus principiis, et non tamquam ex uno procedat“ (*Denz.* n. 460). Hanc definitionem repetiit *conc. flor.* in decreto unionis (*Denz.* n. 691) et *Eugenius IV* in bulla „Cantate Domino“ (*Denz.* n. 704).

548. *Arg. 4. Explicatio.*

Nomen principii est nomen substantivum. Nomina autem substantiva non multiplicatur nisi multiplicatis et suppositis et ratione formali, quam significant. Ita nomen Dei, quia significat essentiam divinam, non multiplicatur, quia essentia divina non multiplicatur, neque tres sunt dii, sed unus Deus. Similiter nomen redemptoris non multiplicatur in Christo, quia significat personam, quae una est in Christo. Forma autem illa, quam nomen principii significat, quando Pater et Filius dicuntur principium esse Spiritus Sancti, seu vis spirativa non est duplex in Patre et Filio, sed una. Ergo vere et proprie Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non plura. Sicut igitur nomen Dei significat quidem unam essentiam divinam, supponit autem pro tribus personis, ita nomen principii Spiritus Sancti, quamvis pro duabus personis supponat, significat tamen unam vim spirativam. Ideo nomen principii non solum de Patre et Filio collective, sed etiam divisim recte praedicatur, quia hoc nomen significat quidem determinate, sed supponit indeterminate, vel pro duabus personis vel pro una persona (cf. infra n. 603 nota).

549. Ex his iudicandum est de omnibus aliis locutionibus huc pertinentibus. Quaecumque nomina usurpantur ut *adiectiva*, possunt in plurali numero dici, ut: Pater et Filius sunt duo spirantes; quae vero usurpantur ut *substantiva*, non possunt in numero plurali dici, ut: Pater et Filius sunt duo spiratores. „Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis secundum formam significatam. Quod vero *Hilarius* dicit (De Trin. 2, 29; *M* 10, 69): „Spiritus Sanctus Patre et Filio auctoribus confitendus est“, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adiectivo“ (*S. Thom.* 1, q. 36, a. 4 ad 7), sicut interdum adiectiva ponuntur pro substantivis, ut si dicitur non esse tres immensos, sed unum immensum.

550. Porro *Pater ut generans* et *Pater ut spirans* non sunt duo principia, quia multiplicatio nominum substantivorum requirit multiplicationem suppositorum. Ita homo non est duplex principium, quamvis habeat intellectum et voluntatem. Neque *Pater ut generans* et *Filius ut spirans* sunt duo principia, quia deest multiplicatio formae. Neque dicendum est spirationem activam esse aliquod *suppositum realiter unum, commune Patri et Filio*, quia suppositum commune est contradictio in terminis, sed „ex essentia divina et duobus suppositis Patris et Filii per activam spirationem tamquam per formam constituitur aliquod singulare, realiter unum, quod est unum principium Spiritus Sancti. Est autem singulare realiter identificatum cum duobus realiter distinctis, quemadmodum unus Deus est singularis, realiter identificatus cum tribus suppositis realiter distinctis“ (*Ruiz* disp. 70, sect. 3, n. 11).

551. Quia autem personae divinae non constituuntur *formaliter* principium Spiritus Sancti nisi per relationem spirationis, proprie non possunt dici Pater et Filius duplex *principium quod* Spiritus Sancti, nisi nomen principii mere materialiter sumatur. Cum vero hoc nomen per se significet formam, standum est locutioni ecclesiasticae et simpliciter dicendum Patrem et Filium esse unum principium Spiritus Sancti. Unde si quis diceret Patrem et Filium esse duo principia quae Spiritus Sancti, in rigore verborum diceret: Patrem et Filium esse duas personas, quae formaliter, ut duae sunt, spirarent Spiritum Sanctum, id quod non est verum, cum formaliter spirent, secundum quod unum sunt. Ergo *nulla quoad unitatem vel multipliciter introducenda est distinctio inter principium quod et principium quo*, quia forma, qua personae sunt principium, una tantum est, sicut etiam forma, qua tres Personae Deus sunt, est una; et ideo tres Personae sunt unus Deus.

552. *Coroll.* Ex dictis patet, quid respondendum sit ad quaestionem: *num Spiritus Sanctus magis principaliter procedat a Patre quam a Filio.* Si his verbis quaeritur, num prius vel perfectius vel plenius procedat a Patre vel minus principaliter a Filio, plane negative respondendum est, quia, ubi est una numero virtus et operatio spirativa, deest fundamentum comparationis et excessus unius prae alio. Simpliciter autem dici potest Spiritus Sanctus principaliter a Patre procedere ad significandam non inaequalitatem principii, sed ordinem originis inter Patrem et Filium (*S. Thom.* 1, q. 36, a. 3 ad 1). Propterea recte dicitur Spiritus Sanctus a Patre procedere immediate et mediate, eo fere modo, quo in catena trium anulorum inter se insertorum primus anulus et immediate iungitur tertio et mediate per secundum.

Prop. LXXVI. Recte infertur: Spiritus Sanctus distinguitur a Filio; ergo procedit a Filio. Sententia communis (*Sum.* 1, q. 36, a. 2).

553. *Nota:* Si constat Spiritum Sanctum procedere a Filio, constat etiam eum absoluta necessitate procedere a Filio. Neque enim quidquam in Deo accidentaliter vel contingenter se habet. Unde si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, omnino non existeret, quia non esset, quod est, seu non esset Deus. Ergo ponere quaestionem: num in ordine ontologico Spiritus Sanctus esset, quod est, nisi procederet a Filio, est ponere quaestionem absolute inutilem et otiosam.

Quaestio igitur est tantummodo, *num prae nostro intellectu haec logica illatio valeat:* Spiritus Sanctus distinguitur a Filio; ergo ab eo procedit. Photiani negant, catholici vero cum communissima sententia scholasticorum hanc illationem strenue defenderunt in concilio florentino. Scotus tamen (*In* 1, dist. 11, q. 2) et quidam discipuli eius putant hanc illationem non posse solidis rationibus defendi, quam opinionem alii theologi censuris plus minusve gravibus afficiunt (*cf. Ruiz* disp. 68, sect. 5, n. 5).

554. *Arg. 1.* In divinis omnia sunt unum, in quibus non obviat relationis oppositio. Atqui si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, inter eos non obviaret relationis oppositio. Ergo Spiritus Sanctus, nisi procederet a Filio, non distingueretur a Filio.

555. *Ad mai.* Haec maior ab omnibus admittitur et perspicue traditur a SS. Patribus et conciliis, ut e. g. a *S. Gregor. Naz.:* „Differentia relationis ad invicem differentem et appellationem eorum efficit“ (*Orat.* 31, n. 9; *M* 36, 142). *S. Augustinus:* „Diximus alibi ea dici proprie in illa Trinitate distincte ad singulas personas pertinentia, quae relative dicuntur ad invicem, ut Pater et Filius et utriusque donum Spiritus Sanctus“ (*De Trin.* 1, 8, n. 1; *M* 42, 947). Alia Patrum dicta multa refert *Ruiz* (*disp.* 9, sect. 5). Idem docet *concilium toletanum XI* (a. 675): „In relatione personarum numerus cernitur. . . . Ergo in hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt“ (*Denz.* n. 280). Idem *concilium florentinum:* „Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (*Denz.* n. 703). Idem patet ex ratione, quia, si personae divinae differrent aliqua perfectione absoluta, non essent omnes tres unus verus Deus (*cf. infra* n. 593).

556. *Ad min.* Cum naturali lumine nihil sciamus de realibus relationibus in divinis, sed omnia hac in re ex divina revelatione discere oporteat, dicendum est unicam rationem internam et nobis notam, ob quam personae divinae realiter inter se opponantur, esse originem unius ab alia. Nam hanc unicam rationem revelatio docet. Ideo enim dicimus Patrem et Filium realiter opponi, quia Filius a Patre procedit, mittitur, generatur. Ergo ubi in divinis non est relatio originis, nulla est ratio assignandi oppositionem realem. Unde SS. Patres hanc solam rationem distinctionis esse inculcant. Ita *S. Gregorius Nyss.:* „Nos, qui [divinam] naturam differentiae expertem esse confitemur, tamen differentiam secundum principium et principiatum non negamus (τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα), in quo solo alterum ab altero distingui admittimus, eo quod alterum principium esse credimus, alterum ex principio“ („Quod non sunt tres dii“; *M* 45, 134). „Excepta ratione principii in nulla re SS. Trinitas ad seipsam admittit differentiam“ (Ὡστε τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ὑπεξηρημένου ἐν μηδενὶ τὴν ἀρίαν τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἀσυμφώνως ἔχειν). (*Contra Eum.* 1, 1 in fine; *M* 45, 463.) Ad priorem textum Gregorii provocat *Bessarion* in conc. florentino (*Oratio dogmatica pro unione* c. 6; *M* 161, 578) et ita concludit: „Relationem vero ad invicem Filii et Spiritus Sancti nescio an aliam quam reperiat praeter eam, quae secundum causam et causatum sit, secundum quam Filius quidem ad Spiritum ut causa se habeat, Spiritus vero e controverso ad Filium ut causatum ad causam et ideo diversimode. Aut ostendat mihi quispiam aliam inter Filium et Spiritum Sanctum relationem, secundum quam alter ad alterum refertur. Sed

perfecto numquam reperiet." Ad Patrum doctrinam etiam appellavit *Ioannes*, latinorum theologus in concilio flor.: „Est secundum Doctores tam graecos quam latinos sola relatio, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant, a quo alius et qui ab alio" (sess. 18; *Hardouin* IX 203 sq. *Denz.* n. 703 nota).

557. Arg. 2. Ex refutatione rationum Scoti.

Scotus primo ita argumentatur: „Quocumque aliquid formaliter constituitur in esse, eodem distinguitur, quia eodem est aliquid ens et unum. Sed Filius constituitur in esse personali filiatione. Ergo et ea formaliter distinguitur ab omni alia persona."

Resp. Nego suppositum, Spiritum Sanctum posse a nobis concipi distinctum a Filio, nisi ab eo procederet. Nam conveniret cum Filio et in absolutis et in relativis, seu esset persona plane eadem cum Filio. Unde si nihil de Filio cogitamus nisi filiationem, nondum concipimus Filium ut distinctum a Spiritu Sancto, nisi simul cogitemus hanc filiationem esse per identitatem etiam spirationem activam. Ergo, licet non possim cogitare Filium nisi ut personam, possum tamen cogitare Filium ut indistinctum a Spiritu Sancto, quamdiu nihil habeo, unde probare possim Filium non esse ipsum Spiritum Sanctum. Sed nihil tale habemus excepta relatione originis. Ergo sola hac concepta concipio Filium et Spiritum Sanctum ut duas distinctas personas.

Unde *potest argumentum Scoti sic distingui:* Quo aliquid formaliter constituitur in esse absoluto, eodem distinguitur, *conc. mai.* Quo constituitur in esse relativo, *subd. mai.:* Distinguitur ab eo, ad quem habet relationem, *conc. mai.;* ad quem non habet relationem, *neg. mai.* Et *dist. min.:* Filius constituitur in esse personali filiatione relate ad Patrem, *conc. min.,* relate ad Spiritum Sanctum, *neg. min.* Et *neg. conseq.*

558. *Confirmat Scotus* suam rationem, quia, si Pater non spiraret, sed solus Filius, tamen Spiritus Sanctus distingueretur a Patre. Ergo a pari. Sed *neganda est paritas,* quia in ista suppositione Spiritus Sanctus mediate procederet a Patre, quod sufficeret nobis ad concipiendam distinctionem; in altera vero hypothesis nullo modo procederet a Filio.

559. *Secundo argumentatur Scotus:* „Generatio distinguitur a spiratione. Ergo [etsi non procederet Spiritus Sanctus a Filio] staret distinctio Filii et Spiritus Sancti. Probatio consequentiae: Quia impossibile est unam personam duabus productionibus totalibus accipere esse; nulla enim productione aliquid accipit esse, qua per impossibile circumscripta non minus acciperet esse."

Resp.: Dist. antec.: Generatio distinguitur a spiratione, si intercedit inter eas relatio originis, *conc. antec.;* secus *nego antec.* Nam generatio activa et spiratio activa non distinguuntur realiter, quia una ab altera non procedit. Ergo idem valet de generatione et spiratione passiva. *Ad prob. conseq.:* Si istae productiones sunt realiter distinctae, *trans. assert.;* si sunt realiter unum idemque, *nego assert.* Sicut igitur illae duae activae productiones sunt una res, ita ex principio Scoti nullo modo probari potest passivas processionem correspondentem non esse unam rem.

Quodsi Scotus dicit generationem et spirationem esse saltem *relationes disparatas*, licet non sint relationes oppositae, hoc autem sufficere ad distinctionem, respondendum est esse relationes disparatas sive *re* sive *ratione*, sed esse ostendendas relationes *reales*, quas hoc ratiocinio Scotus ostendere nequit. Nam omnes relationes reales dividuntur in duas classes, quarum altera continet relationes differentiae, altera relationes connexionis. Sed haec altera tantum classis relationum, quae fundatur in ratione principii et principiatum, agnoscitur a SS. Patribus ut distinctiva personarum divinarum. Haec enim classis continet ea, „quae dicuntur relative ad invicem" (*Augustinus*). „Non sunt autem eiusmodi relationes istae, quas disparatas vocant, et idcirco in uno eodemque resident nec personarum afferunt discrimen" (*Petavius*, De Deo 7, 9, 5).

560. Ceterum aliud est, quod possit ex dispari ad intellectum et voluntatem relatione ostendi eum, qui procedat ex voluntate, necessario etiam procedere ex Verbo, quod argumentum nonnulli admittunt (*Bañes*, In 1, q. 36, a. 2 ad arg. Scoti 4. *Ruiz* l. c. disp. 68, sect. 6). Hoc utique non est contra nostram propositionem, quia sic primo probatur relatio originis et ex hac distinctio personarum. Nam si constat Spiritum Sanctum procedere ex voluntate, postquam iam ratione prius ex intellectu processit Verbum, eo ipso constat Spiritum procedere etiam ex Verbo, quia huic Pater iam communicavit omnia praeter generationem activam. Ita fortasse intellegi possunt nonnulli Doctores, qui distinctionem Filii et Spiritus Sancti ex diversa procedendi ratione derivare videntur, ut *S. Anselmus:* „Cum nascitur unus, non potest cum eo nasci ille, qui per hoc alius est ab eo, quia non similiter nascitur, sed procedit... Nam etsi per aliud non essent plures Filius et Spiritus Sanctus, per hoc solum essent diversi" (De Spir. S. c. 4; *M* 158, 292). Cum Anselmus expresse statuatur in divinis omnia unum esse, „ubi non obviat aliqua relationis oppositio" (ib. c. 2; *M* 158, 288), sane ei utraque ratio distinctionis una eademque est. Ex diversa enim origine *causaliter* inferitur opposita relatio, sed ex opposita relatione istae origines *formaliter* habent, ut inter se differant (cf. *S. Thom.* 1, q. 27, a. 3; q. 36, a. 2 ad 7; De potentia q. 10, a. 5). Alii vero SS. Patres supposita iam distinctione Filii et Spiritus Sancti explicare tantum volunt, cur Spiritus

Sanctus non possit vocari Filius, et hoc explicant ex differentia originis, ut *S. Augustinus* (De Trin. 5, 14; *M* 42, 920). De qua re cf. *Franzelin*, De Deo Trino thes. 40, 596 sqq.

Prop. LXXVII. Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit per voluntatem. Theologice certa (Sum. 1, q. 27, a. 3; q. 36, a. 1; q. 37, a. 1 2).

561. Nota: Haec doctrina non tam diserte enuntiatur in *S. Scriptura* quam generatio intellectualis Verbi. Nihilominus ea indicia adsunt, quibus ope traditionis rem certam esse probare possimus. Non igitur ratione tantum propositio nostra stabilitur, sed argumentis positivis, sine quibus argumenta speculativa hac in materia non sunt magni momenti. Possunt autem omnia argumenta convenienter deduci ex *consideratione variorum nominum*, quibus tertia persona divina appellatur ut distincta a Patre et Filio.

562. Arg. 1. *Nomen Spiritus Sancti indicat processionem a voluntate.* Hoc quidem nomen per se valde indeterminatum est et aequae ad Patrem et Filium applicari potest; sed quia origo tertiae personae nullam analogiam habet cum productionibus substantialibus creatis, et consequenter nullum nomen adest, quod per se tam determinate significat quam nomen generationis, ideo nomen magis indeterminatum electum est ad significandam originem tertiae personae, quae procedit ex Patre et Filio, sicut halitus ex ente vivente, Spiritus = Spiratus. Hoc igitur nomen ex usu est *nomen relaticum* et significat eum, qui spiratione ex principio formaliter sancto productus est, ita ut ipse sit sanctitas spirata (*Denz.* n. 691 1084).

Iam vero ipsum nomen *spirationis* in natura pure spirituali per oppositionem ad intellectionem nihil significare potest nisi actum voluntatis. Est praeterea quaedam congruentia in hoc nomine, quatenus nomen spiritus in rebus corporeis *impulsum quendam et vim motivam* significat. In rebus autem spiritualibus vis motiva est in voluntate. Quare vox spiritus saepissime iam apud scriptores profanos significat voluntatis motiones: fortitudinem, audaciam, magnanimitatem, superbiam... Dicitur quis spirare amorem, odium... Similiter in *S. Scriptura* permultis locis spiritus ponitur pro principio movente voluntatem (Iud. 14, 6. 1 Reg. 16, 14. Ez. 1, 12. Io. 3, 8. Rom. 8, 14). Convenienter igitur persona divina vocatur Spiritus, quia procedit a voluntate (cf. *S. Thomas* 1, q. 36).

563. *Multo clarius relatio ad voluntatem apparet ex adiectivo Sancti.* Cum hoc nomen relative intellegatur, declaratur processio ex sancto principio. Sanctitas autem est in voluntate, sicut sapientia in intellectu. Sicut igitur Filius vocatur Sapientia, quia procedit ex intellectu, ita Spiritus vocatur Sanctus, quia procedit ex voluntate.

Haec est ratio, cur in *S. Scriptura Spiritui Sancto specialiter opera sanctificationis adscribantur*. Quamvis enim haec opera ab omnibus tribus personis proficiscantur, tamen specialem similitudinem habent cum caractere personali Spiritus Sancti ideoque ei adscribuntur ad eius proprietatem personalem manifestandam (cf. infra n. 639). „Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis“ (Rom. 5, 5). „Fructus Spiritus est caritas, gaudium, pax...“ (Gal. 5, 22). „Haec omnia [charismata] operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult“ (1 Cor. 12, 11). „Signati estis Spiritu promissionis Sancto“ (Eph. 1, 13). Christus insufflando dat apostolis Spiritum ad sanctificandos homines (Io. 20, 22). Cf. multa alia apud *Franzelin* thes. 26, p. 399 sqq.

564. Similiter *SS. Patres* tum verbis propriis tum metaphoris describunt *S. Spiritum* ut substantialem sanctitatem et bonitatem. *S. Augustinus:* „Cum Pater sit spiritus et Filius spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus, proprie tamen ipse vocatur Spiritus Sanctus, tamquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum“ (De civ. Dei 11, 24; *M* 41, 338). *S. Basilius* vocat Spiritum Sanctum „naturalem bonitatem et essentialem sanctimoniam“ (De Spir. S. c. 18, n. 47; *M* 32, 154), qui, „cum essentialiter sanctus sit, fons appellatur sanctitatis“ (Ep. 8, n. 10; *M* 32, 269). *Gregorius Naz.* eum dicit *αὐτοαγιότητα* (Or. 25, n. 16; *M* 35, 1221). Multis metaphoris idem describit *S. Athanasius*. Postquam dixit: „Spiritus et est et dicitur Spiritus sanctitatis et renovationis... non sanctificatus ab alio neque particeps factus sanctitatis, sed in cuius participatione omnes creaturae sanctificantur“, ita eum appellat: „Unctio dicitur et est idem sigillum... Unguentum quidem unguentis suavitatem et odorem retinet, cuius participes facti, qui unguuntur, dicunt: ‚Christi bonus odor sumus.‘ Sigillum vero signantis Christi effigiem servat“ (Ep. 1 ad Serap. n. 22 23; *M* 26, 582 583). „Hoc unguentum spiramen est Filii... bonus odor et forma Filii est“ (Ep. 3, n. 3; *M* 26, 627). Secundum *Cyrillum Alex.* Spiritus ex Filio est, „quemadmodum dulcedo ex melle, calor ex igne, refrigeratio ex aqua... Non est igitur per participationem vel compositionem sanctus, sed essentia et natura sanctificans“ (Thesaur. ass. 34; *M* 75, 594 sq.). Ergo etsi *SS. Patres* non explicite concludunt Spiritum Sanctum procedere ex voluntate, praebet tamen eorum doctrina fundamentum huius conclusionis.

565. Haec est *communis doctrina scholasticorum*. Audiatur e. g. *S. Bonaventura:* „Spirare in spiritualibus solius est amoris; et quoniam amor potest spirari recte et ordinate, et sic est purus... ideo persona illa, quae est amor, non tantum dicitur Spiritus, sed Spiritus Sanctus. Non sic Filius dicitur Spiritus Sanctus, quia generatio est motus naturalis, circa quem non attenditur sanctitas vel puritas, sicut attenditur circa amorem voluntatis“ (In 1, dist. 10, q. 3).

Docet idem *Catechismus Rom.*: „Quamvis sanctissimae Trinitatis opera, quae extrinsecus fiunt, tribus personis communia sint, ex iis tamen multa Spiritui Sancto propria tribuuntur, ut intellegamus illa in nos a Dei immensa caritate proficisci; nam cum Spiritus Sanctus a divina voluntate veluti amore inflammata procedat, perspicui potest eos effectus, qui proprie ad Spiritum Sanctum referuntur, a summo erga nos Dei amore oriri“ (P. 1, c. 9, n. 7 8).

Tandem nihil notius est, quam a *populo christiano* Spiritui Sancto adscribi opera sanctificationis, sicut Patri creationis et Filio redemptionis opera, qui loquendi modus inde ab Origenis temporibus ad nos descendit.

566. Arg. 2. *Cur Spiritus Sanctus vocetur amor vel caritas vel dilectio*, post ea, quae dicta sunt, vix indiget explicatione. Hoc quidem nomen in S. Scriptura non tribuitur directe Spiritui Sancto ut proprium, quamvis S. Augustinus (De Trin. 15, 17; M 42, 1079) putet de Spiritu Sancto dictum esse: „Deus caritas est“ (1 Io. 4, 8), sed potius a Patribus deductum est ex Scriptura, quia haec Spiritui Sancto opera caritatis attribuit. Ceterum res est tam nota, ut vix opus sit multa testimonia colligi. Gregorius M. tamquam axioma profert: „Ipse Spiritus Sanctus amor est“ (Hom. in evang. 30, n. 1; M 76, 1220). Ecclesia in hymno cantat: „Fons vivus, ignis, caritas.“ Conc. tolet. XI ait de Spiritu Sancto: „Caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur“ (Denz. n. 277). Longos de hoc nomine tractatus habet S. Augustinus (De Trin. 6, 5; 9, 10; 14, 7 sqq.; 15, 17; M 42, 927 968 1042 sqq. 1079).

567. Est autem notandum *vocem amoris non solum significare actum amandi sed etiam terminum manentem, qui in amante producitur*, quamvis hic terminus non habeat proprium nomen, quod formaliter significet relationem producti, sicut nomen verbi significat relationem ad actum intellectionis. Ideo potest quidem amor de omnibus personis praedicari, in quo differt a nomine Verbi, attamen apta est vox amoris ad significandam relationem termini producti a voluntate, et secundum hanc significationem nomen amoris proprium est Spiritus Sancti. Ergo hoc modo se habet nomen amoris ad tertiam personam sicut nomen sapientiae ad secundam, quia utrumque ex usu significat relationem procedentis. Amare quoque vel diligere notionaliter dicitur sicut generare. Terminus autem, qui procedit ut amor a dilectione, per voluntatem procedat necesse est (S. Thom. 1, q. 37, a. 1).

568. Arg. 3. *Aliud nomen Spiritus Sancti est donum.* Ita vocatur bis in S. Scriptura (Act. 2, 38 et 8, 20). Potest idem colligi ex Io. 4, 10, coll. 7, 39. Haec vox invenitur etiam in liturgia, ut in hymno: „Altissimi donum Dei.“ Neque vero vocatur Spiritus Sanctus ideo tantum donum, quia in tempore datus est, quo sensu etiam Filius est donum, sed quia ab aeterno ex personali proprietate donum est. Donum enim dicitur,

quod gratuito seu ex amore datur, et amor ipse habet rationem primi doni, per quod omnia gratuita donantur. Quia igitur Spiritus Sanctus ex amore procedit, donum est, non quod actu datur, sed quod specialiter aptus est, ut detur. Hoc nomen doni S. Augustinus explicat maxime De Trin. 5, 11 sq.; alio vero loco breviter ait: „Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus Sanctus“ (15, 17, 29; M 42, 1081). Iam ante eum S. Hilarius: „Baptizare iussit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, in confessione et Auctoris et Unigeniti et Doni. Auctor unus est omnium. Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus Unigenitus, Dominus noster Iesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, Donum in omnibus. Omnia ergo sunt suis virtutibus ac meritis ordinata: una potestas, ex qua omnia; una progenies, per quam omnia; perfectae spei munus unum. Nec deesse quidquam consummationi tantae reperietur, intra quam sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto infinitas in aeterno, species in imagine, usus in munere“ (De Trin. 2, 1; M 10, 50). Alios Patres et subtiles huius nominis explicationes vide apud Ruiz disp. 75.

569. *Potest tota propositio nostra breviter ratione confirmari ita:* Spiritus Sanctus procedit a voluntate, quia praeter voluntatem nulla alia immanens operatio est nisi intellectio, a qua procedit Verbum, et quia nulla alia operatio ex ordine innato supponit intellectionem, sicut processio Spiritus Sancti supponit, nisi volitio.

570. Schol. 1. *Num Pater et Filius diligant Spiritu Sancto.*

Eodem modo respondendum est atque in Prop. LXXII, Schol. 2: Spiritus Sanctus non est causa formalis, qua Pater et Filius amantes constituuntur, sed est terminus, sine quo amor divinus non potest existere; unde ex defectu Spiritus Sancti recte concluderetur defectus amoris essentialis; quo argumento SS. Patres contra arianos utuntur.

Quia praeterea verbum diligendi potest habere significationem notionallem, quo sensu uti non solemus verbo intellegendi, ideo facilius dici potest: Pater et Filius diligunt Spiritu Sancto, quam Pater intellegit Verbo. Sensus enim illius propositionis esse potest: Pater et Filius diligendo producent Spiritum Sanctum; intellegere vero non significat productionem, cum hoc sensu potius usurpetur verbum dicendi: Pater dicit Verbo. „Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto vel amore procedente se et nos“ (S. Thom. 1, q. 37, a. 2).

571. Schol. 2. *Quarum rerum dilectione Spiritus Sanctus procedat.*

Si haec quaestio ita intellegitur: Quid absoluta necessitate diligitur eo actu, quo Spiritus Sanctus producitur? respondendum est: diligitur

ea omnia, quae Deus necessario amat, i. e. essentia divina, attributa, personae divinae, possibilia, in quantum haec possunt diligi. Sin quaeritur: Quid reapse sit obiectum dilectionis in eo actu, quo Spiritus Sanctus producat, addendae sunt creaturae, quia Pater et Filius diligendo se diligunt, quidquid diligunt. „Sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo, quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam, ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet, quod respectus importatur ad creaturam et in Verbo et in Amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intellegendi et amandi omnem creaturam“ (*S. Thom.* 1, q. 37, a. 2 ad 3). Cf. supra n. 524 sqq.

572. Schol. 3. Restat, ut breviter explicentur varia nomina, quibus Spiritus Sanctus nominatur.

Imprimis dicitur *Spiritus veritatis* (Io. 14, 17; 15, 26), tum quia a veritate, i. e. a Verbo, procedit, tum quia ad annuntiandam veritatem mittitur, tum quia est amor substantialis veritatis et homines inducit ad amandam veritatem et sic opponitur mendaci spiritui mundi. Annuntiatio autem veritatis revelatae specialiter ei attribuitur, quia haec est opus magnae caritatis. Nulli enim secreta nostra revelamus, nisi quem amamus. Quare Christus dicit: „Iam non dicam vos servos, quia servus nescit, quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia, quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis“ (Io. 15, 15). Ideo donum sapientiae intime cohaeret cum caritate. Consistit enim in rectitudine iudicii secundum rationes divinas. Hanc rectitudinem per modum habitus habere supponit quandam conaturalitatem ad ea, de quibus est iudicandum. Huiusmodi autem conaturalitas vel compassio (sympathia) cum rebus divinis fit per caritatem. Soli enim diligenti Deum veritas divina sapit. Facit igitur Spiritus Sanctus hominem sapientem dando et facilitatem recte iudicandi in intellectu et inclinationem ad recte iudicandum in voluntate (*S. Thom.* 2, 2, q. 45, a. 2). Itaque sapientia, quatenus intime nequitur cum caritate, potest speciali modo ad Spiritum Sanctum referri, in quantum ipse est principium omnis sanctitatis: et fortasse hoc sensu quidam SS. Patres vocant Spiritum Sanctum Sapientiam (*Iren., Theoph. Antioch., Tertull.*). Sed hic loquendi modus derelictus est, cum nomen Sapientiae reservetur secundae personae.

573. Non raro a SS. Patribus dicitur *Spiritus Sanctus unio vel nexus vel vinculum Patris et Filii*. Nam quia amor est, procedens ex mutua dilectione Patris et Filii, per eum Pater est in Filio et Filius in Patre ut amans in amato. De qua re *S. Augustinus*: „Sive [Spiritus Sanctus] sit unitas amborum sive sanctitas sive caritas, sive ideo unitas, quia

caritas, et ideo caritas, quia sanctitas, manifestum est, quod non aliquis duorum est, quo uterque coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligat“ (*De Trin.* 6, 5; *M* 42, 928). Cf. *S. Thom.*, In 1, dist. 10, q. 1, a. 3.

Ad eundem sensum reducitur, quod *S. Bernardus* vocat Spiritum Sanctum *osculum*. „Nempe si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intellegi, utpote qui Patris Filiique imperturbabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas“ (*In Cant. serm.* 8, n. 2; *M* 183, 811). Quomodo metaphora *ignis* sit explicanda, non opus est exponi, neque cur Spiritus Sanctus apparuerit in figura ignis.

574. Dicitur Spiritus Sanctus *aqua*, quia animam lavat eiusque sitim sedat, et *fons vivus*, ex quo aquae gratiarum abundantes effluunt. „Qui biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum, sed fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam“ (Io. 4, 13 14). „Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum“ (Io. 7, 38 39). Cf. *Cyrrill. Hieros. catech.* 16, n. 12; *M* 33, 934.

575. *Virtus Dei* vocatur, quia Deus gratias per eum operatur. „Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto“ (Luc. 24, 49). Est enim Spiritus Sanctus „vis quaedam naturalis ac vivens atque, ut ita dicam, qualitas deitatis Filii“ (*Cyrrill. Alex., Thesaur. ass.* 34; *M* 75, 603).

576. Quia Deus per Spiritum Sanctum mirabilia operatur, Spiritus Sanctus appellatur *digitus Dei*, quod nomen colligitur ex comparatione Matth. 12, 28 cum Luc. 11, 20. In hunc alterum textum notat idem *Cyrrillus*: „Digitum Dei hic Spiritum Sanctum vocat, qui quodammodo ex divina essentia oritur et naturaliter ex ea dependet, sicut digitus ex humana manu. Bracchium enim et dexteram Dei S. Scripturae Filium vocant. . . . Quemadmodum igitur bracchium naturaliter coaptatum est integro corpori omniaque operatur, quae menti placent, et iungere solet digito utens, ita et Verbum Dei ex ipso et in ipso naturaliter coaptatum, ut ita dicam, et emanans cogitemus; in Filio autem naturaliter atque essentialiter a Patre procedere Spiritum, per quem omnia ungens sanctificat“ (l. c. col. 575 sq.). Ergo nomen digiti significat consubstantialitatem, processionem ex Patre per Filium, virtutem operantem.

577. *Sigillum et unguentum* vocatur Spiritus Sanctus (cf. supra n. 564), quia sanctificat et quodammodo deificat iustos et ita ad imaginem Dei et nitorem pristinum renovat. De qua re postea plura (n. 662 sqq.). De aliis nominibus vide *Ruiz disp.* 76.

ART. III.

COMPARANTUR PROCESSIONES FILII ET SPIRITUS SANCTI.

Prop. LXXVIII. Spiritus Sanctus non est Filius, neque eius processio est generatio. De fide (Sum. 1, q. 27, a. 4).

578. *Nota:* In hac Propositione duo distinguenda sunt: a) Spiritum non generari neque esse Filium, quod est de fide; b) quae sit ratio huius differentiae inter secundam et tertiam personam, de qua re nihil ex fide constat et variae circumferuntur opiniones.

I.

579. *Spiritus Sanctus non est Filius neque generatus.* Numquam enim in Scriptura his nominibus vocatur. Immo cum Filius dicatur unigenitus, excluditur altera generatio. „Unum enim esse unigenitum in fidei traditione didicimus, Spiritum autem veritatis ex Patre procedere“ (Basil., Ep. 125, n. 3; M 32, 550). „Nusquam in Scripturis Sacris Spiritus Filius dictus est . . . sed Filius Patris est Filius et Spiritus Patris Spiritus dictus est, atque ita una Trinitatis divinitas et fides est“ (Athanas., Ep. 1 ad Serap. n. 16; M 26, 570). Hanc doctrinam Patres saepe inculcant, et contrariam locutionem ut impiam reiciunt.

Haec fides in *symbolis* proponitur, ubi non solum confitemur „unigenitum“, sed ubi etiam diserte praedicatur „Spiritus Sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens“ (Denz. n. 39). Idem saepius statutum est (Denz. n. 19 277).

Hoc eo quoque suaderi potest, quod duae processiones eiusdem rationis in Deo videntur esse impossibiles, quia unica processio propter suam infinitatem exhaurit totam vim productivam Dei, quae est eiusdem rationis. Ita virtuti generativae non potest respondere nisi unus generatus.

II.

580. SS. Patres monent non esse curiosius investigandam rationem differentiae inter processiones Filii et Spiritus Sancti (Patrum dicta vide apud Petav. 7, 13, et Ruiz disp. 5, sect. 1). Sed attendendum est, cur eiusmodi inquisitiones prohibuerint, scilicet ad haereticorum protervitatem reprimendam, qui credere volebant, nisi iis evidentiter ostenderetur, cur Spiritus Sanctus, licet procedens, non tamen esset genitus. Sic enim scribit S. Athanasius: „Illi [haeretici ariani] veritati adversari pergunt, ut scribae, non iam ex Scripturis, quippe qui nihil ibi inveniant, sed ex proprii cordis redundantia eructantes iterum dicunt: Si Spiritus res creata non est neque unus ex angelis, sed ex Patre procedit, ergo Filius est et ipse. . . . Quomodo enim, si ex Patre est, non dicitur et generari et Filius esse, sed simpliciter Spiritus Sanctus? Haec turpissimi homines cavillantur, qui curiosius profunda Dei scrutari

conantur, quae nemo novit nisi Spiritus Dei, quem ipsi calumniantur“ (Ep. 1 ad Serap. n. 15; M 26, 566). Sed prius credere et dein fidei quaerere intellectum nequaquam vetant Patres. „Certe, cum inconcusse crediderint Scripturis Sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo, ut intellegant, i. e. ut, quantum videri potest, videatur mente, quod tenetur fide. Quis hoc prohibeat, immo vero ad hoc quis non hortetur?“ Ita S. Augustinus de hac ipsa quaestione (De Trin. 15, 27, 49; M 42, 1096).

III.

581. Post alias rationes tentatas tandem S. Augustinus rationem discriminis in eo ponit, quod Filius procedit ab intellectu, Spiritus vero Sanctus a voluntate: „Ideo quandam in hac re intellegibili nativitatis et processionis insinuari distantiam, quoniam non hoc est cogitatione conspicere, quod appetere vel etiam perfrui voluntate, cernit discernitque qui potest“ (De Trin. 15, 27, 50; M 42, 1097). Hanc rationem secuti sunt veteres scholastici. Ita S. Thomas: „Relinquitur, quod processiones divinae distinguantur secundum id, a quo speciem habent. . . . Et ideo dixerunt quidam, quod processiones divinae distinguuntur penes principia. Secundum hoc dico, quod una processio est per modum naturae vel intellectus, alia per modum voluntatis“ (De pot. q. 10, a. 2). Item Scotus (In 1, dist. 10, q. 1), S. Bonaventura (ib.), alii multi. Sed certe unusquisque consentiet S. Thomae dicenti: „Si quis diligenter consideret, de facili videre potest, quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur“ (l. c.), scilicet addendum est, cur is, qui ex voluntate procedat, non generetur, sed solus is, qui ex intellectu procedat.

IV.

582. Itaque si comparamus in divinis processionem ex voluntate cum processionem ex intellectu, statim perspicimus triplicem differentiam necessario inter eas existere:

a) Spiritus Sanctus eo, quod ex voluntate procedit, necessario a duobus procedit. Nam Pater non potest velle, priusquam intellexit, nec potest intellegere, quin producat Filium et cum eo communicet virtutem spirandi; ergo Spiritus Sanctus necessario a duobus procedit.

583. b) Spiritus Sanctus non accipit fecunditatem ad producendam aliam personam. Sicut enim actum intellectus necessario sequitur actus voluntatis, et proinde Verbum productum ab intellectu necessario est fecundum ad producendum amorem, ita post actum voluntatis nulla amplius esse potest actio immanens, ideoque qui procedit a voluntate, non potest esse immanenter productivus. Eo ipso autem persona secunda habet maiorem similitudinem cum persona prima, quam habet tertia.

584. c) *Spiritus Sanctus, quia procedit ut amor, non est ex formali ratione processionis similis suo principio*, sicut Verbum, sed solum, quia essentia communicata est divina. Nemo enim dixerit amorem qua amorem esse formalem repraesentationem rei amatae, sicut verbum rei intellectae. Amor similitudinem non facit, sed supponit.

Hae sunt differentiae, quae inter has duas processionibus intercedunt. Ergo aut in omnibus iis aut in una earum est ratio, cur Spiritus non sit Filius. Et communissime quidem in tertia tantum differentia insistent theologo. Nam haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc, quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc, quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. *Processio igitur, quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis*; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. *Processio autem, quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis* sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum" (*S. Thom. 1, q. 27, a. 4*). Haec ratio, quam iam proposuit *S. Augustinus* (*De Trin. 15, 27, 50; M 42, 1096*), habet fundamentum in *S. Scriptura*, quae soli Filio attribuit *rationem imaginis* (supra n. 520), id quod aliter explicari non potest, nisi quia Filius ex vi processionis formaliter similis est Patri. Eadem ratio invenitur apud multos *SS. Patres*, ut *S. Athan., Greg. Naz., Basil., Epiphan., Cyrill. Alex. etc.* (apud *Ruiz* disp. 6), item apud scholasticos: *Albert. Magnum, Alex. Hal., Bonavent., Scotum*, apud thomistas et communissime apud alios omnes.

585. Est autem notandum, licet formalissima ratio similitudinis ex vi productionis generatim non attendatur ab hominibus, quando aliquem nominant Filium, hoc nihil obesse huic expositioni. Ex revelatione enim conceptus noster generationis eodem modo magis expolitus est ac conceptus hypostasis. Quia enim in creatis, ubicumque vivens a vivente vitali modo producit, adest generatio, numquam potuit hominibus in mentem venire dubitatio, num posset etiam esse vitalis productio, quae non esset generatio, sed haec consideratio ex fidei doctrina orta est¹.

¹ Eandem rationem studet *Suarez* (*De Trin. 11, 5, 16*) alio modo ita explicare: Divina natura formalissime est intellectio actualis. Atqui sub hac praecise formalissima ratione communicatur cum secunda persona, quia haec procedit ut Sapientia ab intellectu. Ergo Verbum vi processionis formalissime habet naturam divinam, non vero Spiritus Sanctus, quia amor ex ratione sua formali est aliquid consequens

586. *Non tam communiter secunda ratio admittitur a theologis, quod persona Spiritus Sancti est minus similis personae Patris quam persona Filii, quia Spiritus Sanctus non est fecundus*. Hanc rationem admittit et fuse exponit *Richardus Vict.* (*De Trin. 6, 11 et 18 sqq.; M 196, 975 982—985*). Eum sequuntur *Alex. Hal., Bonaventura* (*In 1, dist. 31, a. 1, q. 2*), alii. Audiamus *Alexandrum Hal.*: „Omnis imago est similitudo. . . . In divinis autem [similitudo] determinatur quantum ad naturam simpliciter et ratione naturae. Est enim Filius ens a Patre, communicans cum Patre in natura et ratione naturae, hoc est notione, qua sunt unum principium Spiritus Sancti. Spiritus vero Sanctus habet unitatem cum Patre in essentia, sed non in communi notione, qua ab iis producat alia persona. Quia ergo ratio imaginis est: ens ab alio, indifferens [i. e. non diversum] illi in natura et ratione naturae, ideo esse imaginem Patris convenit Filio, sed non convenit Spiritui Sancto" (*1, q. 61, membr. 3, a. 2*). Alii hanc rationem reiciunt, ut *S. Thomas* (*1, q. 35, a. 2*), quia, inquit, in divinis non attenditur similitudo secundum relativa, sed secundum absoluta. Nihilominus haec ratio non prorsus inepta nobis videbitur, si consideraverimus meram similitudinem secundum naturam non posse constituere differentiam Filii et non Filii, sed hanc differentiam provenire ex formalissimo modo, quo natura cum uno communicata est et non cum altero. Ergo si ob formalissimam rationem processionis fit, ut unus procedat similis in vi productiva, alter vero non similis, et hoc non quasi per accidens, sed ex ipsa intima ratione talis productionis, sane adest ratio his duobus procedentibus varia nomina imponendi ad indicandam diversam processionem. Sed quia nomen Filii secundae personae sine dubio convenit, merito tertia persona dicitur non Filius, quia differt praecise a Filio in ea ratione, qua Filius similis est Patri, i. e. in ratione producendi alium eiusdem naturae, quam Filius formaliter accepit vi suae processionis.

587. *Primam rationem* proponit *S. Augustinus* ita: „Hic utrumque etiam illud intellegitur, quantum a talibus, quales nos sumus, intellegi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus Sanctus; quoniam, si et ipse Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est. *Filius quippe nullus est duorum nisi patris et matris*. Absit autem, ut inter Deum Patrem et Deum Filium aliquid tale suspicemur" (*De Trin. 15, 27, 48; M 42, 1095*). Hanc sententiam sequuntur *Anselmus, Richardus Vict.*, nonnulli alii scholastici. Haec autem expositio minus manifestat intimam rationem, cur Spiritus

intellectionem et proinde naturam divinam formalissime sumptam, et ideo Spiritus Sanctus vi processionis non formaliter producit in similitudinem naturae. Sed hanc explicationem amplissime refutat *Ruiz* (disp. 8, sect. 5 sqq.), et merito, quia intellectio non magis formalissime est natura divina quam volitio, cum utraque sit attributum divinam essentiam consequens (cf. supra n. 119 nota).

Sanctus non possit vocari Filius, quam simpliciter ostendit, *quod* non debeat vocari Filius. Quia enim Deum nominamus secundum ea, quae ex creaturis novimus, non debemus in divinis eum vocare Filium, qui procedit a duobus plane eandem habentibus rationem principii productivi, quia in creaturis, quicquid generatur, numquam a duobus secundum eandem rationem principii generatur. Ergo ne monstrum bipartitae paternitatis in Deum inferamus, Spiritum Sanctum non debemus vocare Filium.

Ceterum in hac re, quae adeo superat nostrum intellectum, et in qua sunt diversae sententiae, licebit unicuique abundare in suo sensu, dummodo intactae maneant veritates fidei (cf. *S. Thom.*, Quaest. disp. de Potentia q. 10, a. 2).

588. *Schol. 1.* A quibusdam Patribus graecis Spiritus Sanctus vocatur imago Filii. Ita e. g. *S. Cyrillus Alex.* ait: „Quemadmodum, quia Filius est absolutissima Patris imago, qui suscipit Filium, suscipit et Patrem, ita servata eadem analogiae ratione, qui recipit imaginem Filii, hoc est Spiritum, recipit omnino per ipsum Filium et Patrem, qui est in Filio. . . . Si vero Spiritus vocatur imago Filii, Deus itaque est et non aliter“ (*Theos. ass.* 33; *M* 75, 571). Similiter *S. Basilius* (*De Spir. S. c.* 9, n. 23; c. 18, n. 47; *M* 32, 109 153), *S. Athan.* (*Ep.* 1 ad Serap. n. 20 24; *M* 26, 577 585), alii. Hic loquendi modus eo explicatur, quod SS. Patres illis locis solam inculcant perfectam similitudinem naturae, quae non minus inter Spiritum Sanctum et Filium intercedat quam inter Filium et Patrem, neque vero respiciunt modum processionis, sed manifestationem ad extra (*Régnon* III^a 320 sqq.). Ergo vox imaginis ibi latiore sensu sumitur, prout significat quamlibet perfectam similitudinem (cf. *Ruiz* disp. 64, sect. 6, et *J. Bilz*, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus* 129 sqq. 178 sqq.).

589. *Schol. 2.* Ex dictis iam responsum est ad quaestionem, *quid sit principium proximum (quo) processionum divinarum.* Proxime enim processionem divinae sunt per intellectum et voluntatem, et non per naturam, ut *Durandus* docuit contra omnes fere. Ratio est: Verbum et Amor non procedunt immediate ab essentia, ut opponitur potentiis, neque, si ita procederent, distinguerentur. Natura tamen est *ultimum* principium et habet radicalem fecunditatem. Unde in quantum distinguimus in Deo naturam et relationes, dicenda est natura principium quo productionis: sed in quantum distinguimus intellectum et voluntatem a natura, sic intellectus et voluntas sunt principium quo proximum productionis. Ut autem intellectus divinus sit principium producendi Filium, tamquam condicio praerequiritur, ut sit realiter idem cum relatione paternitatis. Nam in Filio et Spiritu Sancto, in quibus haec identitas non habetur, intellectus non est principium productivum. Non producit quidem Pater Verbum per relationem ut principium, quia

principium est id, quo ipse possidet quod cum procedente communicat, sed per intellectionem, quae est perfectio absoluta, sed haec perfectio non est principium, nisi in quantum conotat relationem paternitatis (*S. Thom.* 1, q. 41, a. 5). Similiter philosophandum est de productione Amoris (cf. *Suarez* 1, 5 sqq.). Actiones sunt suppositorum; verumtamen hypostasis, ut a natura distinguitur, non est principium elicativum, sed praerequiritur ut condicio ante actionem (cf. IV, 79 sqq.). Unde non relatione Pater generat sed natura, sed relatione constituitur Pater. De principio quo productionum divinarum sunt quaedam disputationes verbales, non valde utiles, theologorum (cf. *Wirceburg.*, *De Trin.* n. 368 sqq., et *Picciorelli*, *De Deo Uno et Trino* 1330 sqq.).

SECTIO III.
DE RELATIONIBUS DIVINIS.

ART. I.
DE EXSISTENTIA RELATIONUM IN DEO.

Prop. LXXIX. Sunt in Deo relationes reales ad intra. De fide (Sum. 1, q. 28, a. 1).

590. Nota: Ex philosophia notum est *relationem* (σχέσιν) esse *habitudinem unius ad aliud*. Ut *realis* sit relatio, requiritur, ut reale sit subiectum, quod refertur; realis terminus, ad quem refertur; realis forma, qua refertur; realis distinctio inter subiectum et terminum.

Si forma vel fundamentum relationis realis est accidens, habetur relatio realis *accidentalis*; si est ipsa substantia, habetur relatio realis *substantialis*. Cum vero in Deo non sint accidentia, patet relationes divinas, si quae sunt, esse substantiales.

Porro relationes reales et substantiales in Deo habent hoc commune cum relationibus praedicamentalibus in creaturis, quod non dicuntur secundum substantiam vel essentiam, et per hoc distinguuntur a relationibus transcendentalibus creaturarum. Homo enim secundum substantiam est creatura, Deus vero non secundum substantiam est generans vel generatus. Nihilominus in divinis *esse ad*, in quo formaliter relatio consistit, non est aliquid accedens ad substantiam vel essentiam, quemadmodum in creaturis relatio praedicamentalis, quae non solum habet *esse ad* aliud sed etiam *esse in* alio ut in subiecto; relationes enim reales divinae non habent hoc modo *esse in*, sed sunt *esse ad subsistens*, et sub hoc respectu se habent potius ut relationes transcendentales substantiarum creaturarum completarum.

Itaque omnis quidem relatio praeter *esse ad* habet necessario etiam *esse in*, sive in se sive in alio ut subiecto. Utrum autem relatio sit *substantialis* et in se, an *accidentalis* et in alio, non discernitur ex conceptu relationis in abstracto sed ex tali relatione in concreto. Fides autem docet in Deo esse relationes internas, quae et sint subsistentes et consistant in *esse ad*, ita ut hoc *esse ad* sit ens realissimum, sed non ens realiter distinctum a divina substantia. Nihilominus sub alio respectu relatio divina est ens reale et substantiale, sub alio respectu est relatio. Esse relationem convenit ei per *esse ad*, esse substantiam convenit ei per identitatem cum essentia divina, seu per *esse in*.

Unde patet in relationibus divinis perfecte quidem verificari definitionem relationis, attamen eas esse relationes sui generis, quales in creaturis non inveniuntur.

591. *Deus a nobis concipitur et nominatur multipliciter relativus*. Relative eum dicimus creatorem, gubernatorem, similia. Sed hae sunt relationes *ad extra*, quae num et quomodo reales sint, alibi docetur (III, n. 39). Hic quaerimus, num Deo relationes conveniant, quae totae quantae absolvantur *intra* ordinem divinum. Etiam intra Deum esse relationes iam novimus, ut est relatio attributorum ad essentiam; sed hae sunt relationes rationis (supra n. 123 sqq. 149 sqq.). Hoc autem loco sermo est de relationibus realibus, quae prorsus independenter a nostri intellectus consideratione a parte rei existunt.

592. Arg. 1. Ex S. Scriptura.

Secundum S. Scripturam in Deo est realis paternitas et realis filiatio seu vera generatio activa et passiva. Ergo in Deo est relatio realis inter Patrem et Filium, et idem valet de relatione inter spiratorem et spiratum. Nomina enim ipsa Patris et Filii apud omnes significant relationes internas et reales. In his autem relationibus apparent manifeste tres illae proprietates, quae relationibus conveniunt solis et omnibus, prout distinguuntur ab absolutis: quod sunt simul natura, simul cognitione, convertibiles. Neque enim potest esse vel concipi Pater sine Filio neque Filius sine Patre. Ita docet S. Cyrillus Alex.: „Nomina relativa significare se invicem, altero alterius cognitionem mutuo pariente. . . . Nomen igitur relativum est Pater et similiter Filius. . . . Nam si Pater non est, quia per naturam genuit, neque Filium subsistere concedat quisquam. Filius enim est, quoniam genitus est; et si Filius non est ut genitus, neque Pater erit secundum debitam et consequentem ratiocinationem, Pater quidem, quia genuit. Igitur et simul subsistere et simul perire invicem utrumque verum est, et uno subsistente subsistet utique et illud, propter quod dicitur et est, quod est“ (De SS. Trin. dial. 4; M 75, 867 sqq. Cf. Theol. assert. 11; M 75, 147 sqq.). S. Athanasius: „Vox ista Patris ad Filium refertur. . . . qui enim Deum Patrem vocat, statim Filium concipit et agnoscit“ (Orat. 1 contra arian. n. 33; M 26, 79). Porro sicut Pater est Filii, ita Filius est Patris; est igitur reflexio mutua vel convertibilitas, quae solis relativis convenit. Ita e. g. S. Augustinus docet: „Dicimus servum domini et dominum servi, Filium Patris et Patrem Filii, quoniam ista relative dicuntur“ (De Trin. 5, 12, 13; M 42, 919). Nihil igitur dubitandum est, quin in Deo ea sint, quibus nomen relationis sensu vero et proprio conveniat (cf. infra n. 646).

Ergo in Deo „esse ad“, in quo consistit formalissima ratio relationis, realiter invenitur; hac enim ratione sublata Pater non realiter generaret, neque Filius realiter generaretur a Patre, et consequenter Pater et

Filius non essent realiter distincti. Nam praeter formalissimam rationem τοῦ „esse ad“ omnia in Deo sunt absoluta, per quae personae divinae non possunt distingui (cf. *S. Thom.* 1, q. 28, a. 1).

593. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

Graeci praecipue contra eunomianos longis tractatibus probare student essentiam Patris et Filii non esse diversam, cum nomina geniti et ingeniti non significant essentiam, sed relationes (cf. supra n. 509). Ita *Basilius* et *Gregorius Nyss.* in libris *Contra Eunomium*, ita *Gregorius Naz.* in *Orationibus theologicis*, ita *Cyrillus Alex.* in *Thesaur.* E. g. *Gregorius Naz.*: „Pater non est nomen essentiae, o viri acutissimi, neque actionis, sed relationem eam indicat, quam habet Pater ad Filium vel Filius ad Patrem“ — Οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ οὔτε ἐνεργείας σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα (Or. 29, n. 16; *M* 36, 95). Ex latinis *S. Hilarius*: „Non habet, inquit, fides apostolica duos deos, quia nec duos patres habeat nec duos filios. Confitendo Patrem confessa Filium est; credens in Filium credit et in Patrem, quia et nomen Patris habet in se Filii nomen. . . . Non demutatur autem per nativitatem natura, ne secundum similitudinem generis sui eadem sit. . . . Naturam diversam deputet ad utrumque, qui nesciat Patrem et Filium quod sint unum praedicatos. . . . Nec duos deos Dei ex Deo veritas perficit, nec singularem Deum Dei patitur nativitas, nec non unum sunt, qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno est“ (De Trin. l. 7, n. 31 sq.; *M* 10, 226). Diligentissime hanc doctrinam exponit *S. Augustinus* libro 5 De Trin., in cuius expositionis initio (c. 5, n. 6; *M* 42, 914) haec statuit: „In Deo nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est, nec tamen omne, quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium et Filius ad Patrem. . . . Quamobrem, quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens.“¹

594. Arg. 3. Ex conciliis.

Conc. toletan. XI (a. 675): „Cum relative tres personae dicantur, una tamen natura vel substantia creditur. . . . Quod enim Pater est, non ad se sed ad Filium est, et quod Filius est, non ad se sed ad Patrem est. . . . In relatione enim personarum numerus cernitur“ (supra n. 507). Secundum *conc. florent.* in Deo „omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (*Denz.* n. 703).

¹ Ideo ibidem (l. 7, c. 6) *S. Doctor* de persona Patris ait: „Ad se dicitur persona, non ad Filium“, quatenus substantia Patris in se et propria virtute subsistit, non in alio vel vi alicuius accidentis: „Absurdum est, ut substantia relative dicatur: omnis enim res ad seipsam subsistit“ (ib. c. 4. Cf. *Petar.* 4, 11; *Régnon* I 84 sqq.).

595. Arg. 4. Ex auctoritate theologorum.

Ruiz theologorum testimoniis adductis concludit: „errorem esse dicere relationes Dei ad intra non esse reales. Nam, ut *S. Thomas* ait De pot. q. 8, a. 1 in princ. corp.: „Sententiam fidei sequentes oportet dicere in divinis relationes reales esse.“ Quod idem sentiunt omnes scholastici in 1, dist. 26 et 33“ (disp. 9, sect. 6, n. 14). Similiter *Vazquez*: „Apud catholicos confessa res est relationes divinas vere esse reales, non assistentes Deo sed intrinsecas“ (disp. 114, c. 1). *Suarez*: „Inter catholicos extra controversiam est esse inter personas Trinitatis relationes reales“ (5, 1, 2). *Bañes* vocat hanc doctrinam „certissimam secundum fidem catholicam“ (In 1, q. 28, a. 1), et ita omnes posteriores scholastici eodem loco.

596. *Coroll.* Ergo in Deo sunt quattuor relationes reales: paternitas, filiatio, spiratio activa, processio (*S. Thom.* 1, q. 28, a. 4). Aliae enim nobis non sunt revelatae, immo aliae sunt exclusae (cf. Prop. LXXVI), quia in Deo duae tantum sunt processiones; nam, si plures essent processiones, essent plures quam tres personae, quod est contra fidem. „In Deo enim solummodo Trinitas est, non quaternitas“, ut ait *Lateran. IV* (*Denz.* n. 432). Ex unaquaque autem processione duae existunt relationes. Ergo relationes sunt quattuor.

Sed ex his quattuor relationibus una realiter eadem est cum duabus aliis; spiratio enim activa non distinguitur realiter a paternitate et filiatione, quia non intercedit relationum oppositio, sed per eam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Ergo tres tantum sunt relationes realiter inter se distinctae: paternitas, filiatio, spiratio passiva.

Prop. LXXX. Relationes paternitatis, filiationis, spirationis passivae sunt tres personae divinae. Theologica certa (*Sum.* 1, q. 29, a. 4; q. 40, a. 1).

597. *Nota:* Quid sit persona (suppositum rationale), ex philosophia notum est, quare pauca tantum in memoriam revocanda sunt. Nomen igitur personae duo praeter notionem substantiae importat: rationalitatem et singularitatem¹. Cum per se pateat, quid rationalitas significet, maxime singularitas in quaestionem venit. Haec autem singularitas, quae rationem suppositi constituit, opponitur a) substantiae universali, cuiusmodi sunt genera et species; b) substantiae partiali, cuiusmodi est corpus vel anima in homine, quae sunt partes essentiales, vel pes et manus, quae sunt partes integrales; c) communioni substantiae integrae

¹ Apud graecos Patres saepe πρόσωπον ad notionem hypostasis addit activitatem (cf. *J. Bilz*, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus, Paderborn 1901, 12 sqq.). Unde tres personas divinas plerumque solent vocare tres hypostases, rarius tria πρόσωπα (cf. *S. Basil.*, Ep. 38, n. 4; *M* 32, 332).

cum alia substantia per modum partis; ea enim, quae, quamdiu manent divisa inter se, sunt varia supposita, si substantialiter uniuntur, fiunt unum suppositum, ut si ex multis aquis una fit aqua. Ergo suppositum (ὑποκείμενον) est substantia singularis, integra, divisa ab omni alia, seu breviter: est individua substantia. Unde persona, cum ad suppositum addat notionem rationalitatis, recte definitur: *rationalis naturae individua substantia*.

Sicut autem substantia universalis seu secunda simpliciter solet vocari natura, ita substantia individua seu prima solet vocari subsistentia, hypostasis, subiectum. Interdum vero subsistentia intellegitur formalis illa et abstracta ratio, qua substantia est individua (cf. *Régnon*, La S. Trinité I 129 sqq.). Ex usu in doctrina de SS. Trinitate idem significant essentia, substantia, natura, et ex altera parte hypostasis, persona, suppositum, subsistentia.

598. His explicatis *non dubitandum est, quin ratio personae Deo conveniat*; nam Deus est substantia singularis, integra, divisa ab omni alia substantia, et est ratione praeditus. Immo haec omnia ei conveniunt modo longe excellentiore quam ulli creaturae. Quare philosophi concedunt Deum esse personam, quamvis fateri debeant se modum proprium, quo Deus in rerum natura persona sit, ignorare.

599. Revelatione autem docemur hanc substantiam divinam singularem, integram, ab omni alia divisam subsistere in tribus realiter inter se distinctis (*Denz.* n. 79 213). Cum vero in definitione personae et suppositi imprimis hoc sit intentum, ut excludatur communicabilitas, statim cognoscimus *naturae divinae non convenire notionem personae, quia non est plenissimo sensu individua, sed cum pluribus communicatur*. Unde videndum est, quidnam in divinis efficiat summum illum gradum singularitatis, qua natura divina est prorsus individua; ad hanc quaestionem respondemus summum gradum singularitatis in divinis constitui tribus illis relationibus. Vox relationis non *significat* quidem per se personam, sed id, quod significatur illa voce in divinis, *est persona*.

600. Arg. 1. Ex conciliis.

Ex conciliorum definitionibus constat omnia in Deo esse communia praeter relationes oppositas (*Florent.*; *Denz.* n. 691 703), et numerum in divinis constitui solis relationibus (*Toletan. XI*; supra n. 507). Similiter in concilio florent. *Ioannes*, latinorum theologus, testatus est: „Est vero secundum doctores tam graecos quam latinos sola relatio, quae multiplicat personas in divinis productionibus, quae vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant: a quo alius et qui ab alio“ (*Sess.* 18; *Denz.* n. 703 nota 2). In eodem concilio doctissimus card. *Bessarion* professus est: „Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat“ (*Orat. dogm. c. 6*; *Denz.* l. c.). Unde, cum „fides

catholica haec sit, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in Unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes; alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti“ (*symb. athan.*), evidenter concluditur ipsas relationes paternitatis, filiationis, spirationis passivae esse tres personas divinas; nam praeter has relationes omnia sunt communia et unum; et solae hae relationes sunt substantia divina individua ea individuatione, quae excludit omnem communicabilitatem, et quae facit singularitatem numerabilem.

601. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

S. Gregorius Naz. docet: „Proprietates nequaquam communicabiles est“, ἰδιότης ἀκίνητος, quia Pater solus manet ingenuus, Filius genitus, Spiritus Sanctus procedens (*Orat.* 39 in sancta lum. n. 12; *M* 36, 347). *S. Cyrillus Alex.* docet: „Divinitatis natura cum simplex et incomposita sit, non distingueretur conceptibus in dualitatem Patris et Filii, nisi aliqua differentia subesset, non secundum substantiam sed extra substantiam concepta, per quam utriusque persona in propria hypostasi subsistens producit. . . . [Hinc] S. Scriptura Patris et Filii nomina constituit, utrique propriam hypostasim tribuens servata naturae identitate“; dein latius explicat naturam horum nominum, quae „ad aliquid sunt, τὰ πρὸς τι ἔχοντα τῶν ὀνομάτων“ (*Theaur. assert.* 11; *M* 75, 142 sqq.). *S. Augustinus*: „Quod proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa, sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est“ (*De Trin.* 5, 11, 12; *M* 42, 918; cf. 7, 2, 3; *M* 42, 936; 7, 6, 12; *M* 42, 945). Alia cf. in Prop. LXXVI.

602. Arg. 3. Ex theologis.

S. Thomas rem ita explicat: „Persona in quacumque natura significat id, quod est distinctum in natura illa. . . . Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia. . . . Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem“ (1, q. 29, a. 4). Plane idem, si res, non modus loquendi respicitur, omnes scholastici docent. Ita e. g. *Scotus*: „Est opinio communis, quae dicit personas constitui per relationes“, et hanc doctrinam multis argumentis probat et defendit (*In* 1, dist. 26, q. unica). *S. Bonaventura*: „Proprietates personales necesse est esse relationes“, et ratio est, quia „sola relatio manet [i. e. non communicatur] in divinis“ (*In* 1, dist. 26, a. 1, q. 2). Idem docent thomistae et alii, ut *Suarez* (*De Trin.* 5, 3, 9; 7, 7, 9), *Vazquez* (*De Trin. disp.* 158, c. 5), *Ruiz* (*De Trin. disp.* 87, sect. 5) etc.

Constituuntur autem personae divinae relationibus, quatenus relationes sunt *esse ad*, quia sic solum habetur oppositio inter relatos. In quantum

autem relationes sunt *esse in*, identificantur cum natura divina, et sic non dicunt incommunicabilitatem.

603. Schol. 1. Quomodo in divinis res subsistens et relatio nomine personae significetur.

Cum nomen personae in divinis significet et rem in se subsistentem et relationem, inter quae duo ratione distinguere possumus, quaerunt scholastici, *utrum nomine personae formaliter significetur res, quae subsistit, et materialiter relatio, an e contrario.* De qua re multum disputarunt et in utramque partem invocarunt auctoritatem *S. Thomae* (1, q. 29, a. 4, et De pot. q. 9, a. 4). Plerumque ita dicere solent: *Forma illa, quae directe significatur verbo personae, est relatio*, quia sola haec formaliter exhibet illam incommunicabilitatem, quae verbo personae directe significatur; sed *ex vi significandi formaliter verbo personae exhibetur res in se subsistens* quam relatio. Ita *Bañes* (In 1, q. 29, a. 4), *Suarez* (l. 7, c. 8), *Ruiz* (disp. 32, sect. 7 8), alii; qui loquendi modus videtur maxime rationabilis. Aliis verbis potest idem ita exprimi: Nomen personae secundum abstractam rationem significat rem subsistentem; formalis vero ratio, pro qua in divinis supponit, est relatio (*S. Thom.*, De pot. q. 9, a. 4)¹.

In hac autem disputatione notandum est *nos posse quidem conceptum personae divinae ita formare, ut prius in confuso concipiamus illam rem, quae subsistat, deinde relationem, qua subsistat*, ut quodammodo concipiatur illa res affecta relatione vel relatio informata essentia rei subsistentis. Quod hoc modo concipiamus relationes ut rationes quasdam, quae rem subsistentem afficiant, inde iam ostenditur, quod non dicimus: paternitas generat, sicut dicimus: Pater generat. Hoc signum

¹ Distinguenda est significatio et suppositio nominum. Significatio refertur ad id, quod nomine (ex usu humano) formaliter exprimitur; suppositio vero refertur ad ipsam rem, cuius vicem gerit nomen prae intellectu humano. Ita nomen personae formaliter significat suppositum rationale; sed si de Deo dicitur, res illa, pro qua usurpatur, est relatio realis, id quod nomine personae formaliter nullo modo exprimitur. Unde veritas vel falsitas alicuius propositionis diiudicanda est non ex sola vocabulorum significatione sed etiam ex suppositione. Ita haec propositio „Deus generat“ vera est, si nomen „Deus“ supponit pro Deo Patre; falsa est, si supponit pro Deo Filio. Unde illegitimus est hic syllogismus: Filius divinus est Deus; atqui Deus generat; ergo Filius generat.

Porro quoad loquendi modum hoc est notandum: „Supponere rem, supponere pro re, supponi pro re“ nihil aliud significat nisi: rem repraesentare in enuntiationibus, vicem rei gerere, usurpari pro re; aliis verbis: haec tria promiscue usurpantur. E. g. *S. Thomas* ait: „Aequivocatio non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit, quia hic supponit suppositum aeternum Filii Dei, ibi autem suppositum creatum“ (Compend. theol. 211 in fine). „Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona“ (S. 1, q. 39, a. 4; cf. a. 5). „Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine Christus“ (S. 3, q. 17, a. 1). „Unde ipsum Verbum supponitur, cum dicitur hic homo“ (Contra gent. 4, 49 ad 10).

est nos concipere relationes ut formas quasdam, quibus supposita divina distinguantur. Secundum hunc concipiendi modum dicimus personam divinam *constitui* relatione, quatenus relatio est id, quo una persona formaliter distinguitur ab aliis et est una in se subsistens.

Sed ex altera parte obliviscendum non est *hanc quasi compositionem esse mere rationis ratiocinantis* sine ulla praecisione obiectiva inter res conceptas, cum persona nihil sit nisi ipsa relatio divina, quae relatio, quia non potest esse accidens, necessario est ipsa res subsistens. Eodem igitur modo relatio divina constituit personam, quo deitas constituit Deum. Consequenter non concurrunt duae rationes obiective praecisae ad personam divinam constituendam, sed una eademque ratio est et res subsistens et relatio. Nos vero necessario hanc unam rem duobus conceptibus repraesentamus, quia non habemus conceptum absoluti, qui simul significet relativum, neque conceptum relativi, qui simul significet absolutum (*S. Thom.* 1, q. 28, a. 2; De pot. q. 8, a. 2. Cf. *Suarez* 7, 3; *Ruiz* disp. 87, sect. 4; *Franzelin* thes. 23).

604. Schol. 2. Quomodo inter se comparentur origines divinae et relationes divinae.

Cum in divinis processio seu origo et, quae ex ea oritur, relatio non differant realiter, utique *licet etiam dicere personas divinas per origines constitui et distingui*, qui loquendi modus reapse et apud Patres et apud theologos occurrit. Immo origines et relationes secundum plenum conceptum ita simul sunt, ut nulla prorsus inter eas prioritas esse possit. Nam sicut intellectio Patris sine ullo transitu est ab aeterno immutabiliter existens, ita ab aeterno sine ullo motu est actus purus et substantialis generans Verbum et eo ipso actualis, aeterna, immutabilis relatio Patris ad Verbum.

Nos conceptibus diversis incompletis repraesentamus relationes et origines, ideoque quaestio orta est, utrum convenientius secundum nostrum concipiendi modum dicantur personae constitui relationibus an originibus. Hoc alterum docet *S. Bonaventura* (In 1, dist. 27), quia, inquit, constat, „quod origo est ratio habitudinis, non habitudo ratio originis est, et ideo generatio est ratio paternitatis, non e converso“ (l. c. q. 2). Contrarium docet *S. Thomas*, quia id, quod personam constituit, necesse est esse aliquid ei internum: „origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re vel ad rem, sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam et ut progrediens a generante. Unde non potest esse, quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet intellegere tam in generante quam in genito ea, quibus ab invicem distinguantur. . . . Unde cum in essentia conveniant, relinquitur, quod per relationes personae ab invicem distinguantur“ (1, q. 40, a. 2). Seu, ut alii aiunt, persona constituitur per formam, quae est permanens seu quasi in facto esse, origo autem concipitur velut aliquid in fieri. In creaturis

quoque, ex quibus nostri conceptus formantur, non origines pertinent ad constituendam incommunicabilitatem personae sed formae intrinsicus constituentes.

Aliqua difficultas potest apparere relate ad primam personam, quae prius videtur persona esse, quam generare et ita relationem Patris ad Filium habere possit. Sed haec difficultas facile solvitur, dummodo prae oculis habeatur generationem activam non esse actionem, quae a Patre eliciatur, sed esse ipsum actum substantialem, qui est Pater. Non igitur prius Pater est et deinde generat, sed ipse Pater est actus purus, non absolutus tantum sed etiam relativus sine ulla compositione et consequenter sine ulla prioritatem inter actum primum et secundum. Pater generat, quia est; et est Pater, quia generat — utrumque aequae verum est, eo modo, quo hoc ens est animal rationale, quia homo est; et est homo, quia animal rationale est.

Possimus tamen aliquo incompleto conceptu Patrem prius concipere in confuso ut personam, tum ut generantem, dein ut relativum ad Filium generatum. Sed hic concipiendi modus nos nihil docet de re obiective sumpta, sed est aliqua via nobis commodior res difficillimas qualitercumque apprehendendi (cf. S. Thom. 1, q. 40, a. 2, et De pot. q. 8, a. 3; Suarez 6, 6; Vazquez disp. 158, c. 5; Ruiz disp. 91; Franzelin thes. 23; Kleutgen, De ipso Deo I. 2, q. 5, a. 4).

Prop. LXXXI. Nulla est in divinis subsistentia stricte dicta nisi relativa. Explicatio theologica (Sum. 1, q. 40, a. 3).

605. Nota: Nomen subsistentiae¹ multipliciter dici potest: a) Opponitur enim subsistentia inhaerentiae, et ita subsistens dicitur, quidquid non est accidens, quo sensu e. g. humana Christi natura subsistit.

b) Opponitur communicationi per modum partis, et ita subsistens dicitur, quidquid non est hypostatice unitum cum alio, et a fortiori quidquid ita uniri plane nequit. Hoc sensu humana Christi natura non subsistit, bene vero essentia divina.

c) Opponitur communicabilitati eiusdem essentiae inter plura individua; et ita subsistens idem est ac suppositum (hypostasis) seu, ubi de rationalibus agitur, idem est ac persona (cf. Régnon, La S. Trin. I 141 sqq.). His praemissis disputatio de absoluta in Deo subsistentia non potest fere esse nisi de modo loquendi.

I.

606. Günther docet tres personas divinas „nihil aliud esse nisi singula elementa unius absolutae personalitatis divinae“ (Vorschule II 537). Videlicet „triplex existentia substantiae divinae“ (l. c. I 119) sibi conscia

¹ Vox latina subsistentiae circa a. 400 videtur formata a Rufino ad vertendum verbum graecum ὑπόστασις: „Substantia rei alicuius naturam, qua constat, designat; subsistentia autem uniuscuiusque personae hoc ipsum, quod exstat et subsistit, ostendit“ (Rufin., H. E. 1, 29; M 21, 499. Cf. Régnon, La S. Trin. I 216 sqq.).

est „identitatis [non unitatis numericae] essentiae in distinctis formis“ (l. c. II 537). Quia igitur tres personae divinae percipiunt suam distinctam existentiam et activitatem esse non quidem numerice sed essentialiter identicam et intime nexam, ideo una est in Deo personalitas absoluta sui conscia, composita ex tribus conscientiis singularibus (l. c. II 291 sqq.). Ergo ita fere res se habet in divinis atque in aliqua familia humana, cuius singula membra sibi conscia sunt se esse distincta individua et simul se esse unam familiam. Hanc unitatem Günther vocat „formalem“.

607. Cum his philosophematis dogma catholicum aperte pervertatur, et loco unius Dei tres dii ponantur, qui inter se habeant relationes originis et perfectae similitudinis (cf. Denz. 431), opus non erat haec afferre, nisi Günther putasset huic doctrinae S. Augustinum patrocinari. Vult enim S. Augustinum docere recte posse dici in Deo esse tres essentias, quae unice relatione uniantur, ecclesiam vero ex ratione tantum paedagogica, ne homines simplices in errorem inducantur, dicere unam essentiam et tres personas (Vorschule I 119 sq.).

Audiamus verba S. Augustini, quae Günther respicit: „Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum? ... Timuit [humana inopia] dicere tres essentias, ne intellegeretur in summa aequalitate ulla diversitas. Rursus non esse tria quaedam non poterat dicere, quod Sabellius, quia dixit, in haeresim lapsus est. ... Quaesivit, quid tria diceret; et dixit substantias [hypostases] sive personas, quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit, ut non solum unitas ibi intellegatur ex eo, quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo, quod dicuntur tres substantiae vel personae.“ Cum autem vocabulum personae per se significet non aliquid relativum sed absolutum, „cur non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intellegitur Trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?“ (De Trin. 7, n. 9—11; M 42, 941 sqq.) Ergo, inquit Günther, secundum S. Augustinum per se recte possumus dicere in Deo esse tres essentias et unam personam absolutam.

608. Sed mirum quantum fallitur. Nihil aliud docet S. Augustinus nisi per se nomen hypostasis vel personae non significare aliquid relativum, sed in Deo supponi tantum pro relativo. Non igitur, quia illa nomina essentiae et personae ex interna sua vi hunc solum sensum habere possunt, ideo ecclesia iis hoc determinato modo usa est, sed quia necesse erat ex copia vel inopia verborum aliqua eligi ad mysterium ineffabile qualitercumque enuntiandum. Nequaquam igitur s. Doctor dicit in Deo revera esse tres essentias, sed dicendo tres personas nos posse vi verborum significare tres essentias; ergo verba ex se esse inadaequata. Esse

autem unam essentiam et tres personas seu unum absolutum et tres relationes clarissime et disertissime iam antea exposuerat (l. 5, c. 7 8; M 42, 915). Ergo etiam secundum S. Augustinum manet omnino verum nullam in divinis esse personam absolutam, sed tres personas relativas.

II.

609. *Longe alio sensu theologi scholastici disputabant, num et quo sensu in Deo admitti posset subsistentia absoluta.* Potest enim nomen subsistentiae accipi non in sensu concreto, ut est idem quod persona vel suppositum, sed in sensu abstracto pro formali ratione, qua res aliqua est substantia integra divisa ab omni alia, quam acceptionem primus dicitur introduxisse *Caietanus* (In 3, q. 3, a. 2). Hanc subsistentiam attribuunt nonnulli divinae essentiae. Ita *Suarez*: „Perfectio, de qua agitur, praecipue dicit perseitatem essendi, quae ex proprio conceptu non postulat omnimodam incommunicabilitatem, sed tantum illam, quae est ad rem aliquo modo actualiter distinctam a parte rei, ut in illa vel per illam sustentetur. . . . Vox ergo subsistentiae, licet in multis conciliis et auctoribus usurpetur pro hypostasi, non tamen semper. Nunc autem usu frequentiore non sumitur illa vox pro concreto, sed pro abstracto, ut ipsa sonat, scilicet pro ratione subsistendi, cui respondet ut concretum subsistens, quod latius patet quam persona vel suppositum, quia dicitur etiam de subsistente communicabiliter“ (De Trin. 4, 11, 10 14). Hoc sensu est unus Deus subsistens, sed sunt tres personae habentes perfectionem subsistentiae.

610. *Haec doctrina quoad rem ipsam omnino vera est, sed quoad loquendi modum duplex incommodum habet.* Imprimis enim iuxta concilia et Patres subsistentia in divinis est idem quod persona, ideoque semper docentur tres subsistentiae¹ realiter distinctae; id quod multis ostendit *Ruiz* (De scient. Dei disp. 34, sect. 2 3. Cf. *Régnon*, La S. Trin. I 43 sqq.). Consequenter secundo illi theologi, qui cum *Suaresio* sentiunt, coguntur verbum subsistentiae duplici sensu usurpare, dicentes in Deo esse tres subsistentias relativas et unam subsistentiam absolutam; ubi verbum subsistentiae alio et alio sensu accipitur. Cur autem eam, quae in ecclesia usu sancita est, significationem deseramus et ancipiti eiusdem verbi applicatione confusionem ingeramus? Melius igitur servatur is loquendi modus, secundum quem subsistentia idem est ac persona, neque ulla in Deo admittitur subsistentia absoluta, sed tres tantum subsistentiae relativae (cf. *Denz.* n. 254).

III.

611. *Aliter loquuntur Durandus et Caietanus nonnullique alii. Qui docent non relationes tribuere divinae essentiae subsistentiam, sed e con-*

¹ In veteribus versionibus latinis conciliorum graecorum interdum hypostasis vertitur substantia eodem sensu quo subsistentia (cf. *Denz.* n. 114 nota). Eodem modo interdum loquuntur vetustiores Patres latini, ut Augustinus (supra n. 607).

verso essentiam relationibus, et ideo esse unam subsistentiam absolutam, communem tribus personis; et Durandus addit nullam esse in Deo subsistentiam relativam (cf. *Régnon* I 319 sqq.).

Caietanus: „Natura divina ex seipsa subsistit nec mendicat subsistentiam a suppositis, immo confert eam illis“ (In 1, q. 39, a. 4). Ergo „subsistere in divinis est essentiale et personale . . . tam essentia quam persona est formaliter subsistens, et simul non sunt quattuor, sed tres subsistentiae“ (In 3, q. 3, a. 2). *Durandus* vero: „Suppositum divinum subsistit per essentiam et non per proprietatem relativam“ (In 3, dist. 1, q. 2, n. 7).

612. *Sed ex dictis constat subsistentiam, si sensu stricto accipiatur, prout secundum Patres et concilia excludit omnem communicabilitatem, non posse esse nisi relativam.* Attamen relationes divinae ideo sunt subsistentes, quia sunt relationes substantiales, non vero accidentia. Et hoc est, quod docet *S. Thomas* his verbis: „Relationes in divinis, etsi constituent hypostases et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt, in quantum sunt essentia divina; relatio enim, in quantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est“ (De pot. q. 8, a. 3 ad 7). Proprie igitur neque essentia relationibus neque relationes essentiae tribuunt subsistentiam, sed una simplicissima essentia divina est subsistens sub formali ratione tripliciter relativi. Si autem volumus res in se physice et metaphysice indistinctas conceptibus inadaequatis distinguere, possumus dicere: *essentiam tribuere relationibus substantialitatem, relationes vero essentiae tribuere incommunicabilitatem.*

613. *Itaque cum tres sint subsistentiae divinae, patet nos posse abstractam notionem subsistentiae vel personae formare, quae conveniat Patri, Filio, Spiritui Sancto.* Hic tamen conceptus non est universalis neque genus neque species, quia non praedicatur de pluribus, qui differant secundum esse, sed est conceptus quasi analogus analogia transcendentiae, qui ad modum alicuius notionis confusae complectitur ultimas differentias individuales. Indeterminate enim significat modum existendi singularem seu significat individuum vagum. „Individuum vagum, ut ‚aliquis homo‘, significat naturam communem cum determinato modo existendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. . . . Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona secundum rationem est commune tribus personis divinis“ (*S. Thom.* 1, q. 30, a. 4; cf. *Contra gent.* 4, 14, § „Similiter etiam“). Plura apud *Ruiz* disp. 35.

614. *Coroll. De modo praedicandi singulariter aut pluraliter.*

Ex eo, quod una in divinis est essentia et tres personae, sequitur, ut ea, quae ad essentiam pertinent, praedicanda sint numero singulari.

ea, quae ad personas, numero plurali. Unde *dicendum non est in Deo esse tres quidditates, tres rationes vel tres formas vel tres existentias*, quia haec omnia pertinent ad essentiam; quamvis hae locutiones tolerari possint, si addatur verbum relativi et dicantur tres quidditates vel existentiae relativae, quia etiam personis ut personis sua convenit actualitas et quidditas.

Item *tres personae sunt tres res* (tria entia vel tria simpliciter), *si res sumitur transcendentaliter, non vero, si sumitur substantialiter* (S. Thom. 1, q. 39, a. 3 ad 3).

Porro *ea, quae significant essentiam adiective, praedicantur pluraliter de tribus* propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes vel tres sapientes, aut tres aeternos et increatos et immensos, si adiective sumantur. *Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et aeternum*, ut Athanasius dicit in symbolo fidei* (l. c. in corp.).

Ergo *non sunt tres aeternitates vel immensitates vel immutabilitates* ..., quia, solum si multiplicatur forma, multiplicantur nomina substantiva. *Tres tamen unitates dici possunt*, tum quia unitas ex usu ponitur pro uno, tum quia unitas significat indivisionem in se et divisionem ab omni alio, quae convenit personis, ut sunt personae. *Tres autem veritates* (transcendentales) *non concedunt plerique theologi*, quia veritas complectitur totam rei entitatem nec multiplicatur, nisi multiplicentur res totaliter et adaequate; quia tamen singulae personae secundum se sunt res aliqua intellegibilis, possunt quodammodo dici tres veritates secundum loquendi modum minus usitatum. Similiter tres personae non sunt simpliciter tres infinitates, quia infinitas simpliciter est idem ac divina essentia, sunt tamen tres infinitates secundum quid, i. e. in genere relationum.

Ceterum patet in hac re posse latitudinem quandam concedi in modo loquendi, dummodo quis mentem suam recte explicet, quia omnia verba sunt inadaequata et transumpta a rebus, quae ab hoc mysterio quam longissime distant. Itaque fit, ut in plurimis, quae modo dicta sunt, habeantur etiam oppositae theologorum sententiae, de quibus videri possunt longi tractatus P. Suarez (De Trin. l. 3) et P. Ruiz (disp. 24 sqq.). Cf. infra n. 648.

ART. II.

DE DISTINCTIONE RELATIONUM AB ESSENTIA DIVINA.

Prop. LXXXII. Relationes seu personae divinae ab essentia divina distinguuntur virtualiter tantum. Sententia communis (Sum. 1, q. 28, a. 2; q. 39, a. 1).

615. Nota: Sicut revelatione docemur tres esse personas divinas, ita simul docemur unam esse essentiam seu naturam divinam, idque in ipsa professione SS. Trinitatis saepissime ab ecclesia definitum est.

Ita a *conc. tolet. XI* (supra n. 507), ita a *conc. florent.*: „Trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (Denz. n. 703), ita in *symb. athan. etc.*

Nihilominus saeculo XII de modo, quo essentia divina se habeat ad personas divinas, vehementes disputationes ortae sunt, quia *Gilbertus Porretanus* docebat Deum non esse divinitatem neque personas divinas esse substantiam. Huius erroris accusabatur in *concilio remensi* (1148): a) „Quod divina natura, quae divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma, qua Deus est, quemadmodum humanitas homo non est, sed forma, qua est homo.“ b) „Quod, cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum esse dicuntur, non nisi una divinitate esse intellegantur, nec converti possit, ut unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus Sanctus esse dicantur“ (Mansi XXI 711). Hanc doctrinam sequitur scriptor libelli „Sententiae divinitatis“, quem edidit *Bern. Geyer* (Münster 1909), qui ostendit (p. 10 sqq.) scriptorem revera ita sensisse, et (48 sqq.) in *concilio remensi* hunc probabiliter librum publice scissum esse. Contra errores Gilberti in concilio hi canones statuti sunt: 1. „Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. . . .“ 2. „Cum de tribus personis loquimur, Patre et Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur“ (Denz. n. 389 sq.). Seu, ut ait *Otto Frisingensis*: „Romanus pontifex [Eugenius III] definivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum sed etiam nominativi“ (ib. nota 3). Gilbertus errores suos revocavit (cf. *Petav.*, De Deo l. 1, c. 8).

Ergo necessario personae divinae cum essentia divina aliquo modo idem sunt et aliquo modo ab essentia distinguuntur, quia non secundum eandem rationem possunt esse idem et distingui. Unde per partes videndum est, quaenam distinctio inter personas et essentiam reicienda, quae vero admittenda sit (cf. supra n. 99 sqq. 145 sqq.).

I.

616. Relationes ab essentia non differunt ut res a re.

Hoc enim clare habetur in definitione *conc. later. IV* contra abbatem Ioachim (qui tritheismum docebat) edita: „Una quaedam summa res est . . . quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personae ac singillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina . . .“

et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit, ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud, sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur" (*Denz.* n. 432; cf. *Régnon* II 255 sqq.).

Ergo nulla est compositio realis inter essentiam et relationes, quia non alia res est essentia, alia relatio, sed est eadem res sub alia formali ratione; et proinde intacta manet simplicitas divina.

II.

617. Relatio non differt ab essentia ut modus a re.

Hoc statuimus contra *Durandum* docentem: Primum est, quod „differentia essentiae et relationis in divinis non est pure et praecise secundum rationem. Secundum est, quod non est dicendum simpliciter, quod differant realiter. Tertium est, quod necessarium est dicere, quod differant aliquo modo realiter, saltem secundum quid et cum determinatione“, quam determinationem putat optime exprimi his verbis: „Quod differunt sicut res et modus habendi rem“ (*In* 1, dist. 33, q. 1, n. 23 sqq.). Hanc sententiam *Durandi* falsam esse theologi vix non omnes concedunt, ut videre est apud expositores Sententiarum ad eundem locum vel apud commentatores Summae ad 1, q. 28, a. 2 et q. 39, a. 1. Immo in *conc. florent.* saepe latini declararunt secundum suam doctrinam substantiam et personam in divinis „esse idem re, differre autem nostro modo concipiendi“ (*sess.* 18; *Hardouin* IX col. 202), et iterum „substantiam a personis re non differre, sed conceptu tantum et ratione censemus“ (*sess.* 25; *ib.* col. 380). Idem docent SS. Patres (apud *Ruiz* disp. 11, sect. 3—6).

Ratio est, quia quaelibet distinctio, quae se formaliter habet ex parte rei, tollit simplicitatem divinam et inducit in Deum aliud et aliud, cum secundum fidem catholicam ibi non sit nisi alius et alius. Quae quidem verba quasi tessera desumpta sunt ex Ep. 101 *S. Gregorii Naz.*, quae est ad Cleodionum prima, ubi de Christo ait: „Aliud quidem et aliud sunt illa, ex quibus est salvator. . . . Dico autem aliud et aliud contra ac in Trinitate est: ibi enim est alius et alius, ne hypostases confundamus, non autem aliud et aliud“ (*M* 37, 179). Quae verba allegata sunt in concilio ephesino et in concilio V.

Porro in sententia *Durandi* paternitas est modus realiter distinctus ab essentia. Ergo ab essentia procedit, quia secus non distinguitur. Ergo habentur plures processiones quam duae, et introducitur quaternitas. Tandem videtur etiam destrui ratio altissimi mysterii, quia, si personae ab essentia aliquo modo realiter distinguuntur, quid mirum, quod inter se distinguuntur? Propter haec et alia inconvenientia sententia *Durandi* admitti nequit.

III.

618. Relatio non differt ab essentia distinctione formali.

Distinctionem formalem sic proponit *Scotus*: „Ratio, qua formaliter suppositum est incommunicabile, et ratio essentiae ut essentia habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati.“ Explicat tamen valde caute hanc distinctionem non dicendam esse realem, si hoc verbum sensu usitato sumatur, sed esse eam, quae opponatur identitati formali, et propterea melius negative dici: „Hoc non est formaliter idem, quam: Hoc est sic et sic distinctum“, seu dici posse esse: „Non-identitatem formalem“ (*In* 1, dist. 2, q. 7, § „Sed hic restat“).

Sed quia *Scoti* doctrina in se non est tam perspicua, ut non a variis varie exponatur, sufficit in memoriam revocare, quae supra (n. 123 sqq. 149 sqq.) de exclusionem omnis compositionis in Deo dicta sunt. Illa enim mutatis mutandis possunt hic facile applicari, quia etiam hic inter essentiam et personas excluditur praecisio obiectiva, et abstracta de concretis et concreta de abstractis et abstracta de abstractis praedicantur, ut: Pater est essentia divina, vel paternitas est essentia, vel divinitas est paternitas et similia, quae apud Patres et concilia occurrunt (*Ruiz* disp. 11, sect. 6). Haec autem probant nullam inter essentiam et relationes posse esse formalem distinctionem independentem ab intellectus consideratione. Attamen sententia *Scoti* immunis est ab omni censura theologica.

IV.

619. Haec quamvis ita sint, non tamen neganda est distinctio rationis inter essentiam et relationes divinas. Hanc distinctionem negabant ariani ad adstruendam suam haeresim. Nam si e. g. esse ingenitum nullo modo distinguitur a deitate, quicumque non est ingenitus, non est Deus; atqui Filius non est ingenitus, ergo. Hanc „haereticorum arcem“, ut ait *Gregorius Naz.* (*Or.* 31, n. 23; *M* 36, 157), SS. Patres vehementissime aggressi sunt in iis, quos contra arianos scripserunt, libris, in quibus distinctionem rationis multis exponunt et demonstrant (e. g. *Gregorius Naz.* l. c. n. 13 sqq.; *M* 36, 148 sqq.; cf. *Gregorius Nyss.*, *Contra Eunom.* l. 12; *M* 45, 1067). Idem factum est in conciliis, quae supra laudata sunt (n. 615 sq.).

620. Hanc distinctionem non esse mere rationis ratiocinantis non indiget probatione. Cum inter ipsa praedicata absoluta et essentiam divinam distinctio rationis ratiocinatae existat (supra n. 99 sqq.), a fortiori hic affirmanda est. Nam quodammodo maior hic habetur distinctio rationis, quippe quam realis distinctio personarum sequatur, cum nihil tale inveniatur in praedicatis absolutis. Eadem igitur summa res ita in se concludit rationem absoluti et rationem relativi, ut sub

hac duplici ratione non minus possit opposita praedicata in se suscipere, quam si essent complures res distinctae.

621. *Hanc distinctionem theologi vocant virtualem*, quia eadem res propter suam infinitam perfectionem independentem a nostri intellectus consideratione capax est recipiendi in se ea, quae secus in una indistincta re simul esse non possunt, seu recipiendi in se sine contradictione praedicata in creatis contradictoria. Ita secundum *conc. later.* illa summa res est Pater et, in quantum est Pater, est generans; et eadem summa res est etiam Filius et Spiritus, et sic non est generans. Neque tamen ex parte rei aliud est generans et aliud non generans, sed eadem res est generans et non generans, non secundum eundem respectum sed secundum diversos respectus; quia autem illa summa res independentem ab ullius intellectus consideratione habet hos respectus, propterea aequivalet tribus rebus distinctis, et ita realiter et formaliter una, est tamen virtualiter distincta. Ex hac autem virtuali distinctione provenit, quod noster intellectus complures notiones format ad perfectionem et virtutem huius summae rei aliquo modo intellegendam. In re ipsa autem notio essentiae et notio personarum plane coincidunt. Unde per intellectionem divinam relatio non distinguitur ab essentia divina, sed videtur tantum distinctio virtualis per respectum ad intellectum creatum, quia distinctio rationis non potest fieri nisi per intellectum, qui format conceptus rei inadaequatos.

622. *Coroll.* Sequitur, ut non solum divina natura sit formaliter de essentia personarum, id quod plerique theologi concedunt, sed ut etiam *personae sint de essentia divinae naturae*, id quod multi negant. Ibi enim habetur essentialis praedicatio, ubi excluditur praecisio obiectiva. Atqui non potest esse essentia divina, quae non sit tres personae, neque personae divinae, quae non sint essentia divina. Propter hanc essentialitatem valet praedicatio abstractorum de abstractis, ut deitas est paternitas. Neque tamen paternitas est Trinitas, quia Trinitas praeter totalitatem divinae essentiae significat triplicem subsistentiam. Unde deitas non ut res absoluta est paternitas, sed ut identificatur cum Patre. Quod autem nos concipere possumus Deum nihil cogitantes de Patre, nihil probat nisi imperfectionem nostri intellectus; res enim, quae concipitur, est essentialiter Pater, Filius, Spiritus Sanctus.

Hanc doctrinam defendunt e. g. *Gregorius de Valentia*, *Tanner*, *Franzelin* (thes. XXI), *Kleutgen*; contrariam sententiam sequuntur *Molina*, *Suarez*, *Vazquez*, *Ruiz*, *Piccirelli* (1041 1046 sqq.), *Muncunill* (n. 78 sqq.).

Utraque sententia teneri potest, quia differentia est in modo loquendi tantum. Id solum attendendum est, quomodo in nostra sententia respondeatur ad hanc *difficultatem*: Si paternitas est de formali conceptu essentiae, Pater communicando essentiam communicat paternitatem. Atqui Pater communicando cum Filio essentiam, non dat ei

paternitatem. Ergo paternitas non est de formali conceptu essentiae divinae. *Respondetur ita: Dist. mai.*: Communicat id quod est paternitas, *conc. mai.*; communicat paternitatem formaliter ut talem, *subdist. mai.*: ut constituentem, *neg. mai.*; ut perficientem, *conc. mai.* (cf. infra n. 630 647). *Dices*: Oppositio realis inter Patrem et Filium est impossibilis, si paternitas et filiatio sunt de formali ratione essentiae divinae. Ergo non sunt de formali ratione essentiae. *Resp.*: *Neg. antec.*; nam sufficit virtualis distinctio. Hac enim supposita potest essentia communicari ita, ut non separetur quidem neque physice neque metaphysice a paternitate et filiatione, et tamen sit paternitas in solo dante, filiatio vero in accipiente per generationem. Ergo etsi essentia, praecise ut communis tribus personis, non sit principium oppositionis inter tres personas, nihilominus quia essentia sic concepta virtualiter distinguitur a proprietatibus personalibus, manet oppositio inter personas, quae sunt de formali conceptu essentiae. Hoc quidem est ipsum mysterium Trinitatis, quod non intellegimus positive, sed intellegimus non doceri contradictoria, quia non idem secundum eundem respectum affirmatur et negatur. Cum in Trinitate omnia perfectissime unum sint, agitur solum de conceptibus nostris recte disponendis et enuntiandis.

Quia veteres haeretici negabant virtualementem distinctionem, concludebant: Quidquid non est ingenitum ut Pater, non est Deus. Ad quod SS. Patres respondebant vocem ingeniti non dici neque substantive neque accidentaliter sed relative. Hoc omnes catholici dicunt, sed hac ratione ne tangitur quidem quaestio, utrum relationes sint formaliter de ratione essentiae necne, sed solum statuitur virtualis distinctio inter proprietates et essentiam.

Alia, quae obiciuntur, sunt variae tantum formae eiusdem difficultatis: Quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum. Atqui singulae relationes non sunt de essentia singularum personarum. Ergo non sunt de essentia Dei. Item: Essentia est formaliter ratio unitatis, proprietates autem sunt formaliter ratio distinctionis. Ergo proprietates non sunt formaliter de ratione essentiae. Item: Essentia est formaliter communicabilis, relatio autem est formaliter incommunicabilis. — Haec et alia similia non indigent novo responso. Si quis tamen sibi videtur facilius progredi posse in opposito loquendi modo, amplectatur eum; erit enim in societate magnorum theologorum; neque de sola loquendi ratione multum litigandum est. Solummodo tunc debet respondere ad rationes, quae pro nostra sententia proponuntur, sicut nos debemus respondere ad rationes, quae pro opposita sententia afferuntur.

Prop. LXXXIII. *Relationes divinae, quamvis sint verae perfectiones, non tamen addunt quicquam ad perfectionem substantiae divinae.* Theologicae certa (Sum. 1, q. 29, a. 3; q. 28, a. 2).

623. *Nota*: *Perfectio* hic intellegitur transcendentalis illa bonitas, quae convenit omni enti consistitque in eo, quod res actu habet, quid-

quid ei convenit. „Perfectum est, cuius nihil est extra.“ *Scotus, Durandus*, quidam ex thomistis, pauci alii censent relationes divinas neque esse perfectiones neque imperfectiones, neque finitas neque infinitas, sed omnem perfectionem et infinitatem relationibus convenire ratione essentiae. Nos non dicimus vocem relationis formaliter *significare* perfectionem, sed dicimus eam rem, quae in Deo significetur nomine relationis, *esse* perfectionem.

Pars I. Relationes divinae sunt perfectiones.

624. *Arg. 1. Transcendentalis perfectio est passio cuiuslibet entis realis.* Atqui relatio divina secundum suam formalem rationem est ens reale. Ergo secundum formalem suam rationem convenit ei perfectio.

625. *Arg. 2. Id, cui non convenit transcendentalis perfectio, est obiective nihil.* Quod autem obiective nihil est, non potest realiter distinguui. Ergo relationes divinae, quae realiter inter se distinguuntur, realiter sunt perfectiones.

626. *Arg. 3. Quod alicui enti tribuit formaliter subsistentiam, formaliter tribuit ei perfectionem.* Sed relationes divinae essentiae divinae formaliter tribuunt subsistentiam. Ergo ratio formalis relationis divinae est perfectio.

627. *Arg. 4. Personae divinae formaliter ut tales sunt adorabiles et amabiles.* Sed adorationi et amori respondet formaliter perfectio.

Haec est doctrina *S. Thomae*: „Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo, quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur“ (1, q. 29, a. 3). Sequenti articulo ostendit personam divinam esse relationem. Ergo secundum *S. Thomam* relationes divinae formaliter sunt perfectiones.

Pars II. Relationes nihil addunt ad perfectionem substantiae divinae.

628. *Arg. Ut relationes aliquid adderent ad substantiam divinam, oporteret eas ab essentia distinguui saltem metaphysice cum praecisione obiectiva.* Atqui non distinguuntur ita, sed essentia divina est quaelibet illarum relationum, ut vidimus. „Licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione, et similiter de sapientia. Et ideo sicut ea, quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intellegere et alia huiusmodi, ita etiam id, quod est proprium relationis, scilicet opponi et distinguui, realiter in divinis invenitur. . . . Relationes autem divinae, licet significant id, quod est divina essentia, non tamen

per modum essentiae, quia non per modum inexistens, sed per modum se habentis ad aliud. Unde distinctio, quae attenditur secundum relationes in divinis, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc, quod est ad aliud se habere per modum originis. . . . Nullo modo concedendum est, quod aliud est esse relationis in divinis et aliud essentiae. Relatio autem non significat esse, sed esse quid, i. e. quid aliquid est. Unde duae relationes unius rei non demonstrant duplex esse eius, sed demonstrant, quod dupliciter de illa re potest dici, quid est, sicut de puncto potest dici, quid est sicut principium et ut finis, propter diversam relationem principii et finis“ (*S. Thom.*, De pot. q. 8, a. 2).

629. Consequenter *unaquaeque persona divina habet tantam perfectionem, quantam habent omnes simul.* Hoc saepe inculcat *S. Augustinus*: „In his rebus [creatis] non tantum est unus homo, quantum tres homines simul. . . . At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul, quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis“ (De Trin. 7, 6, 11; *M* 42, 945). Iterum docet „tantam esse aequalitatem in ea Trinitate, ut non solum Pater non sit maior quam Filius, quod attinet ad divinitatem, sed nec Pater et Filius simul maius aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit quam ipsa Trinitas“ (ib. l. 8 proem., col. 947). Cf. *conc. tolet.* XI, supra n. 507.

630. Proprie igitur *in omnibus personis divinis una eademque est perfectio, idque non solum eminenter, quatenus radicem omnium perfectionum, i. e. essentiam divinam, singulae personae divinae possident, sed etiam formaliter, quia quaelibet persona in se habet, quidquid quomodocumque est perfectionis in aliis personis, et solus ordo et modus habendi hanc perfectionem est diversus.* Ita Pater habet non solum eandem essentiam quam Filius, sed etiam relativam perfectionem Filii, non tamen habet eam, *sicut* eam habet Filius; nam Pater eam habet ut dans, Filius ut recipiens. Pater habet in se totum Filium cum omni perfectione filiationis ut terminum perfectissimae operationis vitalis; proinde habet in se filiationem ut perfectionem sibi debitam et suam; nisi enim haberet, non posset dare Filio. Filiatio est in Patre ut *perficiens* personam Patris, in Filio ut *constituens* personam Filii; et simili modo paternitas est in Filio ut principium vitae Filii. Pater continet Verbum ut terminum suae dictionis; Verbum continet Patrem ut mentem dicentem. Sic etiam, licet longe imperfectius, intellectus creatus habet perfectionem sui verbi, quod producit, et verbum habet perfectionem intellectus, in quo subsistit. Itaque perfectio relativa Patris continet in se, quidquid est perfectionis in Filio et Spiritu Sancto, quia non esset Pater haec relativa perfectio, nisi ut terminos immanentes haberet Filium et Spiritum Sanctum. Non igitur tres sunt perfectiones in Deo, sed una

perfectio, quae continet in se, quidquid est realitatis in Deo. Sub hac igitur notione perfectionis personae non sibi opponuntur, sed includuntur.

631. Unde perspicitur, *quomodo nulla sit dependentia proprie dicta unius personae ab alia*. Ibi enim tantum est dependentia, ubi quis a seipso non habet, quidquid requiritur, ut perfecte exsistat et subsistat, sed indiget alieno auxilio. Sed omnis persona divina sibi propriam habet essentiam divinam, quae ex intima natura sua est tripliciter relativa. Exigit igitur quaelibet persona divina duas alias, quia essentia divina non potest exsistere nisi in triplici subsistentia, sed exigit eam sicut omnem aliam perfectionem, quae non potest separari ab essentia, sed ab ea necessario, ut ita dicam; pullulat. Ita igitur una persona pendet ab alia, sicut anima in intellegendo ab intellectu pendet et in volendo a voluntate, quae dependentia nullam connotat imperfectionem, quia intellectus et voluntas ad naturam animae intrinsecus pertinent. Hoc latiore sensu dependentia concedi potest, dummodo removeatur quaelibet imperfectio (cf. *Ruiz* disp. 29 30 10; *Franzelin* thes. 15).

SECTIO IV.

DE PROPRIETATIBUS, NOTIONIBUS, CIRCUMINSESSIONE.

Prop. LXXXIV. Sunt in Deo proprietates personales. Theologicae certa (Sum. 1, q. 40, a. 1).

632. *Nota:* Sicut possumus personas divinas in concreto concipere et nominare, ita possumus etiam in singulis personis aliquam abstractam notionem concipere, qua haec persona constituitur et ab aliis distinguitur. Ita Pater est prima persona divina; sed est haec persona paternitate sua. Unde paternitate velut forma distinguitur a Filio et Spiritu Sancto. Quare paternitas est proprietas Patris. Est igitur proprietas aliquod attributum, quod uni tantum personae divinae convenit eamque ab aliis personis divinis distinguit.

I.

633. *Esse in Deo proprietates personales omnino certum est.* Ita enim habetur in *praefatione missae* de SS. Trinitate: „Ut in personis proprietas et in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas.“ *Conc. lateran. IV:* „Haec S. Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta“ (*Denz.* n. 428). Idem ratio quoque ostendit, quia, si personae nihil proprii haberent, essent indistinctae.

Haec autem proprietates sunt: paternitas, filiatio, spiratio passiva. Unde proprietates sunt ipsae relationes reales. In Deo enim non distinguuntur quo est et quod est. „Persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. . . . Nam proprietates personales sunt idem cum personis ea ratione, qua abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsae personae subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus Sanctus.“ Dicimus autem proprietates esse in personis, „sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus“ (*S. Thom.* 1, q. 40, a. 1). Ut autem formemus has appellationes abstractas, „duo praecipue nos cogunt: primo quidem haereticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres personas, quaerentibus, quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur, quod sunt essentia vel deitate unum; ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Secundo, quia

una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus Sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur, quod etiam Filius et Spiritus una et eadem relatione referrentur ad Patrem. . . . Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intellegi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et ad Spiritum Sanctum" (ib. 1, q. 32, a. 2). Quare non sufficit dicere Patrem ad significandam primam personam, sed debemus formare abstractos conceptus paternitatis et spirationis ad concipiendam duplicem illam relationem.

634. Magnam celebritatem nactum est nomen, quod solet interdum inter proprietates connumerari, i. e. nomen *innascibilitatis*, ἀγεννησίας, propter disputationes cum arianis (supra 509). Hoc nomen secundum rem nullo modo distingui a paternitate patet, quia inter haec duo non est relationis oppositio. Differt autem modo significandi, quia formaliter significat negationem generationis et cuiuslibet processiois passivae, quo sensu ita Patri tribuitur, ut non solum de Filio, sed etiam de Spiritu Sancto negetur. „Spiritus Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur“, ait *conc. tolet. XI* (supra n. 507). Quatenus igitur relatio Filii et Spiritus Sancti negatur de Patre, haec vox innascibilitatis est relativa appellatio; nam dicendo Patrem esse innascibilem significamus eum esse alium a Filio et Spiritu Sancto; si enim esset idem, haberet eandem relationem. Sic vox innascibilitatis relative dicitur eo modo, quo negatio reducitur ad affirmationem, quia affirmat eam proprietatem de Patre, qua fit, ut non possit habere proprietatem aliarum personarum. Quare *S. Augustinus* ait: „Cum ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit, dicitur. Cum autem relativum negatur, non secundum substantiam negatur, quia ipsum relativum non secundum substantiam dicitur. . . . Dicamus non genitum. Num ergo aliud dicimus quam non Filium? Negativa porro ista particula non id efficit, ut, quod sine illa relative dicitur, eadem praeposita substantialiter dicatur. . . . Si substantialiter aierem dicendo Filius, substantialiter negarem dicendo non Filius. Quia vero relative aio, cum dico: Filius est, ad Patrem enim refero; relative nego, si dicam: non Filius est. . . . Non ergo receditur a relativo praedicamento, cum ingenitus dicitur“ (De Trin. 5, 6 7; M 42, 915 sq.). Cf. *S. Thomas* 1, q. 33, a. 4.

II.

635. *Tres tantum esse proprietates*, quae per se primo convenient personis easque constituent, ex dictis apparet. Eae enim res, quibus personae primo constituuntur, sunt tres relationes oppositae. Ergo eadem sunt etiam proprietates maxime radicales, quibus personae inter se differunt. Alia autem, quae censentur inter proprietates, has tres quodammodo complent, et efficiunt, ut aliqua persona secundum

totam plenitudinem suae proprietatis concipiatur. Ita innascibilitas non potest esse id, quo una persona *primario* distinguitur ab omni alia, quia est aliquid mere negativum, quod necessario positivam proprietatem iam supponit. Itaque Pater primario constituitur paternitate, in qua proprietate fundatur innascibilitas, quia, qui generat in divinis, necessario est innascibilis; nam generatio est quasi via ad producendum terminum; producto autem termino generatio ulterius non procedit, sed cessat. Ergo generatio activa est fundamentum innascibilitatis, quia prius est generatio quam cessatio generationis.

Porro Pater secundum totam plenitudinem suae proprietatis nondum concipitur concepta sola paternitate et innascibilitate, sed debet praeterea concipi spiratio activa: quia paternitas Patris est talis, ut simul sit spiratio activa. Hac igitur nondum concepta conceptus proprietatis paternae nondum est omnino explicitus et completus, et similiter dicendum de Filio.

636. Unde cum quibusdam theologis dicere licet: *Tres sunt proprietates constituentes*: paternitas, filiatio, spiratio passiva; *quattuor proprietates distinguentes stricte dictae*, scilicet illae tres et innascibilitas; *quinque proprietates minus stricte dictae*; addi enim potest spiratio activa, qua Pater et Filius distinguuntur a Spiritu Sancto. Alii tamen innascibilitatem et spirationem activam, alii saltem spirationem activam non inter proprietates, sed inter notiones recensent, qui modus loquendi est communior et melior.

Prop. LXXXV. Admittendae sunt in Deo notiones personales.

Theologicae certa (Sum. 1, q. 32, a. 2; q. 41).

637. Explicatur. Quia Pater primario constituitur paternitate, sine dubio haec paternitas est ratio formalis, qua concepta personam Patris ab aliis personis distinguimus. Cum autem quodlibet distinctivum alicuius rei soleat notio rei vocari, quia *notio est id, quo res nobis ut distincta ab omni alia innotescit*, tres proprietates personales recte etiam vocantur notiones (γνωρίσματα). Sed praeter illas proprietates constituentes etiam alia distinctiva personarum divinarumveniuntur, quae, licet personas divinas non constituent, tamen ad eas distinguendas inserviunt. Omnes igitur proprietates sunt notiones, sed *non omnes notiones sunt proprietates*. Nam si cum communi sententia theologorum proprietates exclusive vocamus paternitatem, filiationem, spirationem passivam, praeterea duae illae existunt notiones, scilicet innascibilitas et spiratio activa. Alii vero, ut iam dictum est, vel quattuor vel omnes notiones numerant inter proprietates, prout hanc vocem proprietatis latius vel strictius sumunt.

638. *S. Thomas* hanc rem ita explicat: „Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae

multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet, a quo alius et qui ab alio; et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc, quod sit ab alio, sed per hoc, quod a nullo est; et sic ex hac parte eius *notio est innascibilitas*. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter; quia, in quantum Filius est ab eo, innotescit notione *paternitatis*; in quantum autem Spiritus Sanctus est ab eo, innotescit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innotescere per hoc, quod est ab alio nascendo; et sic innotescit per *filiationem*; et per hoc, quod est alius ab eo, scilicet Spiritus Sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus Sanctus autem innotescere potest per hoc, quod est ab alio vel ab aliis; et sic innotescit *processione*; non autem per hoc, quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

„Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quattuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem. Quattuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, i. e. constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales“ (1, q. 32, a. 3).

Ergo proprietates concipiuntur ut *res* quaedam in personis divinis existentes, sed notiones concipiuntur ut *rationes*, quibus nostro intellectui personae divinae notificantur. Propterea Deus non dicitur quinus propter quinque notiones, sed trinus propter tres proprietates personales.

Unde intellegitur, *quid sint in Deo actus essentialis, quid notionales*. Essentialis sunt actus omnibus personis communes; notionales non omnibus communes, qui sunt generare et generari, spirare et spirari. Idem autem actus variis nominibus appellantur; sic dicere est idem ac generare; nasci idem ac generari etc. Quae varia nomina non indicant plures esse actus notionales quam quattuor.

639. Schol. De appropriationibus.

Cum doctrina de proprietatibus et notionibus intime cohaeret doctrina de appropriationibus. Nam etiam *in appropriatione aliquid praedicatur de una persona, non quidem exclusive, tamen prae aliis*. Id igitur, quod tali modo praedicatur, non est aliquid relativum, sed aliquid absolutum, quamvis interdum latiore quodam sensu appropriatio vocetur, quando nomen per se absolutum sensu relativo usurpatur, ut nomen sapientiae de secunda persona. Ceterum appropriatio sensu stricto tum tantum habetur, cum attributum commune vel operatio ad extra de una persona prae ceteris praedicatur; quod ideo fit, ut ex tali attributo vel operatione ducamur ad intellectionem proprietatis personalis.

Sunt enim quaedam attributa absoluta, quae habent specialem similitudinem cum proprietate personali unius personae prae aliis. Ita iam vidimus opera sanctificationis appropriari Spiritui Sancto ad manifestandam eius processionem a divina voluntate (supra n. 563 565; cf. infra n. 657). Simili modo Patri, quia singulariter principium est, creatio et potentia; Filio vero, quia ab intellectu procedit, sapientia et illuminatio adscribitur. Seu ut ait *Leo XIII* in encycl. „Divinum illud“: „Aptissime ecclesia ea divinitatis opera, in quibus potentia excellit, tribuere Patri, ea in quibus excellit sapientia, tribuere Filio, ea in quibus excellit amor, Spiritui Sancto tribuere consuevit. Non quod perfectiones cunctae atque opera extrinsecus edita Personis divinis communia non sint . . . verum quod ex comparatione quadam et prope-modum affinitate, quae inter opera ipsa et Personarum proprietates intercedit, ea alteri potius quam alteris addicuntur sive, ut aiunt, appropriantur“ (Acta S. Sedis XXIX [1897] 647). Cf. *S. Thom.* 1, q. 45, a. 6 ad 2.

640. *S. Thomas* (1, q. 39, a. 8) omnes appropriationes, quae vel in Scriptura vel in Traditione occurrunt, in *quattuor ordines* redigit. Cum enim appropriationes ideo adhibeamus, ut a creaturarum consideratione ad cognitionem Dei ducamur, possumus similitudinem Dei in creaturis secundum quattuor respectus invenire: quatenus creatura est ens, quatenus est unum, quatenus habet potentiam operandi, quatenus est effectus alicuius causae.

Secundum primam considerationem *Patri attribuitur aeternitas*, quatenus est ens sine principio producente; *Filio attribuitur species* seu pulchritudo, quia est perfecta imago Patris; *Spiritui Sancto attribuitur usus* seu fruitio, quia Spiritus Sanctus habet specialem rationem boni seu doni delectabilis ex relatione ad voluntatem, ex qua procedit. Haec appropriatio sumpta est ex *S. Hilario* (De Trin. 1. 2. n. 1; cf. supra n. 568) et explicata a *S. Augustino* (De Trin. 6, 10; *M* 42, 931). Ceterum apud Hilarium species non tam significat pulchritudinem quam manifestationem (cf. *A. Beck*, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius 16). Nihilominus ex eo Augustinus et scholastici hanc appellationem hauserunt et suo modo explicarunt.

Secundum considerationem unitatis *Patri appropriatur unitas* absolute, quia nihil supponit; *Filio aequalitas*, quia ita oritur, ut sit perfecta similitudo Patris; *Spiritui Sancto conexio*, quia procedens a Patre et Filio est quodammodo vinculum amborum. Haec appropriatio est ex *S. Augustino* (De doctr. christ. 1, 5; *M* 34, 21).

Secundum virtutem operandi *appropriantur tribus personis potentia, sapientia, bonitas*, id quod non indiget explicatione. Huic autem appropriationi respondet alia, qua consideratur Deus secundum habitudinem ad effectus suos. In effectibus vero „*ex ipso* (Patre) et *per ipsum* (Filium) et *in ipso* (Spiritu Sancto) sunt omnia“ (Rom. 11, 36); ubi

praepositio „ex“ significat potentiam activam et principalem; „per“ significat causam exemplarem, per quam agens operatur ut per suam sapientiam et artem; „in“ significat causam conservantem et sua bonitate omnia continentem. Alii explicant: Omnia ex Patre, qui omnia vult; omnia per Filium, qui voluntatem Patris exsequitur; omnia in Spiritu Sancto, qui adventu suo omnia sanctificat (cf. *S. Thom.* 1, q. 39, a. 8).

Facile intellegitur secundum varias considerationes posse et uni personae plura attributa appropriari et unum attributum variis personis. Ita Patri attribuitur virtus ut primo principio, Filio ut brachio quo Pater operatur, Spiritui Sancto ut amori impellenti.

641. *Christus Dominus orationes, propitiationes, satisfactiones direxit ad Patrem*, quamvis pertineant ad omnes personas divinas, quod exemplum ecclesia sequitur orando Deum Patrem per Iesum Christum, qui vivit et regnat cum Patre in unitate Spiritus Sancti. *Rationes* autem huius appropriationis sunt *prima*, quia sic facilius intellegimus Deum esse Patrem nostrum, quoniam est Pater Christi Domini, qui est frater noster et causa efficiens et exemplaris nostrae filiationis adoptivae. *Secunda* ratio, quoniam in Patre tamquam in primo fonte ac principio prius origine quam in ceteris personis residet sapientia, volitio seu caritas, potentia et providentia, per quam universa bona cum creaturis communicantur; et quoniam Pater dicit et imperat per Verbum, ut fiant omnia. *Tertia* ratio, quia Filius et Spiritus Sanctus nobis dati sunt per Patrem, et eorum ad nos adventum petimus, quando caelestia dona rogamus. *Quarta* ratio, quoniam isto modo orandi confessio Trinitatis ad praxim reducitur. *Quinta* ratio, quia sic confitemur Christum mediatorem et sacerdotem nostrum.

Interdum tamen orationes diriguntur ad secundam personam et tertiam ad significandum eas habere eandem cum Patre sapientiam, caritatem, potentiam. Contra numquam rogamus alias personas per Patrem, quia hic ut primum principium agit per illas, non vice versa (*Ruiz* disp. 82).

Prop. LXXXVI. *Circuminsessio personarum divinarum oritur tum ex substantiae unitate, tum ex ratione originum, tum ex relationibus.* Explicatio theologica (Sum. 1, q. 42, a. 5).

I.

642. Sicut proprietates et notiones maxime differentiam divinarum personarum manifestant, ita earum perfectio aequalis maxime enotescit ex earum circuminsessione. Perfecta aequalitas personarum divinarum est dogma fidei (cf. *Lateranense IV*, De Trin. c. 1; *Denz.* 428); sed quomodo haec aequalitas significetur termino circuminsessionis explicandum est.

Circuminsessio, quam graeci περιχώρησιν vel ένύπαρξιν, veteres vero scholastici circumincessionem, circumcessionem (circumpermeationem) vocant, significat *inexistentiam personarum divinarum inter se*¹.

Hanc inexistentiam Christus Dominus expressis verbis docet: „Ego et Pater unum sumus . . . Pater in me et ego in Patre“ (Io. 10, 30 38). „Qui videt me, videt Patrem . . . Pater in me manens ipse facit opera. Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est?“ (Io. 14, 9 11.) Unde dictum SS. Patrum de personis divinis: Έν άλλήλαις αί ύποστάσεις είσίν (*S. Ioan. Damasc.*, De fide orthod. 1, 8; *M* 94, 829).

Similiter apostolus significat Spiritum Sanctum in Deo esse, sicut spiritus hominis in homine est (1 Cor. 2, 11).

Sed exactius quaerendum est, quo sensu haec mutua personarum divinarum inexistentia intellegatur.

643. Imprimis igitur *circuminsessio minus bene explicatur a quibusdam theologis* (inter quos *Suarez* et *Ruiz*) *per immensitatem divinam*, quasi maxime significetur unam personam divinam non posse esse ullo loco, quo non sint aliae personae divinae. Si nihil aliud intellegeretur, certe verum non esset, quod SS. Patres et theologo insinuant, doctrinam de circuminsessione esse quoddam compendium dogmatis SS. Trinitatis. Si Christus dicit se esse in Patre et inde concludit, qui se videat, videre et Patrem, plus dicit quam Patrem in se esse praesentem secundum immensitatem. Certe enim non vult docere se esse ita tantum intra Patrem, sicut omnes creaturae sunt. Atqui omnis creatura est intra immensitatem Dei. Ergo si Christus dicit se esse intra Patrem, hoc „intra“ non refertur ad immensitatem, sed ad aliud quid.

Praeterea SS. Patres dicunt esse περιχώρησιν inter Verbum et eius humanam naturam, non vero inter alias personas et humanitatem Christi, unde perspicitur illos περιχώρησιν aliud quid intellegere quam immensitatem.

Quare *Petavius* ait: „In divinis περιχώρησις unius personae in alteram adiunctum hoc habet, ut una re ipsa existat in altera et eam intime pervadat, adeo ut una posita persona poni alteram necesse sit, vel ut separari invicem ac seorsum esse nequeant. Atque hoc non ratione loci vel eius, quod ‚ubi‘ nominant, proprie fit, ut illis, quos paulo antea memoravi, theologis placet, qui περιχώρησιν intimam ac mutuum esse volunt personarum praesentiam eiusque causam referunt in Dei immensitatem et ‚ubi‘, ut illud vocant, infinitum; quibus assentiri equidem non possum. Nam etsi loci et ‚ubi‘ notio omnis excludatur animo, ac solae per se absoluteque spectentur hypostases divinae, nihilominus tamen περιχώρησις et mutua in seipsis existentia personarum illic erit. Quippe et una posita poni necesse erit alteram, nec a se invicem

¹ De historia horum terminorum cf. *A. Deneffe*, Perichoresis, circumincessio, circuminsessio, Zeitschrift für kathol. Theologie 1923, 499 sqq.

separari poterunt, et altera intime coniuncta erit alteri in eaque inerit et exsistet" (De Trin. 4, 16, 5).

Immo videtur minus apte dici eas personas esse sibi secundum „ubi“ praesentes, quarum una numero est essentia et substantia, praesertim cum SS. Patres doceant circuminseccionem attendi maxime secundum essentiam. Nam intellegi nequit, quomodo essentia Patris secundum „ubi“ sit praesens essentiae Filii, quippe quae sit plane eadem. Ceterum notandum est Suarez et Ruiz non ignorare neque reicere alias explicationes SS. Patrum, sed putare formalissimam rationem circuminseccionis consistere in immenso „ubi“; cum nos cum aliis theologis dicamus hanc notionem omnino non formaliter ingredi conceptum circuminseccionis, sed potius consequenter se habere. Piccirelli quidem illam rationem circuminseccionis explicat non de „ubi locali“ sed de „altiore ubi internae immensitatis“, quod sit „ubi improprie dictum“ (De Deo Uno et Trino 1357 sq.); sed quia hoc „altius ubi“ non est verum „ubi“, satius fuerit ab hoc loquendi modo abstinere.

II.

644. Itaque imprimis circuminseccio significat consubstantialitatem personarum divinarum. Ita S. Athanasius: „Filius in Patre est, quantum licet intellegere, quia totum, quod est Filius, substantiae Patris proprium est . . . ita ut, qui videt Filium, videat et proprium Patris et intellegat essentiam Filii, sicut ex Patre est, ita et in Patre esse. Est etiam Pater in Filio, cum proprium Patris sit id, quod est Filius. . . . Nam cum forma et deitas Patris sit esse [essentia] Filii, consequenter Filius in Patre est et Pater in Filio“ (Orat. 3 contra arian. n. 3; M 26, 527). S. Cyrillus Alex.: „Non Filius in Patre est sicut nos: siquidem nos in Deo vivimus et movemur et sumus. At vero naturaliter Filius ex essentia Patris veluti perenni quodam fonte procedens, vita est naturaliter omnia vivificans. . . . Non igitur quemadmodum nos in Deo vivificamur, ita etiam ipse vivit et est, sed revera naturaliter est, quod seipsum esse dicit, hoc est vita, et naturaliter in Patre existens unum cum eo identitate essentiae, quae est deitas“ (Thes. assert. 12; M 75, 178 sq.). S. Fulgentius: „Verus Deus in personis Trinitas est et in una natura unus est. Per hanc unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu Sancto est, et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est, totusque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est“ (De fide ad Petr. c. 1, n. 4; M 65, 674). Haec est usitatissima explicatio, qua SS. Patres contra arianos circuminseccionem exponunt (cf. Petav. l. c. 4, 16; Ruiz disp. 107, sect. 5).

Haec etiam est communis doctrina scholasticorum, e. g. S. Thomae: „Secundum essentiam Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia et communicat suam essentiam Filio non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur, quod, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater; et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur,

quod sit in Patre, in quo est eius essentia“ (1, q. 42, a. 5). Idem habetur in Decreto pro iacobitis: „Propter hanc unitatem [naturae] Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio“ (Denz. n. 704). Et in Breviario in hymno ad Laudes fer. II „per annum“ legitur: „In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater.“

Ceterum ut Filius propter essentiae unitatem possit dici esse in Patre, supponitur realis inter Patrem et Filium distinctio, ut patet. Ergo non eodem modo Filius est in Patre, quo essentia Patris est in Patre. Nam cum essentia Patris sit ipse Pater, eius inexistencia in Patre non est inexistencia unius in alio; sed Filius est in Patre ut alius in alio. Ita S. Hilarius: „Quod in Patre est, hoc et in Filio est; quod in ingenito, hoc et in unigenito; alter ab altero et uterque unum; non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque“ (De Trin. l. 3, n. 4; M 10, 78). Cf. Ant. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers 84 sqq.

III.

645. Sed hac sola consideratione identitatis essentialis non absolvitur conceptus circuminseccionis, verum circuminseccio etiam complectitur origines personarum divinarum. Quia enim Filius et Spiritus Sanctus sunt termini operationum immanentium, necessario manent in principio, unde procedunt. Hanc quoque rationem tradunt SS. Patres. Ita S. Cyrillus Alex. comparat Filium cum verbo mentis humanae: „Ex mente enim et in mentem verbum est semper¹, ideoque mens in verbo. Aut si haec vera esse negaverint, mens quidem absque verbo erit, verbum vero sine mente, atque ita inane demum erit ac in nihilum abibit id, quod utriusque naturam et rationem patefacit. Mens quippe verbi radix semper est ac origo, mentis autem vicissim verbum fructus est ac germen. Haec enim neutiquam verbo caret, tametsi verbum gignat; illud autem gignentis qualitatem et formam ceu propriam naturam sortitum est proditque sine ullo gignentis damno. . . . Cum enim sit mens, quia verbum habet, ac verbum vicissim, quia mentis plenum est, quo pacto demum censebitur esse mens sine verbo aut verbum sine mente? Sed quomodo Patri ac Filio utriusque similitudinis ratio convenit? Quia . . . verbum manet in mente generante et mentem generantem habet totaliter in se . . . et oportet simul existere cum Patre Filium et vicissim Patrem cum Filio. . . .“ (Dialog. 2 De Trin.; M 75, 767 sq.). Idem de Spiritu Sancto: „Non est alienus a divina essentia Spiritus, sed tamquam naturalis et substantialis actus ex ipsa procedens et in ipsa manens omnia operatur, quae Deus“ (Thesaur.

¹ Cf. Io. 1, 18: Ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς = Verbum procedit in intellectum Patris, et ita habetur circuminseccio seu circumpermeatio.

assert. 34; ib. col. 579). *S. Fulgentius*: „Sicut de tota mente nascitur verbum, sic intra totam permanet natum. Et quia cogitante mente non est eius aliquid, ubi in ea verbum non sit, ideo verbum tantum est, quanta est mens ipsa, de qua est, et cum apud illam est, in illa est“ (Ad Monim. 3, 7; *M* 65, 204). *S. Thomas*: „Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater in Filio sicut originans in originato“ (In 1, dist. 19, q. 3, a. 2). Verba *Dionysii* papae vide supra n. 449.

IV.

646. Eo, quod Filius et Spiritus Sanctus procedunt ut termini immanentes, *una persona includit aliam ut suum correlativum*, quatenus relatio neque esse neque concipi potest sine suo termino. Quamvis igitur relativa formaliter ut talia non tam sint unum in *alio* quam unum *ad* aliud, tamen sunt omnino inseparabilia, et eatenus habetur circuminsessio „secundum intellectum“, ut ait *S. Thomas*, seu in ordine logico, quatenus in conceptu unius habemus conceptum alterius. Hac ratione *conc. tolet. XI* intimam inter personas divinas connexionem explicat: „Sicut splendorem luci videmus inseparabiliter inhaerere, sic confitemur Filium a Patre separari non posse. Tres ergo illas unius et inseparabilis naturae personas, sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus praedicamus. Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus, quibus voluit singillatim personas agnoscere, unam sine altera non permittat intellegi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas, etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intellegere cogatur et alterum“ (*Denz.* n. 281; cf. supra n. 592).

Est igitur circuminsessio: personarum immanenter procedentium et sine confusione distinctarum intima inter se propter naturae unitatem inersistentia.

Hanc rem ita explicat *S. Basilius* in epistula 38, a concilio chalcidonensi laudata (*Mansi* VII 463) n. 4: „Quoniam igitur Spiritus Sanctus, a quo omnis in rem creatam bonorum elargitio scaturit, Filio quidem cohaeret ac coniunctus est, quocum simul sine ullo intervallo concipitur, habet vero esse ex causa, quae Pater est, conexum, unde et procedit, illius secundum hypostasim proprietatem hoc signo declaratur, quod post Filium et cum Filio cognoscitur, et quod ex Patre subsistit. Filius vero, qui ex Patre procedentem Spiritum per sese ac secum notum facit ac solus unigenite ex ingenita luce effulsit, nullam quod ad notionum (τῶν ὑποστάσεων), quibus dignoscitur, proprietatem attinet, cum Patre aut Spiritu Sancto communitatem habet, sed iis, quas dixi, notionibus solus agnoscitur. Qui autem est super omnia Deus [Pater], praecipuam quandam suae hypostasis notionem, τὸ πατὴρ εἶναι καὶ ἐκ

μηδμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι, solus habet, hocque rursus indicio et ipse proprie cognoscitur. Quapropter in essentiae communitate dicimus nec cohaerere nec communicari posse notiones, quae considerantur in Trinitate, per quas proprietates constituitur traditarum in fide personarum, cum unaquaeque propriis notionibus distincte cognoscatur, ita ut ex dictis indicio differentia hypostasium deprehendatur. At vero quantum attinet ad immensum esse, comprehendi non posse, creatum non esse, nullo loco circumscribi, et reliqua eiusmodi omnia, discrimen nullum est in vivifica natura, in Patre, inquam, et Filio et Spiritu Sancto, sed continua quaedam et indivisa societas in ipsis perspicitur. Atque per quas quis cogitationes maiestatem unius earum, quae in Trinitate creduntur, personarum, intellexerit, per easdem sine ullo prorsus discrimine procedet, in Patre et Filio et Spiritu Sancto gloriam atque maiestatem cernens, nullo spatio inter Patrem et Filium et Spiritum Sanctum intercedente, in quo mens velut vacuo obambulet. Nihil enim est, quod inter ipsos medium inseratur. . . . Sed qui Patrem intellexit, et eum in seipso intellexit et Filium animi perceptione simul est complexus. Qui autem percipit Filium, a Filio Spiritum non separavit, sed consequenter quidem secundum ordinem, coniuncte vero secundum naturam trium simul permistam in seipso fidem expressit. Et qui Spiritum tantum dixit, comprehendit simul hac confessione et eum, cuius Spiritus est. . . . Quin etiam Filium si quis vere apprehenderit, habebit eum utriusque, hinc quidem Patrem suum, illinc vero Spiritum proprium secum adducentem. Neque enim a Patre is, qui semper est in Patre, abscindi poterit, neque a proprio Spiritu umquam seiungetur is, qui in ipso efficit omnia. Similiter autem et qui Patrem recepit, simul quoque et Filium et Spiritum potestate recepit. Non enim potest ullo modo sectio aut divisio excogitari, ita ut aut Filius absque Patre intellegatur, aut Spiritus seiungatur a Filio, sed in his ineffabilis quaedam et incomprehensibilis comprehenditur tum societas tum distinctio, neque hypostasium differentia naturae coniunctionem divellente neque essentiae communitate notionum proprietatem confundente“ (*M* 32, 330 sq.).

647. *Coroll.* *Ex dictis intellegitur perfecta personarum divinarum aequalitas.* Aequales enim dicuntur, qui non solum habent eandem naturam et easdem qualitates, sed etiam eandem quantitatem perfectionis, ut non sit in illis maius et minus. Cum autem in divinis nulla sit perfectio, quae non idem sit cum essentia, necessario omnes personae divinae habent eandem quantitatem perfectionis, sicut eandem habent essentiam. Relationes autem non constituunt novas perfectiones praeter perfectionem essentiae; ipsa enim essentia ex intima natura sua est tripliciter relativa sine ullo addito. Unde relationes non efficiunt perfectionis inaequalitatem, sed relativorum distinctionem. Cum vero entia non propterea sint inaequalia, quia sunt distincta, ipsa enim aequalitas supponit distinctionem; ergo, quod una persona non

habet relationem alterius ut formaliter constituentem, hoc quidem distinctionem importat, non autem inaequalitatem (cf. supra n. 630). „Et ideo aequalitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit contra Maximinum (l. 2, c. 18, n. 3; M 42, 786): ‚Originis quaestio est, quis de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit.‘ Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio, ita eadem dignitas, quae in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Vere igitur dicitur, quod, quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius, nec sequitur: paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim ‚quid‘ in ‚ad aliquid‘. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis“ (S. Thom. 1, q. 42, a. 4). Ergo quaelibet divinarum personarum habet totam infinitatem perfectionis sine ulla diminutione, quia habet eam essentiam, quae est perfectio sive absoluta sive relativa aliarum personarum.

APPENDIX.

PRAECEPTA QUaedam LOQUENDI DE MYSTERIO
SS. TRINITATIS.

648. Quamvis multa, quae huc pertinent, iam variis locis exposita sint, iuverit tamen omnia huc in unum brevem conspectum conferre. Itaque:

1. Nihil innovandum est contra loquendi usum sive ab ecclesia approbatum sive communi scholarum catholicarum consensu sancitum. Quamvis enim termini forte non tam determinatam ex se significationem habeant, ut non alio et alio sensu usurpari possint, tamen ea significatio, ad quam ex usu restricti sunt, omnino servanda est, ne verborum confusione ipsum dogma detrimentum patiat. Quamobrem fixa loquendi ratio statuta est a variis conciliis, ut toletano XI, lateran. IV, et in symbolo athanasiano.

2. Abstinendum est a verbis, quae vel unitatem naturae divinae destruere vel pluralitatem personarum negare videantur. Ergo e. g. dicens „ipsum Deum in tribus personis distingui, perperam discedit a communi et probata in christiana doctrina institutionibus formula, qua Deus unus quidem in tribus personis distinctis dicitur, non in tribus personis distinctus, cuius formulae commutatione hoc vi verborum subrepat erroris periculum, ut essentia divina distincta in personis putetur“ (Denz. n. 1596). Ubi notandum in hoc dogmate nunc ex usu esse

synonymas has voces: essentiam, substantiam, naturam, et ex altera parte: personam, hypostasim, subsistentiam.

3. Nomina substantiva de personis praedicantur numero singulari, adiectiva vero plurali. Itaque substantive non sunt tres aeterni nec tres immensi, a fortiori non tres dii, sed adiective tres personae co-aeternae sibi sunt etc., ut habetur in symbolo athanasiano. Ratio est, quia substantiva nomina non multiplicantur nisi multiplicata forma, quam significant; adiectiva vero multiplicantur multiplicatis suppositis, quibus inhaerent.

4. Relativa non praedicantur de se invicem; unde paternitas non potest dici esse filiatio; praedicantur vero de concretis essentialibus, quia haec possunt supponere pro personis, unde dici potest: Deus est Pater, Filius, Spiritus Sanctus. Similiter praedicantur actus notionales, ut: Deus gignit, Deus generatur.

5. Relativa, si adiective sumuntur, non praedicantur de essentialibus abstractis, quia haec esset significatio formalis. Ergo non dicitur: deitas generat. Nomina tamen personalia substantiva possunt praedicari de essentia, ut: essentia est Pater; quia haec praedicatio non est formalis, sed identica, i. e. significat tantum in Deo essentiam et personas re idem esse.

6. Actus notionales non solent praedicari de relativis abstractis, quia actiones sunt suppositorum, unde non paternitas generat, sed Pater generat.

7. Substantiva, quae vel exclusive significant essentiam vel totum constans ex essentia et subsistentia, non sunt praedicanda numero plurali. — De appropriationibus tandem omnia iam explicata sunt (cf. supra 639 sqq. et S. Thom. 1, q. 30, a. 3; q. 39).

SECTIO V.

DE MISSIONE PERSONARUM DIVINARUM.

Prop. LXXXVII. Missio personae divinae est aeterna eius processio cum habitudine ad terminum temporalem. Explicatio theologica (Sum. 1, q. 43, a. 1 2 4 5 7).

649. Nota: Missio personarum divinarum, quamvis non ad constituendam Trinitatem spectet, quia tamen personarum diversitatem sequitur eamque manifestat, merito hoc loco a theologis tractatur. Iam enim compluries ex eo, quod mittens et missus praedicatur in Scriptura, personarum distinctionem et proprietates probavimus. Unde conceptus missionis paulo accuratius explicandus est. *Esse missionem supponimus*, quia clarissime docetur in S. Scriptura (cf. Io. 5, 23 sqq.; 6, 29 sqq.; 15, 26; Gal. 4, 6 etc.).

I.

650. Missio necessario includit duplicem terminum: terminum a quo et terminum ad quem. Quicumque enim mittitur, ab aliquo ad aliquem terminum mittitur. Supponit igitur missio realem distinctionem inter mittentem et missum. De termino autem a quo nihil hic est dicendum, quia iam ostensum est ex hac parte missionem nihil posse esse nisi originem unius personae ab alia (n. 533). Consequenter *Pater numquam dicitur mitti, sed venire*; quia venire non sicut mitti postulat voluntatis alterius personae intimationem (cf. Io. 14, 23). Quomodo autem Deus intellegendus sit venire aut discedere, explicatum est in tractatu De Deo Uno (supra n. 175). Persona igitur divina dicitur ab alia mitti, a qua accepit voluntatem veniendi in mundum. „Ab illo igitur mittitur Dei Verbum, cuius est Verbum; ab illo mittitur, de quo natum est; mittit, qui genuit; mittitur, quod genitum est. . . . Sed Pater . . . non dicitur missus; non enim habet, de quo sit aut ex quo procedat. Sapiencia quippe dicit: „Ego ex ore Altissimi prodivi“ (Eccli. 24, 5), et de Spiritu Sancto dicitur: „A Patre procedit“ (Io. 15, 26); Pater vero a nullo“ (S. August., De Trin. 4, 20, 28; M 42, 907). Ergo Pater potest mittere Filium et Spiritum Sanctum, Filius vero solum Spiritum Sanctum.

II.

651. Sed quis est terminus temporalis, ad quem persona missa venit? Si quis enim mittitur, necessario incipit esse, ubi nondum erat, aut

saltem eo modo, quo nondum ibi erat. Sed priore modo persona divina non potest mitti, quia semper et necessario est ubique; non tamen est ubique omni modo. Ita Verbum iam ante incarnationem „in mundo erat“ (Io. 1, 10), sed per incarnationem alio modo „in propria venit“ (ib. v. 11). Missio igitur in eo est, quod persona incipit esse alicubi alio modo, atque prius ibi erat. Sed patet hunc alium modum non posse esse mutationem personae divinae; ergo *est aliquis effectus creatus seu aliqua mutatio in creatura*. Sed haec mutatio duplex esse potest, quatenus persona divina cum creatura aut speciali modo coniungitur aut speciali signo ei manifestatur. Priore modo missum est Verbum in mundum per hypostaticam unionem; posteriore modo missus est Spiritus Sanctus, cum apparebat in baptismo Christi. Neque tamen illud signum visibile est terminus, ad quem persona divina mittitur, cum Deus numquam dicatur mitti nisi ad entia rationalia, sed res sensibilis est medium, quo Deus ad homines venit.

652. Ergo mittitur persona divina, quatenus ab alia persona divina accipit voluntatem ponendi illum effectum, quo vel cum creatura coniungitur vel creaturae manifestatur. Accipit autem hanc voluntatem non alterius consilio aut imperio, sed origine. Est igitur missio ex una parte idem atque origo, sed aliquid addit, scilicet temporalem effectum; quare origo aeternaliter dicitur, missio autem temporaliter; origo est necessaria, missio est libera. Utrumque autem, et procedere et mitti, est attributum notionale, non tamen significat duas origines, sed eandem originem; processio intra Deum absolvitur, missio connotat terminum creatum.

653. Schol. 1. Quamvis non omnes personae divinae possint mitti, possunt tamen omnes personae divinae dari. Potest enim aliquis seipsum dare seu a seipso dari vel donari. Nam sicut aliquis est sui iuris et quodammodo possidet seipsum, sic etiam seipsum potest donare. Relate autem ad terminum temporalem nulla est differentia inter eam missionem, qua Deus se cum homine coniungit, et donationem.

654. Schol. 2. Christus, cum habeat et divinam et humanam naturam, potest secundum utramque mitti, sed secundum divinam a Patre tantum; secundum humanam vero ab omnibus personis divinis, quia omnes personae divinae possunt eius voluntati humanae imperium vel consilium dare (S. Thom. 1, q. 43, a. 8). In Sacra vero Scriptura Christus numquam dicitur mitti a Spiritu Sancto. Interdum quidem ad Christum applicant illa verba Is. 48, 16: „Et nunc Dominus Deus misit me et Spiritus eius.“ Sed ex contextu propheta Isaias est, qui de se loquitur. Illa autem Is. 61, 1: „Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me Dominus; ad annuntiandum mansuetis misit me“, explicanda sunt ex textu hebraico, ubi *shelachani* solum ad *Iahve* referri potest, non vero ad *Ruach*.

Prop. LXXXVIII. Missio personarum divinarum alia est visibilis, alia invisibilis. Explicatio theologica (Sum. 1, q. 43, a. 3 6 7).

I.

655. *Missio visibilis est, quando persona missa hominibus visibiliter se manifestat.* Quod potest duplici modo fieri: aut eo, quod persona divina aliquam visibilem naturam sibi propriam assumit et sic apparet, sicut Verbum apparuit in humana natura; aut eo, quod signum visibile efficitur, quod aliquam personam divinam specialiter significat, sicut columba significabat Spiritum Sanctum. Ergo possumus distinguere *missionem visibilem substantialem et repraesentativam* (Suarez, De Trin. 12, 4, 17).

In missione repraesentativa duo sunt distinguenda: Signum materiale, quod efficitur, et significatio eius. Signum efficitur ab omnibus personis divinis, quia operatio ad extra est communis; sed potest significatio referri ad unam personam exclusive; et ita potest missio Spiritus Sancti fieri sine missione Filii et e contrario. Similiter in unione hypostatica humanitas Christi effecta est a tota Trinitate, sed terminatur ad solum Verbum, in quo subsistit.

656. *Differentiae inter utramque missionem visibilem* hae sunt: Filius naturam humanam, in qua apparuit, hypostatice assumpsit; Spiritus Sanctus signa visibilia tamquam instrumenta externa adhibuit ad se significandum. Filius naturam humanam assumpsit inseparabiliter; Spiritus Sanctus adhibuit illa signa ad breve tempus. Filius assumpsit rationalem naturam, quia voluit satisfacere et mereri; Spiritus Sanctus adhibuit signa irrationalia, quia voluit solum aliquid significare. Christi missio visibilis est primaria, ad quam reliquae omnes aliquo modo referuntur.

De qua re *S. Augustinus*: „Si ergo [Filius] missus dicitur, in quantum apparuit foris in creatura corporali, qui intus in natura spirituali oculis mortalium semper occultus est, iam in promptu est intellegere etiam de Spiritu Sancto, cur missus et ipse dicatur. Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus Sanctus. . . . Haec operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus Sancti dicta est; non ut appareret eius ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis hominum corda commota a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur. . . . Non ergo sic est assumpta creatura, in qua appareret Spiritus Sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana illa forma ex virgine Maria. . . . Sed apparuerunt ista, sicut opportune apparere debuerunt, creatura serviente creatori, et ad nutum eius incommutabiliter in seipso permanentis, ad eum significandum et demonstrandum, sicut significari et demonstrari mortalibus oportebat, mutata atque conversa“ (De Trin. 1, 2, n. 10 11; M 42, 851).

II.

657. *Missio invisibilis est, quae non fit per signa externa, sed per dona gratiae interna.* Neque enim visibili tantum modo, sed etiam invisibili potest persona divina praesens fieri alio modo, quam antea praesens erat. De hac invisibili missione dicitur: „Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater“ (Gal. 4, 6). Nulla autem, ut dictum est, missio personae divinae potest intellegi nisi mutatione aliqua in creatura facta. Haec vero mutatio nihil aliud est nisi infusio gratiae sanctificantis, quam esse habitum creatum alibi docetur (De grat. V, n. 307 sqq.). Per hunc habitum homo elevatur ad peculiarem statum supernaturalem. Quia autem omnis effectus sanctificans appropriatur Spiritui Sancto, propterea per donum gratiae sanctificantis dicitur Spiritus Sanctus mitti, quamvis omnes personae per gratiam sanctificantem ad animam veniant. „Si quis diligit me . . . Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus“ (Io. 14, 23). Sed sicut in prima gratia seu in prima iustificatione, ita etiam in secunda gratia, i. e. in augmento gratiae sanctificantis, personae divinae mittuntur. „Tunc unicuique mittitur [Filius], cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum vel perfectae in Deo animae rationalis“ (S. Augustinus, De Trin. 4, 20, 28; M 42, 907).

658. Cum autem praeter gratiam sanctificantem sint etiam alia dona supernaturalia, ut gratiae gratis datae, *quaerunt theologi, utrum missio invisibilis fiat tantum per gratiam sanctificantem an etiam per alia dona supernaturalia.* Sed potest vix esse alia quaestio nisi de modo loquendi. Nam cum omni dono supernaturali adsunt sufficientia elementa ad constituendam missionem personae divinae. Nihilominus magis consentaneum est modo loquendi S. Scripturae, ut Spiritus Sanctus non dicatur mitti nisi per gratiam sanctificantem. Nam Spiritus Sanctus dicitur mitti, quando datur nobis, ut nobiscum maneat et in nobis inhabitet, ut in templo suo (Io. 14, 17 23. 1 Cor. 3, 16; 6, 19 etc.). Haec autem mansio et inhabitatio Spiritus Sancti non accidit nisi in gratia sanctificante. Unde secundum communem theologorum opinionem *missio simpliciter dicta ea tantum est, quae non fit sine gratia sanctificante* (Suarez l. c. 12, 5, 6. Ruiz disp. 109, sect. 1, n. 20). *Gratia autem gratis data ut „operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis. . . . Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus Sanctus ad operationem miraculorum, quia data est iis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus Sanctus nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur, quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, in quantum a Spiritu Sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi“* (S. Thom. 1, q. 43, a. 3 ad 4. Cf. De verit. q. 12, a. 5 ad 2).

659. *Schol. 1.* Quaerunt theologi, *num missio visibilis semper ordinetur ad internam missionem sive efficiendam sive manifestandam.* Communiter respondent nullam missionem visibilem factam esse sine ullo respectu ad missionem invisibilem, cum omnia in hoc mundo et maxime facta supernaturalia a Deo dirigantur ad sanctificationem et beatitudinem rationalis creaturae. „Sicut igitur Deus seipsum et processiones aeternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit, ita conveniens fuit, ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur“ (*S. Thom. 1, q. 43, a. 7*). Neque tamen hoc ita intellegendum esse dicunt, ut missio visibilis necessario eodem tempore fiat quo missio invisibilis. Ita visibilis missio Spiritus Sancti in baptismo Christi non significabat tunc Christum sanctificatum esse, sed significabat sanctificationem Christi antea in conceptione eius factam.

660. Ulterius quaerunt, *num theophaniae factae Patribus veteris testamenti possint vocari missiones visibiles.* Quidam negant, ut S. Thomas l. c., quia, inquit, istae apparitiones non fuerunt factae ad significandam inhabitationem personarum divinarum. Iamvero personae non dicuntur mitti nisi ad manendum et inhabitandum (cf. *Ruiz disp. 109, sect. 9*). Alii putant illas apparitiones posse absolute vocari missiones, quia erant quaedam prolusiones et praeparationes visibilis Christi missionis. „Sed in comparatione cum haec non dicuntur et sine addito dicendae non sunt missio Filii Dei“ (*Franzelin thes. 42, p. 624*).

661. *Schol. 2.* Quaeritur, *cur sacramenta non dicantur missiones personarum divinarum,* cum in iis res externae a Deo adhibeantur ad significandam gratiam, qua personae divinae novo modo incipient esse in creatura. Respondetur, *quia sacramenta non sunt novus effectus a Deo specialiter productus ad significandam personam divinam,* sed sunt res iam existentes, quae evehuntur ad signum efficax gratiae. Praeterea in missione visibili signum externum infallibiliter ostendit personae divinae praesentiam, sed signum sacramentale non habet talem infallibilitatem, cum eius efficacia pendeat a ministri intentione et recipientis dispositione (*Suarez, De Trin. 12, 5, 12*).

Ergo in missione opus est signum aliquod aut ab ipso Deo aut ab angelis effici; num vero debeat modo stricte miraculoso effici, non consentiunt theologi. Non tamen videtur requiri, quia insufflatio, qua Christus apostolis dedit Spiritum Sanctum, vix miraculum dici potest. Neque requiritur, ut signa visibilia subsistant in ea substantia, in qua in ordine naturali subsistere solent. Ita columba apparens super Christum non necessario fuit vera columba; sed sufficit, ut tales res sint signum, quod vere sensibus appareat. Nam theologi communiter colligunt ex S. Scriptura personas divinas non dici mitti per visiones mere imagi-

narias, sed per signa tantum, quae sensibus externis appareant (*S. Thom. 1, q. 43, a. 7 ad 2*).

Prop. LXXXIX. *In missione invisibili non dona tantum creata sed ipsae quoque personae divinae substantialiter donantur.* Theologica certa (*Sum. 1, q. 43, a. 3 5*).

662. *Nota:* Supponimus hic in iustificatione homini infundi aliquod donum creatum et physice permanens, quod animam informando sanctificet; quod donum intellegitur, quando simpliciter sermo est de gratia sanctificante (cf. *conc. trid. sess. 6, can. 11; Denz. n. 821*). Cum praeterea hoc ipso dono creato personae divinae aliquo modo praesentes fiant in anima iusti, quaeritur, num missio personae divinae fiat per solum donum creatum. Respondemus cum communi scholasticorum doctrina in missione invisibili non dari sola dona creata, sed ipsas personas divinas.

663. *Arg. 1.* Ex S. Scriptura.

„Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis“ (*Rom. 5, 5*). Aut hic caritas donum increatum intellegitur, i. e. ipse increatus amor Dei erga nos, quia „manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus Sanctus procedat ut amor, procedit ratione doni primi“ (*S. Thom. 1, q. 38, a. 2; cf. supra n. 568*); et sic Spiritus Sanctus dicitur ut quaedam quasi qualitas supernaturalis corda nostra penetrare. Aut intellegitur donum creatum supernaturale, et sic Spiritus Sanctus auctor huius doni simul cum dono suo dicitur donari¹.

Personam Spiritus Sancti dari et mitti Christus Dominus discrete testatur: „Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere . . . ille vos docebit omnia . . .“ (*Io. 14, 16 sqq.; 15, 26; 16, 7 sqq.*).

Ita autem Spiritus Sanctus datur, ut in hominibus habitet eosque faciat templum suum. „Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?“ (*1 Cor. 3, 16*). „An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri?“ (*1 Cor. 6, 19*). „Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus: Quoniam inhabitabo in illis et inambulabo inter eos, et ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi populus“ (*2 Cor. 6, 16*). Spiritus habitans in nobis vivificat, impellit ad bonum, filialem fiduciam excitat, testimonium reddit, quod sumus filii Dei, adjuvat infirmitatem nostram, postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, et quidem secundum Deum postulat, quia scrutatur corda, et scit, quid desideret (*Rom. 8, 11 sqq.*). Quibus omnibus sine dubio describitur non aliquod

¹ *Conc. trid. sess. 6, c. 7* ait: „Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret“ (*Denz. n. 800; cf. n. 821*). Atqui solum donum creatum inhaeret (cf. *tract. de virt. theol. VIII, n. 19 25*).

donum creatum et accidentale, sed ipsa persona Spiritus Sancti, qui utique non solus inhabitat, sed cum Patre et Filio, cui tamen haec sanctificans inhabitatio appropriatur.

Spiritus Sanctus dicitur unguentum, quo Deus nos ungit: character, quo nos signat; pignus, quod nobis dat. „Qui unxit nos, Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris“ (2 Cor. 1. 21 sq.). „Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus [arrha] hereditatis nostrae“ (Eph. 1, 13 sq.). Quare monet apostolus: „Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in diem redemptionis“ (ib. 4, 30).

„Hae igitur et similes locutiones, frequenter in Scriptura repetitae, verificari non possunt per solam infusionem gratiae creatae; ergo oportet fateri aliquo modo magis proprio ipsammet personam divinam mitti“ (Suarez, De Trin. 12, 5, 8).

664. Arg. 2. Ex SS. Patribus.

SS. Patres verba S. Scripturae de inhabitatione Spiritus Sancti ita explicant, ut clarissime dicant praeter dona creata nobis dari ipsum Spiritum Sanctum seu totam SS. Trinitatem. Ita *S. Athanasius*, postquam varios textus S. Scripturae collegit, ita pergit: „Si Spiritus Sanctus res creata esset, nulla sane Dei communicatio nobis in ipso esset, sed rei creatae coniungeremur et a divina natura alieni essemus, utpote nulla in parte eius facti participes. . . . Si porro Spiritus Sancti communicatione divinae naturae consortes efficimur, nemo certe nisi insanus dixerit Spiritum creatae naturae esse, non divinae. Nec enim alia de causa hi, in quibus est, dii efficiuntur (θεοποιούνται). Quodsi deos efficit, dubium non est, quin divinae naturae sit“ (Ep. 1 ad Serap. n. 24; *M* 26, 586). *S. Basilius*: Spiritus Sanctus „iis, qui ab omni sorde purgati sunt, illucescens, per communionem, quam cum ipso habent, spirituales efficit. Et quemadmodum corpora nitida pellucidaque, contacta radio, fiunt et ipsa supra modum splendida et alium fulgorem ex sese proferunt, ita animae Spiritum Sanctum ferentes (πνευματοφόροι) fiunt et ipsae spirituales et in alios gratiam emittunt“ (De Spir. S. c. 9, n. 23; *M* 32, 110). Deinde multis comparationibus explicat, quomodo Spiritus Sanctus sit in nobis: „Quot enim modis dicitur ‚in‘, totidem modis invenimus hanc syllabam conceptibus de Spiritu subservire. Nam forma dicitur esse in materia (τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλη) et potentia in subiecto et habitus in eo, qui habet eum, aliaque huius generis multa. Itaque quatenus Spiritus Sanctus vim habet perficiendi creaturam rationalem absolvens eius fastigium, formae rationem habet (τὸν τοῦ εἶδους λόγον ἐπέχει). Nam qui non iam vivit secundum carnem, sed Spiritu Dei agitur ac filius Dei nominatur et conformis imagini Filii Dei factus est, spiritualis dicitur. . . . Et quemadmodum ars est in eo, qui illam adeptus est, ita gratia Spiritus in recipienti semper quidem praesens, at non perpetuo operans. Nam et ars potentia est in arti-

fice, actu vero, cum secundum eam operatur. Sic et Spiritus semper quidem adest dignis, sed operatur, prout opus est“ (ib. c. 26, n. 61). Prae ceteris diligenter *S. Cyrillus Alex.* omnes textus S. Scripturae exponit, quibus dicitur Spiritus Sanctus in nobis habitare. Ita Dialogo 9 de SS. Trinitate (*M* 75, 1075 sqq.); ita in Thesauro (assert. 34; *M* 75, 575 607): „Si ergo inhabitante in nobis per participationem Spiritu Deus est, qui inhabitat, nosque in ipso sumus atque ipse in nobis, quia Spiritum gestamus: quomodo non erit Spiritus Deus, qui totam Dei et Patris deitatem in se essentialiter continet, cuius et Spiritus est et per Filium creaturis donatur? . . . Neque enim quisquam sanae mentis dixerit Dei participationem in nobis per creaturam perfici, siquidem diversa prorsus dissimiliaque inter se sunt substantia creata et increata.“ Ariani enim dicebant Spiritum Sanctum non esse Deum sed creaturam, contra quos *S. Cyrillus* et alii Patres semper argumentantur: Nisi Spiritus Sanctus esset Deus, per eius inhabitationem non essemus participes naturae divinae. Pro certo igitur habent non solum donum creatum, sed ipsum Spiritum Sanctum in nobis habitare. *S. Epiphanius*: SS. Trinitas „pro sancto tabernaculo et sancto templo solum iustum habet. In hoc una deitas habitat infinita, una deitas incorrupta, una deitas imperceptibilis, incomprehensibilis, invisibilis, ineffabilis, seipsam sola cognoscens et manifestans, quibus vult“ (Ancoratus n. 73; *M* 43, 154). Quare monet: „A Patre postula, ut tibi Filium largiatur et tibi Spiritum Sanctum revelet et concedat tibi eum habere in te, ut tibi donatus Spiritus Sanctus revelet tibi omnem cognitionem Patris et Filii et Spiritus Sancti“ (ib. n. 16, col. 46).

665. Ceterum facile possunt ex omnibus fere Patribus talia testimonia colligi; nam *S. Augustinus* testatur: „docti et magni divinarum Scripturarum tractatores“ nondum quidem ea aetate diligenter disputaverant, cur Spiritus Sanctus non esset Filius, „nisi quod eum donum Dei esse praedicant, ut Deum credamus non seipso inferius donum dare“ (De fide et symb. c. 9; *M* 40, 191). Ipse Augustinus hanc doctrinam proponit in l. 15 De Trin. n. 31—37 (*M* 42, 1082—1086), ubi docet illam caritatem, quae diffusa sit in cordibus nostris, esse Spiritum Sanctum. „Ipse significatur, ubi legitur: ‚Deus dilectio est.‘ Deus igitur Spiritus Sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est. . . . Nullum isto dono Dei excellentius. Solum est, quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. . . . Dilectio igitur, quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris caritas Dei, per quam nos tota inhabitat Trinitas.“

Haec sufficiant. Qui plura habere cupit, adeat *Petarium* (De Trin. 8, 4 5) et *Ruiz* (De Trin. disp. 109).

Ceterum valde erraret, qui putaret iis, quae SS. Patres de inhabitatione Spiritus Sancti dicunt, aut excludi inhabitationem totius Trinitatis

aut excludi gratiam creatam, a Deo in anima effectam. Audiatur e. g. *S. Basilius*: „Quodcumque ad nos ex divina potestate bonum venerit, omnia in omnibus efficientis gratiae opus (ἐνεργούσης χάριτος ἐνέργειαν) esse dicimus, quemadmodum ait apostolus: „Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singillatim unicuique, prout vult“ (1 Cor. 12, 11). Inquirentes autem, an a solo Sancto Spiritu bonorum largitio originem habens ita ad nos perveniat, rursus a Scriptura huc deducimur, ut largitionis bonorum, quae Spiritus Sanctus in nobis efficit, auctorem et causam Unigenitum Deum esse credamus. . . . Rursus a divinitus inspirato adminiculo ceu manu ducti, docemur omnia ab illa quidem virtute ex nihilo produci, non tamen ab illa sine principio, sed quandam esse virtutem ingenite et sine principio subsistentem, quae causa est rerum omnium causae. Nam ex Patre Filius, per quem omnia, quorum semper Spiritus Sanctus inseparabiliter intellegitur. . . . Et quia Christi est Spiritus et ex Deo, quemadmodum dicit Paulus (Rom. 8, 9), ut ex catena extremum unum qui apprehendit, alterum etiam extremum simul attraxit, ita qui Spiritum attraxit, ut ait propheta (Ps. 118, 131), et Filium et Patrem simul attraxit“ (Ep. 38, n. 4; *M* 32, 330 sqq.). En, habes totam Trinitatem et in iustis inhabitantem et gratias efficientem.

666. Arg. 3. Ex auctoritate theologorum.

Post *Petrum Lombardum* (1, dist. 14) doctores scholastici vix non omnes hanc doctrinam ut indubitatam tradunt. Ita *S. Thomas* in expositione illius distinctionis ait: „Hic excludit [magister] errorem dicentium in processione temporali Spiritum Sanctum non dari sed tantum dona eius“, et in sequentibus quaestionibus magistri doctrinam defendit et exponit. Idem in *Summa* (1, q. 43, a. 3). Sequuntur eum thomistae omnes. Cf. e. g. ex veteribus *Herveus Natalis* (In 1, dist. 14, q. 1, a. 2), ex recentioribus *Bañes* ad h. l.: „Certum est homini non solum dari in iustificatione ipsa dona gratiae et caritatis etc., sed etiam personam ipsam Spiritus Sancti secundum substantiam. Haec sententia est adeo certa, ut oppositum sit error.“ Ita etiam *Alexander Hal.* (S. 1, q. 73, membr. 4), ita *Albertus M.* (S. 1, q. 32, membr. 1), ita *Occamus* (In 1, dist. 14, q. 2), ita *Biel* (ib.), ita *Durandus* (ib. q. 3). Ita scotistae, e. g. *Krisper* (De Trin. dist. 7, n. 4).

Ita docent theologii graeci, ut *Beccus* (in Libro inscriptionum, inscriptio 8, *Laemmer*, Biblioth. I 557) et *Bessarion* (ib. p. 564), qui ait: „Quid tandem intellegis, cum audis a Filio Spiritum mitti? Etenim te vel invitum liquet eius personam intellegere, siquidem gratia, quae non subsistit, non mittitur. Neque enim secundum Cyrillum gratiam insubsistentem participamus; sed ea ipsa persona Spiritus, quae Trinitatem complet, divina natura subsistentiam habens mittitur“ (apud Arcudium est inscriptio 7, p. 37 39). Idem dixit coram conc. flor. in orat. dogm. c. 7 8 (*Harduin* IX 355 sq.).

Ita prae ceteris doctoribus *S. Bonaventura* ad quaestionem: „An id, quod ponit gratia in gratificato, sit creatum vel increatum?“ respondet: „In hac quaestione aliquid est, quod fides determinat, aliquid, quod ratio investigat. Fides et Scriptura determinat, quod absque gratiae dono impossibile est placere Deo. Determinat etiam, quod absque dono increato, quod est Spiritus Sanctus, homo non potest fieri Deo acceptus nec assumi in adoptionem filiorum Dei; et ideo omnes recte intellegentes concedunt in iustis esse gratiae donum, ita ut credant etiam in iis esse donum increatum, quod est Spiritus Sanctus; et hoc a fide et a Scriptura determinatur, et ideo, qui contrarium huius sentiret, esset haereticus“ (In 2, dist. 26, a. 1, q. 2, concl.). Dein dicit, num gratia sit etiam donum creatum, non esse tam certum, quamvis sit longe probabilius. Sed hoc post *conc. trid.* (sess. 6, c. 7 et can. 11) est articulus fidei. Cf. V, n. 307 sqq.

Verum *conc. trid.* iis, quae docet de gratia creata, noluit excludere gratiam increatam, ideoque posteriores theologii nequaquam aliam tradiderunt doctrinam de gratia increata, sed prorsus eandem quam priores. Cf. *Salmanticenses* (De SS. Trin. tr. 6, disp. 19, dub. 5, § 1), *Gonet* (II, disp. 13, a. 2, § 1, n. 31), *Tournely* (De Trin. q. 5, art. 6), *Estius* (In 1, dist. 14, § 3).

Cum *Suaresio*, qui clarissime hanc rem explicat (De Trin. 12, 5, et De fine ultimo disp. 6, sect. 1, n. 8), et *Ruiz* (Disp. 109, sect. 3) idem censuerunt alii gravissimi theologii Societatis Iesu, ut prae ceteris *Lessius* (De perf. div. 12, 11), *Petavius* (l. 8, c. 4 5), ex exegetis maxime *Cornel. a Lapide* (In 2 Petri 1 4). Immo *Arriaga*, qui eandem sententiam ut plane certam statuit, putat non posse esse dissensionem nisi de modo loquendi (De Trin. disp. 55, n. 1 et sect. 1, n. 2). *Amicus* oppositam sententiam censet ad minimum errori proximam (I, disp. 23, sect. 3, n. 62). Hanc doctrinam semper in Societate Iesu viguisse patet e. g. ex *Gener* (De Trin. n. 758). Nostris diebus idem docuerunt *Schrader* (thes. 8 De gratia), *Franzelin* (De Trin. thes. 43), *Kleutgen* (De ipso Deo n. 1127; Theol. der Vorz. II, n. 224 sq.), alii. Quodsi quidam, ut *Oviedo*, *Ripalda*, *Viva*, contradixisse videntur, potius reiciunt quandam loquendi modum quam rem ipsam. Si vero rem ipsam reiecissent, secundum optimorum theologorum sententiam in errorem incidissent, ut ex dictis constat.

Prop. XC. In missione invisibili gratia creata est fundamentum novae relationis, cuius terminus est gratia increata. Explicatio theologica (Sum. 1, q. 43, a. 3 5 6).

I.

667. Haec propositio est explicatio doctrinae, quam admittendam esse propositione praecedenti probavimus. Itaque cum *S. Thoma* dicimus, „quod missio invisibilis divinae personae non sit nisi per gratiam gratum

facientem", i. e. per donum creatum (1, q. 43, a. 3). Quidquid enim est de quaestione, num Deus absolute possit hominem iustificare sola acceptione externa et sine productione alicuius entitatis in anima, imprimis certum est tali modo reapse iustificationem non fieri; secundo, si ita fieret, non posset haec vocari missio, quia per solam acceptionem externam persona divina non inciperet novo modo existere in anima. Itaque ex hac parte reicimus doctrinam *Gregorii Arim., Occami, Gabrielis* (In 1, dist. 14), qui putant personam divinam posse mitti et in anima vere et proprie inhabitare per solam acceptionem externam.

II.

668. *Hoc donum creatum, quod Spiritus Sanctus in iusto efficit, non est qualitas mere absoluta, sed est simul natura sua fundamentum novae relationis, qua anima cum Deo intime coniungitur, seu cuius terminus est ipsa SS. Trinitas.* Hac igitur relatione ipse Deus fit noster, ut a nobis vere habeatur et possideatur, sicut exponit *S. Thomas*: „In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus Sancti, non sufficit, quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum [e. g. relatio creationis], sed oportet, quod referatur in ipsum sicut ad habitum, quia, quod datur alicui, habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis" (In 1, dist. 14, q. 2, a. 2 ad 2). Plane eodem modo *S. Bonaventura* loquitur: „Spiritus Sanctus est donum, in quo omnia alia dona donantur, et qui est fons omnium donorum; non autem excluditur donum creatum. Sicut enim, cum quis tenet equum per frenum, dicitur tenere equum, nec sic excluditur tentio freni, quia tenendo frenum tenet equum: sic Spiritus Sanctus, cum dicitur [a Damasceno] substantia donorum, non excluditur donum creatum, immo includitur. Non enim ob aliud dicitur nobis dari Spiritus Sanctus, nisi ex eo, quod sic est in nobis a Deo, ut habeatur a nobis. Tunc autem habetur a nobis, quando habitum habemus, quo possimus eo frui, et hoc est donum gratiae creatum" (In 2, dist. 26, a. 1, q. 2 ad 1).

Unde *donum creatum et donum increatum non sunt inter se separanda*; quia neque sine uno neque sine altero relatio illa esse vel concipi potest, secundum quam Spiritus Sanctus dicitur mitti ad nos. Nam relatio necessario postulat fundamentum, et hoc est donum gratiae creatae; et postulat terminum, et hic est Spiritus Sanctus.

669. Quoad hanc igitur partem *non videntur recte locuti esse Lessius et Petavius*, qui dicunt reapse quidem fieri Spiritus Sancti inhabitationem per donum gratiae creatae, posse tamen absolute fieri sine hoc dono. Ita *Lessius*: „Magnam itaque vim habet ista donatio [Spiritus Sancti], per quam, etsi nulla qualitas creata interveniret, tantam dignitatem

et tantum iuris consequeremur" (De perfect. div. 12, 11, 78). *Petavius*: „Utrumque enim intervenit [in inhabitatione]: et Spiritus ipse Sanctus, qui filios facit, adeo ut, si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret; et caritatis habitus ipse sive gratiae, quae est vinculum quoddam sive nexus, quo cum animis nostris illa Spiritus Sancti substantia copulatur" (De Trin. 8, 6, 3). Ergo nequaquam *Lessius* et *Petavius* negarunt gratiam creatam, sed in hoc errasse videntur, quod putarunt Spiritus Sancti inhabitationem posse esse vel concipi sine gratia creata. Sed fortasse solum secundum hypothesim impossibilem locuti sunt, ut sensus sit: etiamsi per impossibile Spiritus Sanctus in nobis habitaret non mediante dono creato, tamen per suam substantialem praesentiam nos filios Dei faceret. De qua quaestione hic non est agendum, quia sola ratio inhabitationis hic explicanda est. Cf. infra n. 676.

670. Potest autem hic quaeri, *utrum prius detur gratia creata an Spiritus Sanctus*. Quamvis enim nulla hic sit prioritas temporis, quia relativa necessario simul sunt, est tamen aliqua prioritas naturae, et de hac quaeritur. Ad quam quaestionem respondet *S. Thomas*: „Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiae, et sic dispositio est prior quam id, ad quod disponit; et sic per prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis, et sic, quod propinquius erit fini et agenti, dicitur esse prius; et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona eius. . . . Et hoc est simpliciter esse prius" (In 1, dist. 14, q. 2, a. 1, sol. 2).

III.

671. Sed iam accuratius videndum est, cuiusmodi sit illa relatio, quae inter animam gratia sanctificante praeditam et Spiritum Sanctum intercedit, seu videndum est, *quo speciali modo possit Deus esse in anima praeter immensitatem*, qua in omnibus rebus aequaliter inest. Ad quam quaestionem respondet *S. Thomas*: „Est unus communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua *Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. . . . Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur" (1, q. 43, a. 3). Patet autem hanc cognitionem et hunc amorem non necessario adesse per actus,

sed sufficere, ut adsit per habitum, quia Spiritus Sanctus habitat etiam in infantibus, qui actuum nondum sunt capaces. Agitur enim de amore supernaturali.

672. Porro hic amor debet necessario esse mutuus, quia in inhabitatione habetur vera amicitia inter Deum et hominem. Amicitia autem ex conceptu suo est mutuus amor benevolentiae. Ergo Deus est in anima iusti non solum secundum qualemcumque affectum, sed etiam secundum specialem praesentiam amantis et amati et communicantis se cum homine ad fruendum, ut ait S. Ignatius: „Amor consistit in communicatione ab utraque parte, ut det et communicet amans amato ea, quae habet, vel ex iis, quae habet vel potest, et sic vicissim amatus amanti.“ Unde docet nos considerare, „quantum fecerit Deus Dominus noster pro me, et quantum mihi dederit ex iis, quae habet, et quantum idem Dominus desideret dare seipsum mihi, in quantum potest iuxta divinam suam ordinationem“ (Exercit. spirit., 4. hebd., Contempl. de amore spirituali).

IV.

673. Ergo eo ipso, quod intercedit vera amicitia inter Deum et hominem, *intima coniunctio non sistit in solo affectu, sed etiam fit secundum unionem realem*, in quantum fieri potest. Ut enim ait S. Thomas: „Unio tripliciter se habet ad amorem: quaedam enim unio est *causa amoris*, et haec quidem est . . . unio similitudinis. Quaedam vero unio est essentialiter *ipse amor*, et haec est unio secundum coaptationem affectus. . . . Quaedam vero unio est effectus amoris, et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata“ (1, 2, q. 28, a. 1).

Itaque haec amicitia inter Deum et hominem iustum est *novus titulus, qui postulat intimam Dei praesentiam in anima*, ut, si Deus per essentiam nondum ibi esset, propter hanc amicitiam veniret in animam ibique maneret. Sicut si in humanitate Christi vel in sanctissimo altaris sacramento non esset per immensitatem, Deus tamen ibi esset propter unionem hypostaticam, et sic vere dicitur ibi esse aliquo speciali modo. Ita etiam Spiritus Sanctus est in anima iusti substantialiter, non quod unum suppositum physicum ex anima et Spiritu Sancto fiat, cum sub hoc respectu haec unio sit mere accidentalis, sed quia Spiritus Sanctus secundum substantiam veniret ad animam, si nondum ibi esset. „Quia vero haec unio ita est amicitiae, ut tamen non sit omnino inter aequales, sed cum debita proportione, ideo ex vi illius manet Deus in homine, ut protector et rector eius, cuius Deus curam gerit, non solum titulo generalis providentiae suae, sed peculiari titulo amicitiae. Denique quia in hac amicitia semper habenda est ratio divinae maiestatis, ideo ita ex vi illius manet Spiritus Sanctus in homine, ut in amico, cui intime unitur, ut simul maneat ibi tamquam amicus summa reverentia et veneratione colendus, ideoque manet etiam ibi praesens tamquam in templo vivo, quod ipse sibi ornat et praeparat per dona creata, ut

in illo et ab illo adoretur. Atque hunc certe praesentiae et inhabitationis modum indicant Sacrae Litterae“ (Suarez, De Trin. 12, 5, 13).

V.

674. „Itaque poterit sensu verissimo dici, Spiritum Sanctum per se ac per communicationem substantiae suae nos sanctos efficere“, ut loquitur Petavius, De Trin. 8, 4, 8. Id vero intellegi debet ita, ut Spiritus Sanctus primo *efficienter* sanctificet per diffusionem caritatis Dei in cordibus nostris, et deinde velut *terminative* ipse sit, cui coniungimur vinculo gratiae, caritatis et amicitiae, atque adeo inhabitans Spiritus Sanctus sit supremum ac divinum fastigium nostrae sanctificationis, ut SS. Basilius et Cyrillus loquuntur“ (Franzelin thes. 43, p. 636). Haec est ratio, cur Spiritus Sanctus dicatur gratia increata. „Ipsa persona Spiritus Sancti atque adeo tota Trinitas vera est gratia increata, quatenus peculiari modo iustis confertur. . . . Omne autem donum gratuitum [supernaturale] propriissime appellatur gratia; ergo sicut donum illud increatum est, ita etiam est gratia increata. Quod his verbis tradidit Augustinus (Serm. 61 de verbis Domini c. 1; M 38, 788): „Gratia quippe Dei donum Dei est, donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est et ideo gratia dicitur““ (Suarez, De gratia, Proleg. 3, c. 3, n. 4).

675. Potest hoc duobus exemplis illustrari, quorum prius est *unio hypostatica*, qua persona Verbi est specialis gratia humanitatis Christi, non utique gratia informans, sed assistens. „Ad hunc ergo modum ipsemet Spiritus Sanctus, ut nobis speciali modo datus et unitus per gratiam, potest dici gratia interna, etiamsi increata sit et nobis non inhaereat. Semper tamen est observanda inaequalitas in exemplo adducto; nam Verbum unitur humanitati substantialiter [quia fit unum suppositum], Spiritus Sanctus autem unitur iustis accidentaliter; hoc tamen non obstat, quominus in suo gradu ad gratiam internam sufficiat. Unde est aliud exemplum quoad hoc magis accommodatum, quia in beatitudine eo modo, quo vita aeterna est gratia et gloria est gratia consummata, non solum visio beatifica, sed etiam lumen gloriae est quaedam interna gratia, et pari modo ipsa essentia divina, quatenus unitur intellectui per modum speciei intellegibilis, potest dici gratia increata et interna, quia et est supernaturale atque increatum donum et quodam intimo spirituali modo intellectui coniungitur ad se illi manifestandum, quae unio accidentaliter est et non per inhaerentiam, sed altiore modo, qui satis est ad rationem interioris gratiae. Idem ergo cum proportione intellegi potest in via de Spiritu Sancto ac tota Trinitate nobis per gratiam speciali modo inhabitante“ (ib. n. 12).

676. Schol. 1. De formali ratione filiationis adoptivae.

Aliqui theologi ut Lessius et Petavius (l. c. supra n. 669) censent formalem rationem filiationis adoptivae non esse gratiam creatam, sed

increatedam; per gratiam vero creatam hominem formaliter solum iustificari. *Hanc doctrinam falsam esse* docetur in tractatu de gratia, ubi probatur nos fieri vere filios adoptivos per gratiam creatam (V, n. 338 sqq.). Videlicet Spiritus Sanctus non aliter se nobiscum communicat neque communicare potest nisi mediante gratia creata. Ergo si Spiritus Sanctus communicatione substantiae suae filios Dei nos facit, eo ipso hoc facit gratia illa creata, quae est vinculum, quo ipse nobiscum coniungitur. Ergo gratia creata et gratia increata non sunt duo principia, quorum alterum alios effectus sanctificationis et adoptionis producit atque alterum, sed utrumque principium plane eosdem effectus producit sub alia ratione, scilicet gratia creata eos producit informando, Spiritus Sanctus terminando. Hoc autem non impedit, quominus Spiritus Sanctus dicatur nobilissimum elementum et altissimum fastigium nostrae iustificationis et adoptionis, ita ut tota perfectio nostrae sanctificationis multo magis appareat ex parte Spiritus Sancti inhabitantis quam ex parte gratiae creatae.

677. *Quidam autem theologi, sententiam Lessii impugnantes, ultra debitos limites processerunt.* Ita Oviedo contra Lessium argumentatur, ac si hic dixerit fieri aliquid physice unum ex Spiritu Sancto et nobis. Quare obicit hunc modum non posse intellegi, deinde, si hoc modo Spiritus Sanctus nos iustificaret, nos fore infinite sanctos et filios Dei non adoptivos sed naturales (In 1, 2, tom. 2, tract. 8, contr. 1, punct. 4, n. 34—38). At hoc non est sententiam Lessii impugnare, cui non venit in mentem dicere unionem, quae existat inter iustum et Spiritum Sanctum, esse plus quam moralem et accidentalem. Confundit igitur Oviedo haec duo, scilicet: coniungi accidentaliter cum substantia Spiritus Sancti et coniungi cum Spiritu Sancto in unum suppositum, quae unio dicitur substantialis per oppositionem ad accidentalem. Non hanc alteram, sed illam priorem unionem Lessius clare docuit (De perfect. div. 12, 11, et De sum. bono 1, 2). Haec si Oviedo sine praeiudicio legisset, non dixisset exemplum de visione beatifica sumptum non esse ad rem. Nam, inquit, „beatitudo obiectiva non constituit animam beatam formaliter seu tamquam forma informans“ (l. c. n. 37). Sed quid hoc contra Lessium? Ubi enim Lessius docuit: Spiritum Sanctum constituere nos sanctos ut formam proprie informantem? Sed secundum Lessium, sicut Deus in beatitudine iungitur nobiscum ut species intellegibilis, qua eum videmus, ita Spiritus Sanctus nobiscum in hac vita iungitur tamquam gratia increata, quae suo modo nos sanctificat et filios Dei efficit. Quare exemplum illud hac in re optime est ad rem et a summis theologis proponitur. Ceterum P. Oviedo tenet nostram sententiam de inhabitatione Spiritus Sancti, eodemque fere modo eam explicat (I, tract. 1, contr. 2, punct. 4, n. 34—38).

678. Vehementer invehitur Ripalda in „singularem sententiam Lessii de forma principali extrinseca, scilicet natura divina constituyente nos

filios adoptivos Dei. . . . Quae sententia mihi videtur suspecta et tanto theologo indigna. Accedit enim proxime sententiae haereticorum asserentium nos iustificari per formam extrinsecam, quam anathemate percellit Tridentinum“ (De ente supernaturali disp. 132, n. 127). De hac censura P. Kleutgen iudicat eam esse iniustam et temerariam¹. Similiter card. Franzelin dicit se „explodere censuram arbitrariam Ripaldae“ (De Trin. 636 nota).

Est autem haec censura arbitraria, quia Lessius cum concilio trid. diserte docet nos iustificari formaliter dono gratiae creatae. Immo docet nos fieri filios Dei adoptivos per gratiam creatam, sed „quod gratia iustificationis nos efficit filios Dei, non habet ex nuda sua physica perfectione . . . sed ex eo, quod uniat nobis Spiritum Sanctum seu divinam naturam“ (De sum. bono 2, 1, 4). Nusquam autem Tridentinum definivit gratiam creatam efficere nos filios Dei praecise, ut est ens physicum et non, ut est fundamentum relationis ad Spiritum Sanctum. Immo nisi Lessius conciperet hanc relationem ut aliquid ex libera voluntate Dei accedens ad gratiam creatam iustificationis iam perfecte constitutam et proinde ab ea separabile, eius doctrina omnino vera esset. Ergo hic solus est defectus in doctrina Lessii, quod gratiam iustificationis et adoptionis tamquam duplicem inter se plane distinctam proposuit. Consequenter parva modificatione addita doctrina Lessii vera et recta evadit.

679. *Contra in doctrina Patris Ripalda ita deprimitur gratia increata, ut non satisfiat iis, quae de hac re et in Scriptura et in traditione clarissime proponuntur.* Immo contra Patres et summos theologos contendit praesentiam Spiritus Sancti in anima nullo modo posse vocari participationem divinae naturae. „Nam haec alligatio et unio communis est omni creaturae per actionem, qua fit a Deo; quippe haec actio vindicat Deum assistentem et indistantem a creatura, cuius ratione, etiamsi Deus non esset immensus, tamen esset assistens et praesens rebus, quas fabricatur. Nec refert gratiam id vindicare non solum ex ratione generica creaturae, sed etiam ex differentia specifica ipsius gratiae quasi replicando praesentiam et assistentiam Dei. Quia, si prima et communis alligatio deitatis ad eundem locum non est participatio et possessio divinitatis, non est quare secunda et replicata unio ex differentia gratiae proveniens sit alta illa et excellens divinitatis participatio“ (l. c. n. 95).

Responsum ad hanc obiectionem habetur in doctrina S. Thomae, quae supra (n. 668 671) relata est, quod non quaelibet unio ad hanc participationem sufficit, sed unio tantum amicitiae, qua Deus creaturae se ut fruendum donat. Hoc est fundamentum totius doctrinae de gratia

¹ „Mögen solche Beschuldigungen auch von einem Ripalda und andern geachteten Theologen herrühren, ich kann sie nur als höchst ungerecht und übereilt betrachten“ (Theol. der Vorz. II 727).

increata, quod fundamentum quia Ripalda plane non respicit, eius argumenta sunt praeter rem et inefficacia; et doctrina eius hac in re est saltem aequae reprehensione digna ac doctrina Lessii, immo magis.

680. Etiam *Viva* nimio ardore impugnandi sententiam Lessii abductus, a recto loquendi modo longe aberravit. Statuit enim: „Gratiam non esse participationem divinae naturae in suo esse reali nec adductivam divinitatis cum Spiritu Sancto identificatae in animam, ita ut de formali veniat Spiritus Sanctus ad constitutionem filiationis adoptivae, quae iustitiam et sanctitatem radicet; sed esse participationem divinae naturae solum similitudinariae, adeo ut Spiritus Sanctus se habeat tantum de causali non minus ad denominationem iusti quam ad denominationem filii adoptivi“ (De grat. disp. 4, q. 3, n. IV). Quantopere tenor huius assertionis discrepet a doctrina Patrum et theologorum, quos antea adduximus, non indiget expositione. Nihil enim magis Patres reiciunt quam fieri in iustificatione similitudinariam tantum participationem divinae naturae et non eam, quam οὐσιώδη vocant, et Spiritum Sanctum in nobis esse ἐνεργεία tantum, et non οὐσία et ἐνυπάρξει (cf. *Petav.* 8, 5, 13 sqq.).

681. *Schol. 2.* Num Spiritus Sanctus vocari possit causa formalis nostrae iustificationis et adoptionis.

Respondemus non esse simpliciter ita vocandum, tum quia causa formalis simpliciter dicta intellegitur forma informans, tum quia conc. trid. statuit causam formalem nostrae iustificationis esse gratiam creatam. Sed alia quaestio est, num theologus reprehensione dignus sit, si dicat Spiritum Sanctum posse vocari causam formalem non eo sensu, quo loquitur conc. trid. de causa formali, sed sensu aliquo latiore et improprio vel analogo. Ad quam quaestionem respondendum est talem loquendi modum esse omnino rationabilem neque ulla reprehensione dignum.

682. Nam imprimis *formae analogae seu assistentes non sunt ignotae philosophis.* Id autem, ob quod res aliquae ab iis vocantur „*formae extrinsecae*“, nihil aliud est „nisi proportio aliqua; quae in hoc consistit, quod huiusmodi res dicunt aliquas habitudines ad alias res, quas denominant, in quibus se gerunt ad modum ultimi termini vel actus, et ideo denominare videntur ad modum formarum“ (*Suarez, Disput. metaph. disp. 16, sect. 1, n. 24*). Hoc igitur sensu quivis terminus est forma subiecti relationis.

683. *Etiam in theologia formae analogae occurrunt.* Ita signum sacramentale dicitur componi ex materia et forma. Ita Deus vocatur species seu forma intellegibilis in visione beatifica. „Ad hoc, quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet, quod ipse Deus fiat forma intel-

lectus ipsum cognoscentis et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam sed sicut species intellegibilis intellegenti“ (*S. Thom., Comp. theol. c. 105*). In his exemplis non est sermo de forma informante, sed de forma externa, assistente, analogo.

684. Ergo solum quaeritur, *num in inhabitatione inveniatur sufficiens ratio, ut Spiritus Sanctus dicatur forma externa, assistens, analogo.* Sed de hac re non potest esse dubium. Nam theologi vix non omnes concedunt Spiritum Sanctum esse vere terminum relationis, quae in gratia creata habeat suum fundamentum. Ergo Spiritus Sanctus recte dici potest forma hoc analogo sensu. Ita eum vocarunt SS. Patres, ut *S. Basilius*, quem audivimus dicentem Spiritum Sanctum ad animam iusti se habere ut formam (εἶδος) ad materiam (n. 664). Similiter *S. Cyrillus Alex.* dicit: „Deus est Spiritus, quia ad Deum transformatur (τὸ διαμορφοῦν πρὸς Θεόν) non sicut per gratiam creatam [i. e. quasi ipse sit creatura], sed sicut divinae naturae participationem seipsum dignis largiens“ (De Trin. dialog. 7; *M* 75, 1090). Quibus similia saepe leguntur. Theologi, qui Spiritum Sanctum formam vocarunt, rem perspicue explicarunt. Ita *Petavius*: „Sancti homines et adoptivi Dei filii, tametsi Spiritum ipsum Sanctum eiusque in se substantiam habeant, quae sic tamquam forma quaequam, non tamen proprie dicta, filios illos adoptivos facit; non sunt tamen unum quiddam cum ipso nisi tropice et, ut loqui solent, moraliter. Ideo possidere habereque dicuntur Spiritum Sanctum, quae est σχέσις et μετάληψις σχετική“ (De Trin. 8, 5, 12). Eodem modo nostra aetate rem explicat card. *Franzelin*: „Deus non quidem est nec esse potest alicui bonum formale eo sensu, quod tamquam forma proprie dicta sese communicet et uniat creaturae... Nihilominus Deus ipse ita supernaturali et mirabili modo creaturae intellectuali sese communicat et cum ea sese coniungit, ut illam hac communicatione sui ipsius per modum causae formalis, seclusis imperfectionibus, elevet ad statum et dignitatem sublimissimam, quam SS. Patres θείωσιν solent appellare. Talis communicatio per modum causae formalis est imprimis unio omnium suprema hypostatica... Altera velut formalis summi boni cum creatura communicatio cernitur in visione beatifica... Tertia denique quodammodo formalis communicatio Dei summi boni consideranda venit in omnibus iustis. Licet enim formaliter non sint iusti ipsa iustitia Dei, sed iustitia, caritate, sanctitate ipsis inhaerente, quae in eorum cordibus diffunditur per Spiritum Sanctum; est tamen hoc ipsum donum inhaerens sanctificantis gratiae veluti vinculum spirituale, quo animae iustae singulari modo uniuntur cum Deo sanctificatore“ (De Deo Uno thes. 29, p. 340 sqq.).

Ergo in sanctificatione hominis Spiritus Sanctus non solum se habet efficienter et finaliter, sed etiam alio modo, scilicet ut terminus relationis, qui ut talis non est in genere causae efficientis, et consequenter possumus hanc specialem habitudinem etiam speciali nomine appellare

et dicere Spiritum Sanctum se habere ad modum formae assistentis et analogae.

Prop. XCI. Inhabitatione non est personae Spiritus Sancti propria, sed ei appropriatur. Theologice certa.

685. *Nota:* Petavius non quidem negat inhabitationem esse communem omnibus personis SS. Trinitatis, sed putat secundum doctrinam SS. Patrum dici posse esse quandam specialem rationem, „qua se Spiritus Sancti persona sanctorum iustorumque mentibus applicat, quae ceteris personis eodem modo non competit“. Dicit tamen se velle hanc doctrinam non omnino affirmative proponere saltem quoad vim et condicionem huius specialis modi, „quia rem nondum compertam satis habeat“. Putat autem, sicut in Christo homine omnes quidem personae divinae inhabitant, sed Verbum speciali modo, quia est ad instar formae hunc hominem Deum et Filium facientis, ita Spiritum Sanctum secundum suam personalem proprietatem esse formam, quae iustos sanctificet et adoptivos filios reddat (De Trin. 8, 6, 6 sqq.). Sed quaecumque Petavius affert ad hanc doctrinam stabiliendam, sufficienter explicantur per appropriationem.

I.

686. *Una persona divina non potest inhabitare sine aliis.* Hoc patet tum ex circumin sessione personarum tum ex earum communi operatione ad extra. Omnes enim personae divinae gratiam creatam efficiunt, omnes uno eodemque actu amant iustos amore amicitiae. Sed in his consistit inhabitatio. Nulla enim est unio hypostatica inter hominem iustum et personam divinam; atqui praeter functionem hypostaticam aliae relationes ad extra sunt communes. Propterea in Scriptura non solus Spiritus Sanctus, sed etiam Pater et Filius inhabitare dicuntur (Io. 14, 23 sqq.). Unde S. Ioan. Chrysostomus: „Non potest Spiritu Sancto praesente non adesse Christus. Ubi enim una Trinitatis hypostasis adest, tota adest Trinitas. Inseparabiliter enim se habet ad seipsam et unita est cum omni perfectione“ (In ep. ad Rom. c. 8, v. 9 11. Hom. 13. n. 8; M 60, 519). Alia Patrum dicta vide apud Franzelin thes. 45.

687. Petavius quidem ita argumentatur: „Si donari posse singulare est Spiritui Sancto neque alteri personae congruat, erit actu donari proprium eiusdem. Hoc autem est informare veluti fidelium animos et sanctos iustosque facere. Proprius est ergo Sancti Spiritus iste ipse modus, neque personae alteri potest adscribi“ (l. c. n. 6). *Resp. Dist. mai.:* Donari posse est singulare Spiritui Sancto, quatenus speciali modo procedit ex suo principio, *conc. mai.*; quatenus speciali modo nobiscum unitur, *nego mai.* *Contrad. min.:* Donari est iustos facere propter unionem cum iustis, *conc. min.*; propter specialem modum, quo

Spiritus Sanctus procedit ex suo principio, *nego min. Dist. conseq.:* Ergo hic modus non potest adscribi omnibus personis, quantum ad processionem, *conc. conseq.*; quantum ad modum unionis cum iustis, *nego conseq.* — Donari enim duplex elementum continet: alterum iungi cum termino, et haec iunctio est Trinitati communis; alterum procedere ex amore, et hoc non est Trinitati commune. Propterea Spiritus Sanctus habet specialem rationem doni ex parte termini a quo, non ex parte termini ad quem.

Quod vero Patres dicunt Spiritum Sanctum ut αὐτοῦργόν nos sanctificare, nihil aliud significat nisi eum habere vim sanctificandi ex sua natura, non vero creatam accepisse. Propterea dicitur immediate nos sanctificare, quia ipse non est creatura media inter nos et Deum; sed per hoc ei non adscribitur specialis modus sanctificationis, quem aliae personae non habeant. Aequae facile alia, quae Petavius affert, explicantur.

II.

688. *Inhabitationem autem, ut est opus sanctificationis, Spiritui Sancto recte appropriari facile intellegitur.* Quia enim Spiritus Sanctus vi processionis est amor et donum, ideo ei inhabitatio appropriatur, quia in ea donum increatum nobis ex amore datur, et sic inhabitatio habet specialem similitudinem cum proprietate personali Spiritus Sancti. In hoc autem consistit ratio appropriationis.

689. Ut vero haec appropriatio paulo magis explicetur, haec statui possunt:

a) Cum Spiritus Sanctus prae ceteris personis sit amor subsistens, si per impossibile inhabitatio non esset communis omnibus personis, tamen Spiritus Sanctus ob suam personalem proprietatem inhabitaret in iustis, qui sunt amici eius. Ratio enim inhabitandi est mutua caritas.

b) Eodem sensu, quo Pater sine Filio esset ἄλογος, Pater et Filius sine Spiritu Sancto non diligerent; nam diligendo necessario producant Spiritum Sanctum. Recte igitur dicuntur Pater et Filius diligere Spiritu Sancto (supra n. 570). Cum autem inhabitatio sit opus dilectionis, ergo recte Pater et Filius dicuntur inhabitare nos Spiritu Sancto. Contra Spiritus Sanctus non inhabitat nos Patre et Filio, quia ipse, ut diligit, nihil debet producere ad intra. Hoc tamen non significat Spiritum Sanctum speciali modo nos inhabitare prae ceteris personis, quia nos non inhabitat amore notionali, sed significat eum proprietatem personalem habere, quam non habeant Pater et Filius.

c) *Gratia creata, quamvis secundum rationem causae efficientis referatur aequaliter ad omnes personas divinas, tamen secundum rationem causae exemplaris expressius repraesentat Spiritum Sanctum ut suum exemplar.* Sicut enim sapientia creata est formaliter repraesentativa sapientiae increatae, ita amor creatus est formaliter repraesentativus amoris increati.

Ergo secundum hunc triplicem respectum inhabitatio habet specialem similitudinem cum personali proprietate Spiritus Sancti, et consequenter ei recte attribuitur (cf. *Franzelin* thes. 47; *S. Thom.*, Contra gent. 4, 21).

690. Schol. Num Spiritus Sanctus etiam habitaverit in sanctis veteris testamenti.

Negat id *Petavius*, quia putat SS. Patres contrarium docuisse, et ideo secundum suam de adoptione sententiam negat sanctos veteris testamenti fuisse filios Dei adoptivos.

At haec doctrina admitti nequit; quia adoptio et iustificatio sunt inseparabiliter nexae, et quia, cum iusti veteris testamenti habuerint gratiam sanctificantem et amici Dei fuerint, nihil deerat, quod ad inhabitationem requiritur. Quare *Leo XIII* in encycl. „Divinum illud“ ait: „Certum est in ipsis etiam hominibus iustis, qui ante Christum fuerunt, insedis per gratiam Spiritum Sanctum“ (Acta S. Sedis XXIX (1897) 651).

Sub triplici tamen respectu inhabitatio pertinet ad novum testamentum magis quam ad vetus:

a) Vetus testamentum, ut praecise intellegitur lex mosaica, erat gratiae praefigurativum, non collativum. Gratia autem omnis, quae in vetere testamento concedebatur, dabatur intuitu meritorum Christi. Quatenus igitur gratia sanctificans etiam veteris testamenti erat effectus quodammodo praecupatus mortis Christi, eatenus omnis sanctificatio pertinet ad novum testamentum; et quia sanctificatio est inhabitatio, etiam haec est proprietas novae legis, non oeconomiae sinaicae.

b) In vetere testamento gratia non tanta largitate dabatur quanta in novo testamento. In specie deerat tunc gratia sacramentalis, per quam nova fit missio et inhabitatio in mente christianorum, praecipue in baptismo, confirmatione, ordinatione. De qua re *S. Cyrillus Hieros.*: „Antea quidem et in Patres gratia pervenit, nunc vero cum exsuperantia; ibi quidem [in vet. test.] Sancti Spiritus participationem recipiebant, hic vero [die Pentecostes] integre et plene baptizati fuere“, et monet catechumenos, ut diligenter se praeparent ad recipienda sacramenta, quia in iis recepturi sint ipsum Spiritum Sanctum (Catech. 17, n. 18; cf. Catech. 16, n. 25 sqq.; *M* 33, 954 sqq.). Alia apud *Franzelin* thes. 48.

c) Numquam ante diem Pentecostes missus est Spiritus Sanctus cum tanto apparatu signorum externorum et maximorum miraculorum. „Quod dicit evangelista: Spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat glorificatus“ (Io. 7, 39), quomodo intellegitur, nisi quia certa illa Spiritus Sancti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat? Neque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat. Si enim antea Spiritus Sanctus non dabatur, quo impleti prophetae locuti sunt? . . . Quomodo ergo Spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus, nisi quia illa datio vel donatio vel missio Spiritus Sancti habitura erat quandam proprietatem suam in ipso adventu, qualis antea numquam

fuit? Nusquam enim legimus linguas, quas non noverant, homines locutos veniente in se Spiritu Sancto, sicut tunc factum est, cum oporteret eius adventum signis sensibilibus demonstrari, ut ostenderetur totum orbem terrarum atque omnes gentes in linguas variis constitutas credituras in Christum per donum Spiritus Sancti“ (*S. August.*, De Trin. l. 4, n. 29; *M* 42, 908).

Ex dictis facile explicari possunt ea, quae *Petavius* (l. 8, c. 7) affert ex SS. Patribus. De solo *Cyrillo Alex.* quidam dubitant, num revera negaverit Spiritus Sancti inhabitationem substantialem in sanctis veteris testamenti. *P. Kleutgen* id probabile existimat (De ipso Deo n. 1141), *Franzelin* vero putat (p. 664) *Cyrilli* dicta pie explicari posse in verum sensum.

691. Conclusio. Quidquid id est, nobis utique gaudere licet constitutis non in veteris testamenti paritate, sed in novi foederis largitate; non in umbra veritatis latentis, sed in sole veritatis patentis; non in obscura personarum divinarum suspitione, sed in aperta Trinitatis confessione. Quid igitur superest, nisi ut „oret, qui divino beneficio haec credit, ut aliquando in aeterna tabernacula receptus dignus sit, qui videat, quae tanta sit Dei Patris fecunditas, ut seipsum intuens atque intellegens parem et aequalem sibi Filium gignat; quoque modo duorum idem plane et par caritatis amor, qui Spiritus Sanctus est, a Patre et Filio procedens genitorem et genitum aeterno atque indissolubili vinculo inter se conectat; atque ita divinae Trinitatis una sit essentia et trium personarum perfecta distinctio“ (*Catech. Rom.* P. 1, c. 2, n. 10). Quae donec felicissime nobis contingant, hic Sanctissimam Trinitatem credendo, sperando, amando pro viribus honorificemus, quoniam

Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia,
Ipsi gloria in saecula. Amen.

FRANCISIAN FATHERS
PONTUS RIDGE, WFO #3, BOX #159
NEW CANAN, CONN.

INDEX ALPHABETICUS.

(Indicantur numeri marginales.)

A.

- Absolute futura** 202 287.
- Absolutum**: absoluta et condicionata voluntas quid sit 318.
- Accidens non est in Deo** 125.
- Actio interna stricte dicta nulla est in processibus divinis** 506.
- Actorie de aeterna sorte gentilium** 24.
- Actus purissimus** constituit ipsam rationem essentiae divinae 115 sqq.; — ideo Deus vocari potest summe mobilis 163; — ideo nullam relationem realem ad extra habere potest 131; — *liber*: natura actus liberi exponitur 252; — in Deo operante ad extra est libertas 304; — multipliciter actus Dei liber ab actu libero creaturarum differt 310; — actus liber creaturarum cognoscitur a Deo 202 sqq.; *vide praeterea Futurum*; — quomodo cognoscatur *vide Scientia media*; — *necessarius*: actus amoris Dei erga se ipsum est necessarius 304; — *peccaminosus* cognoscitur a Deo 202; — etiam condionate futurus 211; — nequit cognosci in ullo decreto eius futuritionem antecedente 257 sqq.; — essentialis et notionalis in Deo 637 sqq.
- Additio incisi Filioque in symbolo** 538 sqq.
- Aenigma** vocatur cognitio Dei mediata in hac vita 63.
- Aequivoca**: nomina Deo et rebus creatis communia non dicuntur aequivoce 103.
- Aeternitas** est attributum negativum Dei 147; — definitur et distinguitur a tempore et aevo 164; — aeternitas Dei probatur 166 sqq.; — quo sensu dicatur mensura Dei 169; — num res creatae secundum physicam suam realitatem semper coexistant aeternitati Dei, ut thomistae dicunt 170 sq.; — appropriatur Patri 640.
- Aëtius**: eius error de cognitione Dei 53.
- Ἀγέννητος** 53 55 508 sqq. 619.
- Albertini O. Pr.**: de baësonianorum agendi modo 267.
- Albertus M.** docet existentiam Dei fide divina esse credendam 40; — docet praedestinationem post praevisa merita 383; — de numero praedestinatorum 402.
- Alcinus** docet Trinitatem insinuari in vetere testamento 468.
- Alexander Halensis** docet existentiam Dei esse fide divina credendam 40; — docet praedestinationem post praevisa merita 383; — de differentia inter divinas processiones 586.
- Alogi** non agnoscebant Verbi divinitatem 448.
- Alvarez Didacus O. P.**: quomodo res creatae coexistant aeternitati Dei 170; — quomodo exponat cognitionem Dei circa libera condionate futura 244; — circa quanam condionate futura admittat decreta praedeterminantia 247; — docet baësonianam conciliationem gratiae et libertatis esse credendam 254; — de necessitate consequentiae in actu libero 267; — de scientia Dei ut causa rerum 297; — falso explicat voluntatem Dei antecedentem et consequentem 321; — docet reprobationem negativam 420.
- Ambrosius, S.** de Dei immensitate 173; — docet voluntatem Dei salvificam universalem 342; — docet praedestinationem post praevisa merita 382; — de processione Spiritus Sancti 535.
- Amor** quomodo ad cognoscendum Deum requiratur 32 c; — amor ut passio est attributum morale voluntatis Dei 314; — ut actus voluntatis habet in Deo divinam essentiam ut obiectum primum, creaturas ut obiectum secundarium 301 sq.; — Deus necessario seipsum amat 304; — cur Spiritus Sanctus vocetur amor 566.
- Analogia**: nomina communia de Deo et creatis praedicantur analoge 103.
- Angelus**: in theophaniis V. T. immediate apparuit creatus angelus 474 sq.
- Anomoei** haeretici circa SS. Trinitatem 449; — eorum duces fuerunt Eunomius et Aëtius 53.
- Anselmus, S.**: eius argumentum ontologicum pro Dei existentia 33; — Deus non est causa sui 121; — de uno prin-

- cipio Spiritus Sancti 546; — de distinctione Spiritus Sancti a Filio 560.
- Antecedens**: antecedentia decreta bañesianorum quoad cognitionem futurorum 245; — antecedens voluntas Dei quomodo conectatur cum consequente 321 sqq.; — antecedens necessitas in praemotione physica bañesianorum 264 sqq.; — haec peccatum reddit necessarium 258; — antecedens reprobatio positiva reicitur 408 sqq.; — item reprobatio negativa antecedens tum thomistarum 418 sqq.; — tum Suaresii refutatur 426 sqq.; — antecedens salvifica voluntas Dei est universalis 337 sqq.; — antecedens praedilectio aliquorum 395.
- Anthropomorphismus**: num Tertullianus docuerit eum 144.
- Antoine** docet Deum etiam libera conditionate futura cognoscere in sua essentia 235.
- Apparitiones personarum divinarum** in V. T. 473; — in his secundum SS. Patres immediate angelus creatus apparuit 474 sq.; — num possint vocari missiones visibiles personarum divinarum 660.
- Appetitus visionis beatificae naturaliter** in homine est impossibilis 83 sq.
- Appropriationes in Deo** quid sint 639 sqq.
- Arausicanum II concilium** docet nullam esse causam praedestinationis primae gratiae 363; — praedestinationem esse in potestate hominis quo sensu docuerit 401; — damnat reprobationem positivam 414.
- Arelatense concilium** docet voluntatem Dei salvificam universalem 344.
- Ariani**: eorum error circa visionem Dei 53; — negant SS. Trinitatem 449; — negant distinctionem virtualementer inter essentiam divinam et relationes divinas 619.
- Aristoteles** de contingenter futuris 276.
- Arminiani**: eorum error 410 sq.
- Arminius** calvinista docuit reprobationem positivam supposita praevisione peccati originalis 410.
- Artemon** defensor haeresis alogorum 448.
- Aseitias Dei** 121 506.
- Athanasius, S.** non docuit cognitionem Dei sensu stricto innatam 23; — docet naturalem impossibilitatem intuitivae visionis Dei 47; — de polytheismo 133; — de arianis 476 sq.; — quomodo Pater Filium voluntarie genuerit 483; — in Deo tres sunt hypostases 487; — de propria significatione Verbi 518; — de Filio ut imagine Patris 520; — de processione Spiritus Sancti 530 564; — de differentia inter processiones divinas 579; — de relationibus divinis 592; — de circuminsessione 644 sq.; — de inhabitatione SS. Trinitatis 664.
- Athei** num esse possint 24.
- Athenagoras** docet mysterium SS. Trinitatis 479.
- Attributa Dei in genere** definiuntur 145 sqq.; — dividuntur in transcendentia, negativa et positiva, communicabilia et incommunicabilia, quiescentia et operativa, necessaria et libera 147; — praedicantur essentialiter de essentia divina et viceversa 150; — de se invicem essentialiter praedicantur 152; — num etiam in mente Dei ratione distinguantur 155; — *in specie*: transcendentia 156 sq.; — veritas *ib.*; — bonitas *ib.*; — quiescentia 159 sqq.; — immutabilitas *ib.*; — aeternitas 164 sqq.; — immensitas 171 sqq.; — operativa 177 sqq.; — scientia 177 sqq.; — voluntas 299 sqq.; — providentia 323 sqq.; — praedestinatio 337 sqq.; — potentia 436 sqq.; — *moralia* voluntatis Dei 311 sqq.; — passiones 313 sqq.; — virtutes Dei 315.
- Augustinus, S., Rom. 1, 20** explicat 9; — negat naturalem Dei cognitionem supponere primitivam revelationem 20; — contradicit aperte ontologis 56; — quomodo dicat Deum lumen intellectus 59; — de corporali visione Dei 66 69; — de verbo mentis 81; — de essentia Dei 118; — Deus se non genuit 121; — omnia alia prae Deo non esse dicit 122; — de simplicitate Dei 125; — de spiritualitate Dei 139; — de anthropomorphismo 144 nota; — de immutabilitate Dei 160; — de aeternitate 167; — Deus est ipsa scientia 177; — de ideis divinis 196; — Deus novit omnia *ib.*; — Deus videt infinita 199; — de Dei praescientia 203; — *Luc. 10, 13* explicat 210; — cur Deus permittat peccata 211; — quo sensu Aug. negaverit praescientiam conditionate futurorum 215; — num sit contra molinistas 251; — scientia Dei est causa rerum 296 sq.; — de providentia Dei circa mala 333; — quid Aug. senserit de voluntate Dei salvifica universali 346 sq.; — quattuor varias expositiones habet in *1 Tim. 2, 1 sqq. ib.*; — includit infantes ante baptismum morientes in voluntate Dei salvifica 348; — quid intellegat praedestinationem 355 sqq.; — definitur praedestinatio 364; — docet praedestinationem gloriae praecise sumptae esse post praevisa merita 377 sqq. 384 nota; cf. 392; — de libro vitae 398; — de certitudine praedestinationis 400; — de numero praedestinatorum 401; — reicit reprobationem positivam

- de intuitiva Dei visione 67; — de nominibus Dei 95 nota; — Deus ingenuus 121; — de Trinitate 471 476; — de Spiritu Sancto 479 532; — de doxologia 478; — de Dionysio Alex. 486; — de Verbo 518; — de ordine divinarum personarum 534; — de processione Spiritus Sancti per Filium 542; — de Spiritu Sancto ut procedente per voluntatem 564; — de circuminsessione 646; — de inhabitatione SS. Trinitatis 664 sq.
- Beati** non possunt videre Deum oculis corporeis 69; — intuitive Deum vident 68; — elevantur ad hanc visionem lumine gloriae 72; — haec visio beatifica est mysterium stricte dictum 82; — non possunt Deum comprehendere 86; — gradus in Deo videndo 92; — vident omnia in Verbo 521 nota.
- Beatitudo Dei** consistit in perfecta sui ipsius comprehensione 193; — hominis in immediata Dei visione 61 sqq.
- Becanus**: eius opinio de possibilitate substantiae creatae supernaturalis reicitur 51; — docet Deum cognoscere libera conditionate futura in supercomprehensione voluntatis humanae 279.
- Beghardorum** error circa visionem Dei beatificam 48.
- Beghinarum** error circa visionem Dei beatificam 48.
- Bellarminus** putat Deum libera futura cognoscere in actu primo proximo humanae voluntatis 242.
- Benedictus XII** definivit intuitivam Dei visionem 68.
- Beneplacitum**: voluntas beneplaciti quid sit 317; — dividitur in antecedentem et consequentem 321.
- Benignitas** quomodo ut virtus in Deo insit 315.
- Beraza** de concursu 239.
- Bernardus, S.**: Deus non est sibi principium 121; — de essentia Dei 122; — de simplicitate Dei 130; — de unitate Dei 133; — de immensitate Dei 173; — de Spiritu Sancto ut osculo 573.
- Bessarion** de additione incisi *Filioque* in symbolo 538; — de processione Spiritus Sancti 556; — de inhabitatione Spiritus Sancti 666.
- Billuart** qualem doceat cognitionem conditionatorum 208; — in quo ponat mysterium praedeterminationis physicae 254; — loquitur contra Bañes 266; — immerito docet molinistas in quaestione de medio cognitionis absolute futurorum dissentire 287; — reicit reprobationem negativam ab Alvarez statutam 421; — eius hac in re sententia 425.
- non docuit reprobationem negativam 431; — de formula baptismi ut compendio fidei Trinitatis 461; — docet Trinitatem in V. T. indicari 469; — in theophaniis V. T. immediate apparuit angelus creatus 474; — de fide SS. Trinitatis 477 479; — de Filio ut Verbo 518; — de processione Spiritus Sancti 530; — *Io. 16, 15* explicat 532; — de processione Spiritus Sancti per Filium 542; — de uno principio Spiritus Sancti 546; — per voluntatem 564; — de Spiritu Sancto ut dono 568; — ut unione 573; — de differentia inter divinas processiones 580 sqq.; — de relationibus divinis 592 sq. 601; — in Deo quomodo tres essentiae 607; — de aequalitate perfectionum in personis divinis 629; — de missione in divinis 650 656; — de inhabitatione Spiritus Sancti 690.
- Aureolus** negat cognitionem Dei terminari ad creaturas 230.

B.

- Bañes** de visione beatifica 80; — essentia Dei est species intellegibilis 220; — de cognitione conditionate futurorum 245; — quomodo Deus cognoscat actus peccaminosos conditionate futuros 257; — fatetur novitatem suae doctrinae 262; — negat ex necessitate antecedente praedeterminationis destrui libertatem 264; — de sensu composito et diviso 268; — de voluntate salvifica 345; — de vocabulo praedestinationis 359; — SS. Trinitas est mysterium stricte dictum 490; — de uno principio Spiritus Sancti 546; — de relationibus divinis 595; — de inhabitatione Spiritus Sancti 666.
- Bañesiani** quinam sint 244; — eorum doctrina est novum inventum in ipsa schola thomistica 262; — oppositio inter veteres et recentes bañesianos 267; — artificiose explicare student S. Thomam faventem molinistas 272; — detorquent argumentum molinistarum sumptum ex oppositione propositionum disiunctivarum 277; — de scientia Dei ut causa rerum 297; — falso explicant voluntatem Dei antecedentem et consequentem 321; — distinguunt ordinem intentionis et executionis quoad praedestinationem 373; — de dordracena doctrina 411; — de reprobatione negativa Didaci Alvarez 420; — sunt divisi quoad causam reprobationis assignandam 421 sqq.
- Bardenhewer** de Dionysio Alex. 486.
- Basilius, S., Rom. 1, 20** explicat 9; — non docuit cognitionem Dei sensu stricto innatam 23; — contradicit ontologis 55;

Boethius de contingenter futuris 276; — definit aeternitatem 165.
Bonaventura, S., de obvia cognitione Dei naturali 6; — docet existentiam Dei esse fide divina credendam 40; — contradicit ontologis 57; — quomodo doceat intellectum omnia cognoscere in rationibus aeternis 60; — cur Deus etiam contingenter futura immutabiliter sciat 229; — quid sit voluntas consequens in Deo 358; — de causa praedestinationis et reprobationis 359; — docet praedestinationem post praevisa merita 383; — SS. Trinitas est mysterium stricte dictum 490; — de processione Spiritus Sancti per voluntatem 565; — de existentia relationum in Deo 602; — de originibus divinis 604; — de missione invisibili divinarum personarum 666; — de Spiritu Sancto ut nostro dono 668.
Bonnetty de demonstrabilitate existentiae Dei 30.
Bonum: bonum summum *quod* est Deus 158; — item bonum summum *cui* *ib.*; — fortunae bona subsunt divinae providentiae 329; — bona opera merentur gloriam caelestem 369.

C.

Caietanus de actione Dei ad extra 162; — de praevisione divina et libertate humana 279; — de subsistentia absoluta in Deo 609 sqq.
Calvinus: de certitudine subiectiva praedestinationis error 403; — docuit reprobationem positivam 409.
Capéran de salute infidelium 24 342.
Carbone, Caesar, de modernismo 32 nota.
Carisiaeum concilium docet voluntatem Dei salvificam universalem 344.
Caritas ut virtus theologica Deo competit 315; — cur Spiritus Sanctus vocetur caritas 566.
Cartesius de argumento ontologico 33.
Causa sui num Deus sit 121.
Chrysostomus, S., *Rom. 1, 20* explicat 9 15; — negat naturalem Dei cognitionem supponere primitivam revelationem 20; — docet naturalem impossibilitatem intuitivae visionis Dei 47; — de Aëtii haeresi 53; — contradicit ontologis 55; — de intuitiva Dei visione 67; — hanc solum specietenus negavit 70; — de incomprehensibilitate Dei 87; — quomodo doceat nos nescire, quid Deus sit 93; — Deus non accepit esse a se 121; — de scientia Dei 214; — de voluntate Dei antecedente 321; — de providentia Dei circa mala 332; — *Math. 25, 34 sq.* exponit 381; — in theophaniis V. T.

immediate apparuit angelus 474; — de processione Spiritus Sancti per Filium 542; — de inhabitatione Spiritus Sancti 686.
Circuminsessio definitur 642 646; — significat consubstantialitatem personarum divinarum 644; — etiam origines personarum divinarum complectitur 645.
Clemens Alexandrinus de naturali cognitione Dei ex mundo 12; — primitiva Dei cognitio est quadamtenus congenita 21; — sed nullo modo stricte innata 23.
Coexistentia rerum cum aeternitate 170.
Comma iohanneum: rationes contra eius genuinitatem proferuntur 463 sq.; — item rationes pro genuinitate eiusdem 465 sq.; — ex Tridentino nihil de hoc commate probari potest 464; — est quaestio nondum plane soluta 467.
Compositio nulla in Deo 123 sqq.; — neque in Trinitate 616.
Comprehensio Dei: Deus se ipsum comprehendit 192; — et hac sui comprehensione beatus est 193.
Comprehensores: quinam ita vocentur 92.
Conceptus: non habemus conceptum essentiae divinae proprium per se 93; — idem valet de cognitione per fidem 94; — triplex via concipiendi Deum conceptu proprio ex communibus 95 sqq.; — ex conceptu Dei nequit eius existentia probari 33 sqq.
Concursus est Deo medium cognoscendi actus liberos hominis 239; — de concursu oblato et collato *ib.*; — de concursu ad actum peccaminosum 260.
Conditionate futura libera definiuntur 205; — habent determinatam veritatem 276 sqq.; — certo a Deo cognoscuntur 208 sqq.; — haec praescientia a S. Augustino quo sensu sit negata 215; — cognoscuntur in sua obiectiva veritate 271; — etiam in essentia divina 235; — cum qua quomodo nectantur 282; — non vero cognoscuntur in proxima causa perfecte expedita ad agendum 242 sq.; — neque in decreto physicae praedeterminationis bañesianorum 244 sqq.; — quomodo in decreto concomitante 284; — et in supercomprehensione humanae voluntatis 279; — scientia horum in Deo cur vocetur a Molina media 291; — qua ratione Deus ea immutabiliter et certo sciat 229; — actus peccaminosi conditionate futuri in nullo antecedente decreto cognosci possunt 257 sqq.; — conditionata voluntas in Deo quid sit 318.
Consequens voluntas Dei quomodo connectatur cum antecedente 321; — sola consequens necessitas num vere competat praemotio physicae bañesianorum 265 sqq.

Contenson vehementer impugnat reprobationem antecedentem propter peccatum originale statutam 423.
Contingens: nihil est simpliciter contingens prae divina providentia 335; — contingens futurum *vide* Conditionate et absolute libera futura.
Contradictionis principium relate ad determinatam veritatem conditionate futurorum 276; — relate ad SS. Trinitatem 502.
Cornely Rom. 1, 18 explicat 6 d; — de scientia et prophetia 61.
Creaturae naturaliter manuducunt hominem ad Dei existentiam cognoscendam 9; — duplex via ascendendi a creatura ad Deum a Scriptura indicatur *ib.*; — nulla creatura naturaliter Deum intuitive videre potest 51; — num, uti thomistae volunt, creaturae secundum physicam suam realitatem coexistent Deo ab aeterno 170; — Deus omnibus creaturis sua substantia praesens est idque dupliciter 175; — quo sensu creaturae dicantur prae Deo non esse et eminenter in Deo esse 122; — sunt obiectum secundarium et materiale tantum scientiae divinae 216; — plane nullum influxum exercere possunt in intellectum Dei 185; — cognoscuntur omnes in essentia divina ut in medio *quo* 222; — et ut in medio *in quo* 220; — perfectissime in essentia divina repraesentantur 226; — cognoscuntur a Deo, ut sunt formaliter in seipsis 230; — causantur a scientia Dei 296; — non autem a scientia per se sola 297; — sed adiuncta voluntate 298; — sunt obiectum secundarium voluntatis divinae 302 sq.; — reguntur providentia Dei 323 sqq.
Cyprianus, S., de naturali cognitione existentiae Dei 8.
Cyrillus Alexandrinus, S., in Verbo quomodo doceat duas hypostases mansisse impermixtas 487 nota; — de Verbi significatione 518; — *Io. 16, 15* explicat 532; — de processione Spiritus Sancti 537 564; — de Spiritu Sancto ut Dei digito 576; — ut imagine Filii 588; — de relationibus divinis 592 601; — de circuminsessione divinarum personarum 645; — de inhabitatione Spiritus Sancti 664; — num hanc in sanctis V. T. admiserit 690.
Cyrillus Hierosolym., S., de Deo Patre 509; — de inhabitatione Spiritus Sancti in sanctis V. T. 690.

D.

Damascenus *vide* Ioannes.
Damasus papa de processione Filii 518.
Daniels, Aug., de argumento ontologico 33.

D'Argenté de conceptu praedestinationis apud veteres scholasticos 367.
Decretum praedeterminationis physicae non est medium aptum cognoscendi conditionate futura 224 sqq.; — decreta subiective absoluta et obiective conditionata bañesianorum explicantur 244; — simulque reiciuntur 249 sqq.; — in nullo decreto antecedente actus peccaminosi conditionate futuri cognosci possunt 257 sqq.; — num cognoscantur contingenter futura in decreto concomitante 284; — absolute futura supposita scientia media in decreto, quo Deus statuit verificare conditionem, cognoscuntur 287 sqq.
Demonstrabilitas scientifica Dei existentiae est admittenda 29; — opponitur primitivae cognitioni existentiae Dei 25; — definitur *ib.*; — quid Dr. Kuhn et traditionalistae senserint hac in re 28; — quid protestantes 32; — de demonstrabilitate SS. Trinitatis 488 sqq.
Desiderium quo sensu sit attributum morale voluntatis Dei 314; — desiderium beatificae visionis naturaliter in creaturis est impossibile 85.
Deus: A. *Unus*. 1. *Cognoscibilitas a naturalis et obvia*: Dei existentia est naturali rationis lumine certo cognoscibilis 3; — facile 6; — hauritur ex ordine physico 9; — ex ordine historico 10; — ex ordine morali 13; — quid gentes secundum S. Paulum de Deo cognoscere potuerint 14 sq.; — haec naturalis cognitio Dei non supponit necessario traditionem revelationis positivae 17; — est secundum SS. Patres quadamtenus congenita 21; — sed acquisita 23; — b) *scientifica demonstratio* existentiae Dei qualis adstruatur 25; — negatur a traditionalistis et a Dr. Kuhn 28; — defenditur scholasticorum doctrina hac de re 30; — protestantium placita refelluntur 32; — probatio aprioristica non valet 33; — probatur multiplici modo a posteriori 36 sq.; — c) *super-naturalis Dei cognitio* definitur 39; — existentia Dei est fide divina credenda 40; — intuitiva Dei visio est naturaliter impossibilis 45; — sed supernaturaliter est possibilis 61; — neque a nobis hac in vita Deus immediate percipitur sub ratione *τὸν* esse 52; — neque Deus a beatis oculis corporeis videri potest 69; — sed videtur lumine gloriae 71; — num Deus videatur specie impressa et expressa 80 sq.; — nequit comprehendi neque a beatis 86; — in quo consistat Dei incomprehensibilitas 89; — eius ineffabilitas 91; — 2. *Essentia*: eius conceptus 93 sqq.; — nomi-

- natio 105; — est actus purissimus 115; — non est causa sui 121; — numero una 132; — infinita 141; — pure spiritalis 137; — relatio ad scientiam, cuius est et obiectum primum formale 216; — et medium, quo et in quo cognito omnia alia cognoscuntur 220 sqq.; — in visione beata videtur tota, sed non totaliter 90; — distinguitur ab attributis 145 sqq.; — a personis divinis 615 sqq.; — 3. *Attributa*: transcendentia: veritas et bonitas 156; — quiescentia 159 sqq.; — operativa 177 sqq.; — moralia 311 sqq.; — praedicatio attributorum de essentia et inter se 149 sqq.; — B. *Trinus*, vide „Trinitas“, „Personae“ divinae.
- Deza** docet essentiam divinam esse perfectissimum repraesentativum omnium rerum 226; — non novit doctrinam baesianam 262; — expresse reicit explicationem recentium baesianorum de mente S. Thomae 273.
- Dilectio specialis** aliquorum quomodo in Deo explicanda 395; — num Pater et Filius diligant Spiritu Sancto 570; — cur Spiritus Sanctus vocetur dilectio 566.
- Dionysius Alexandrinus** quo sensu Filium vocet *τοῦτα* 486.
- Dionysius papa** de Trinitate 449 479.
- Distinctio** attributorum ab essentia divina qualis sit 99 sqq. 145 sqq.; — essentia a personis divinis non distinguitur ut res a re 616; — neque ut modus a re 617; — neque distinctione formali (scotistica) distinguitur 618; — sed virtuali 621.
- Dordracena synodus** de reprobatione 411.
- Durandus** de absoluta subsistentia in Deo 611; — de modali differentia relationum ab essentia Dei 617.
- E.**
- El** nomen Dei 107.
- Electi** vocantur a S. Paulo omnes fideles 354; — quinam sint secundum S. Augustinum 357; — secundum S. Scripturam generatim 386.
- Electio** definitur 353; — significat secundum S. Scripturam efficacem vocationem ad fidem et iustificationem 354; — quomodo de electione loquatur S. Augustinus 355; — electio specialis prae aliis 395; — non significat secundum S. Scripturam gratuitam electionem ad gloriam 386; — electio libera voluntatis humanae est et a Deo et ab homine 239.
- Elohim**: eius derivatio 107.
- Ephesina synodus** de additamentis ad fidem 538.
- Epiphanius, S.**, de Aëtii haeresi 53; — quomodo doceat nos nescire, quid Deus sit 93; — de spiritualitate Dei 139; — de haeresi alogorum 448; — docet Trinitatem in V. T. indicari 469; — *Io. 16, 15* explicat 532; — de processione Spiritus Sancti 537 541; — de inhabitatione Spiritus Sancti 664.
- Epipodius, S.**, fidem SS. Trinitatis professus est 478.
- Essentia** Dei non concipitur a nobis conceptu proprio per se 93; — idem valet de cognitione per fidem divinam 94; — concipitur conceptu proprio ex communibus triplici via causalitatis, negationis, excessus 95; — *Nominatio* est analogica, non vero aequivoca neque univoca 103; — varia nomina in Scriptura referuntur 107; — nomen proprium essentiae est *lahve* 109; — *Ratio propria* est actus purissimus seu ipsum esse 115; — aseitas cur rationem propriam essentiae divinae exprimat 121. — *Proprietates*: non est composita 123; — est una simpliciter et unica 132; — est infinita 141; — est pure spiritalis 137. — *Relate ad scientiam Dei*: est species intellegibilis (*medium quo*) intellectus divini 220; — est *medium in quo* cognito Deus omnia alia cognoscit 222; — est perfectissimum repraesentativum omnium rerum 226 sqq.; — in ea etiam libere condicionate futura cognoscuntur 235; — est primum et formale obiectum scientiae divinae 218 sqq.; — *relatio ad immediatam beatorum visionem*: non totaliter videtur 90. — *Distinctio* inter essentiam et attributa est admittenda 145; — ab attributis essentia Dei non distinguitur formaliter sensu Scoti 149 sqq.; — a personis divinis distinguitur non ut res a re 616; — neque ut modus a re 617; — neque distinctione formali (scotistica) 618 sqq.; — sed virtuali 621.
- Estius**: eius explicatio *Rom. 2, 14* reicitur 16; — eius expositio *1 Cor. 12, 8* 61; — item in *1 Cor. 13, 12* 65; — de nominibus Dei 112.
- Eunomiani** docent nos perfecte Deum comprehendere 53; — docent nomina, quibus Deum concipimus, esse synonyma 100.
- Eunomius**: eius haeresis reicitur 53.
- Eusebius**: scientia Dei per se sola non est causa rerum 297; — quid *Matth. 28, 19* legerit 459 nota; — in theophaniis V. T. immediate apparuit angelus 474.
- Eventus** causalis vel fortuitus num sit 335.
- Exsistentia** Dei unius: *Cognoscibilitas*.
a) *Cognitio obria* naturalis: naturali

- lumine rationis certo cognosci potest 3 sqq.; — haec cognitio est facilis 6; — hauritur ex ordine physico 9; — historico 10; — morali 13 sqq.; — nullo modo supponit traditionem positivae revelationis 17 sqq.; — neque ideam innatam 26; — primitiva cognitio existentiae Dei secundum SS. Patres est quadamtenus congenita 21; — sed acquisita 22. — b) *Demonstratio scientifica* est admittenda 29; — scholasticorum argumenta valida sunt 30 sqq.; — protestantium placita refelluntur 32; — non hauritur ex conceptu Dei a priori 33; — multiplex demonstrabilitas a posteriori 37 sqq. — c) *Cognoscibilitas supernaturalis* qualis sit 39; — existentia Dei est fide divina credenda 40; — immediata Dei visio naturaliter est intellectui creato impossibilis 45 sqq.; — non percipitur Deus in hac vita immediate sub ratione *τὸν* esse 52 sqq.; — est possibilis supernaturaliter visio Dei intuitiva 61 sqq.; — non autem oculis corporeis 69; — sed lumine gloriae 71; — num fiat per speciem impressam et expressam 80 sqq.; — est mysterium stricte dictum 82; — *Dei trini* probatur ex Scriptura 453; — speciatim ex formula baptismi 459; — indicatur in V. T. 468 sqq.; — probatur ex traditione ecclesiastica 476 sqq.
- F.**
- Fecunditas** ad generandum non est in Spiritu Sancto 583.
- Fidelitas** ut virtus moralis Deo absolute competit 315.
- Fides** ut virtus theologica Deo non competit 315; — est imperfecta cognitio Dei supernaturalis in hac vita 40; — Dei existentia fide divina est credenda 41; — quomodo 44; — per donum scientiae et prophetiae secundum S. Paulum fidei doctrina fidelibus explicatur 61; — opponitur visioni faciali 64; — fidei cognitio est solum analogica 94; — efficax vocatio ad fidem vocatur praedestinatio 354; — fides SS. Trinitatis in traditione ecclesiastica 476 sqq.
- Filiatio** est relatio realis in Deo et persona divina 592 sqq.; — proprietates personalis 633; — proprietates constituens et distinguens 636; — notio personalis 638; — in Patre est ut perficiens personam Patris 630.
- Filius** Dei. *Exsistentia*: est realiter a Patre et Spiritu Sancto distinctus 453; — est verus Deus 455; — in V. T. diserte ut Messias simulque verus Deus nominatur 470; — ut sapientia increata in V. T. exhibetur 472; — in theophaniis V. T. visibiliter apparuit 473. — *Processio*: procedit a Patre per generationem 512; — eamque intellectualem 518; — quarum rerum intellectione procedat 524; — est Verbum proprie dictum 518; — imago Dei invisibilis 520; — tripliciter distinguitur Filii processio a processione Spiritus Sancti 582 sqq. — *Principium*: producit Spiritum Sanctum 530 sqq.; — vox *Filioque* additur in symbolo 538 sqq.; — negatur haec processio Spiritus Sancti a graecis 537; — producit simul cum Patre ut unum principium 544 sqq.; — si non produceret Spiritum Sanctum, ab eo non distingueretur 553; — producit per voluntatem 561; — quarum rerum dilectione producat 571; — num Filius et Pater diligant Spiritu Sancto 570. — *Missio*: substantialiter mittitur 662 sqq.; — missio visibilis in V. T. 473; — in incarnatione 485; — missio invisibilis 657. — *Proprietates* personalis Filii est filiatio 633; — *Notio* personalis 637; — *appropriantur* Filio species (pulchritudo), aequalitas, sapientia 640.
- Florentinum concilium** docet intuitivam Dei visionem 68; — de processione Spiritus Sancti per Filium 542; — de relationibus divinis 594; — de differentia relationum ab essentia divina 617.
- Fortitudo** ut virtus moralis in Deo non inest 315.
- Fortuna**: fortunae condiciones subsunt providentiae divinae 329.
- Franciscus Salesius, S.**, defensor scientiae mediae 286; — tuetur praedestinationem post praevisa merita 376 383.
- Franzelin** de naturali cognitione Dei 8; — item 14; — de ultima radice erroris eunomianorum 53; — quomodo Patres et theologi doceant perfectissimam eam esse cognitionem, qua sciamus nos ignorare, quid Deus sit 97; — de quaestione, utrum plus entis sit Deus una cum creaturis an Deus absque his 122; — de sententia thomistarum circa aeternitatem 170; — de essentia divina ut principio determinante cognitionis divinae 188; — de sensu composito et diviso thomistarum 270; — de voluntate Dei antecedente quem terminum respiciat 322; — de commate iohanneo 464; — de missione visibili personarum divinarum 660; — de sanctificatione per inhabitationem Spiritus Sancti 674; — de ratione formali filiationis adoptivae secundum Lessium 678; — de forma sanctificationis 684.

Fuga mali quomodo possit in Deo esse 314.

Fulgentius, S., de unitate Dei 133; — docet praedestinationem post praevisa merita 382; — reicit reprobationem antecedentem 415; — docet mysterium SS. Trinitatis 489; — de circumin-sessione divinarum personarum 644.

G.

Garrigou-Lagrange de naturali desiderio videndi Deum immediate 84 nota.

Gaudium est attributum morale voluntatis Dei 314.

Gaunilo contra Anselmum 33.

Gazzaniga O. P. de dordracena doctrina 411; — docet negativam reprobationem antecedentem 419; — negat peccatum originale esse causam huius reprobationis 423.

Genebrardus O. S. B. de nomine Iehova 108.

Generatio definitur 514; — num voluntaria sit generatio divina 483; — generatio activa soli Patri convenit 512; — per eam Filius procedit 514; — estque intellectualis 518; — processio per voluntatem non est generatio 579 sqq.

Gesenius de nominibus Dei 106.

Gilbertus Porretanus de Trinitate 615.

Gillius de essentia Dei 119 nota; — Deus non est causa sui 121.

Gloria caelestis datur ut merces bonorum operum 369; — praedestinata est post praevisa merita 372 sqq.; — nullo modo ante praevisa merita 385 sqq.; — praedestinatio ad gloriam differt a dono perseverantiae 390; — reprobatio positiva antecedens damnatur 408; — reicitur item reprobatio antecedens negativa 418 426.

Godoy docet reprobationem negativam antecedentem 421.

Gomarus supralapsarius docuit reprobationem positivam antecedentem 410.

Gonetus de scientia condicione futurorum 207; — statuit contradictoria quoad divinam cognitionem actus peccaminosi 261; — de prioritare praedeterminationis physicae 264; — immerito conqueritur de detorsione sensus compositi et divisi 268; — eius fundamentale argumentum pro praedestinatione ante praevisa merita refutatur 393; — falso tribuit Molinae certitudinem praedestinationis solum e cognitione Dei pendere 400; — reprobationem propter peccatum originale statuit 422.

Gotti admittit scientiam condicione futurorum contra Ledesma aliosque thomistas 208; — affirmat S. Aug. non

negasse praescientiam condionate futurorum 215; — errat putando scientiam mediam reprobari, si doceatur Deum alia a se non cognoscere immediate in ipsis 232; — distinguit duplicem ordinem in Deo quoad praedestinationem, scilicet intentionis et executionis 373; — docet reprobationem propter peccatum originale 423.

Goudin de doctrina S. Thomae de reprobatione 423.

Gratia: gratiae primae praedestinatio nullam habet causam ex parte hominis 363; — cur uni prae altero detur gratia efficax 433; — laus divinae gratiae ex eius necessitate, efficacia, origine, abusu et usu 391; — gr. efficax est maius beneficium quam gr. pure sufficiens 395; — per dona gratiae interna fit missio invisibilis divinarum personarum 657.

Graveson reicit reprobationem negativam ab Alvarez statutam 421; — de ceteris thomistarum hac in re sentiis 424.

Gregorius Elib. de Verbo Dei 521 nota.

Gregorius M. de peccatis gentilium 15; — de immutabilitate Dei 160; — de immensitate Dei 173; — in theophaniis V. T. apparuit angelus creatus 474; — de Spiritu Sancto ut ipso amore 566.

Gregorius Naz. de naturali cognitione existentiae Dei ex mundo 8; — item 12; — non docuit eam esse sensu stricto innatam 23; — docet naturalem impossibilitatem visionis Dei intuitivae 47; — contradicit ontologis 55; — de perfectione Dei 97; — de essentia Dei 118; — docet voluntatem Dei salvificam universalem 342; — de Spiritu Sancto 479; — qua ratione conumerentur tres personae divinae 482; — de Deo Patre 509; — de Filio ut Verbo 518; — de processione Spiritus Sancti 564; — de relationibus divinis 593 601; — de differentia relationum ab essentia Dei 617.

Gregorius Nyss. Rom. 1, 20 explicat 9; — de naturali cognitione Dei ex mundo 12; — docet contrarium ontologis 55; — derivat nomen Θεός a θεῶσθαι 106; — cur Deus homines malis temporalibus afficiat 212; — docet SS. Trinitatis mysterium 476 489; — de processione Spiritus Sancti 556.

Gregorius Thaumaturgus de fide SS. Trinitatis 478.

Grimme, Hub., de nomine Iahve 108.

Günther erravit circa SS. Trinitatem 451; — conatus est philosophice probare hoc mysterium 491; — refutatur 495; — errat circa subsistentiam in divinis personis 606.

H.

Hehn de nomine *Et* 107 nota.

Henaio de concursu 239.

Henologicum argumentum 296.

Henricus Gandavensis: num Deus habeat esse a seipso 121.

Herveus Natalis de missione divinarum personarum invisibili 666.

Hessen de cognoscendo Deo 32 nota.

Hieronymus, S., de nominibus Dei 114; — de essentia Dei 118; — de Dei omniscientia 196; — de particula „forsitan“ in Scriptura 214; — scientia Dei per se sola non est causa rerum 297; — *Matth. 25, 34 sq.* explicat 381; — in theophaniis V. T. apparuit immediate angelus creatus 474; — de SS. Trinitate ut mysterio 489.

Hilarius, S., de essentia Dei 118; — de simplicitate Dei 130; — de spiritualitate Dei 139; — de Dei praescientia 203; — docet praedestinationem post praevisa merita 382; — de theophaniis V. T. 473; — de SS. Trinitate ut mysterio 489; — de Deo Patre 509; — de Filio ut imagine 520; — de processione Spiritus Sancti 541 549; — de Spiritu Sancto ut dono 568; — de relationibus divinis 593; — de circumin-sessione divinarum personarum 644.

Hurter de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita 384.

Hypostasis et substantia 487 nota 597 sqq.

I.

Iahve est nomen Dei proprium 108; — Deo exclusive competit 113; — Moysi specialiter a Deo revelatum est ut nomen Dei proprium 109; — ante Moysis tempora iam notum fuit 112; — est nomen essentiae 113; — scire Iahve quid sit 111; — qualis forma sit Iahve 112 sq.; — eius pronuntiatio 108; — scholastici distinguunt Iahve ab Ehie ut a diverso nomine 114.

Iansenius Yprensis docet reprobationem positivam 412.

Ianssens de argumento ontologico 33 nota; — de pulchritudine Dei 158 nota; — de condicione futuris 207 nota; — de praedestinatione 366.

Idea innata Dei non datur secundum SS. Patres 23; — idea innata a Dr. Kuhu statuta 28; — ex idea *rođ* esse in hac vita non immediate cognoscitur Deus 52 sqq.

Iehova nomen Dei quando introductum 108.

Ignorantia Dei qualis a Patribus admittatur 93 sq.

Imago: Filius est imago Patris 520; — num Spiritus Sanctus sit imago Filii 588.

Immensitas Dei 171 sqq.; — incommunicabilis 147; — definitur 171; — quomodo se habeat ad omnipraesentiam 175 sq.

Immutabilitas Dei 159 sqq.; — includitur formaliter in conceptu aeternitatis 164; — quomodo conexa sit cum operationibus Dei 163.

Incomprehensibilitas Dei: Deus est etiam beatis incomprehensibilis 86; — in quo haec Dei incomprehensibilitas consistat 89.

Ineffabilitas Dei 91.

Infallibilitas scientiae divinae subiective et obiective sumpta 191; — unde sit repetenda etiam quoad condicione futura 229; — bañesiani hanc ex decreto antecedente petunt 244 sqq.

Infantes: ad infantes quoque extenditur voluntas Dei salvifica 348; — difficilis est modus explicandi hoc factum 349; — infantes includuntur in ordine universali reparationis et redemptionis 351.

Infideles negativi et eorum salus 24.

Infinitas reducitur ad attributa Dei negativa 147; — infinitas essentiae divinae 141; — intellectus divini 177 199; — voluntatis Dei 300; — infinitas intensiva et extensiva potentiae divinae 436 sqq.

Infinitem: num Deus videat magnitudinem vel multitudinem categorematice infinitam 199 sqq.

Infralapsarii docuerunt reprobationem positivam post peccatum originale 410.

Ingenitus Deus 53 55 508 sqq. 619.

Inhabitatio Spiritus Sancti 662 sqq.

Innascibilitas notio personalis in Deo 634 638.

Intellectus divinus. *Perfectio*: est infinitus 177; — intellectio substantialis *ib.*; — Deus habet cognitionem directam et reflexam 181; — etiam quoad libere futura 241; — nullo modo est in potentia 183; — exhaurit totam cognoscibilitatem obiectorum 189. — *Obiectum in genere*: obiectum eius primarium et formale est essentia divina 218; — secundarium et materiale sunt omnes res a Deo distinctae 216; — *in specie*: Deus est comprehensio sui ipsius 192; — cognoscit omnia entia physica et actualia 194 sqq.; — etiam cuncta non entia 198; — num infinita 199; — omnes actus liberos absolute futuros 202; — condionate futuros 205. — *Medium*: medium *quo* (seu species intellegibilis) est essentia divina 220; — eadem est etiam medium, *in quo* cognito omnia alia a Deo cognoscuntur 222; — alia a se non cognoscit im-

mediate in ipsis 231; — etiam condicione futura cognoscit in sua essentia 235; — quomodo libere futura in se ipsis 240; — media ad cognoscenda libera condicione futura non sunt causae proximae perfecte expeditae ad agendum 242; — neque decreta praedeterminantia 244; — neque decretum concomitans nonnullorum scotistarum 284. — *Infallibilitas* subiectiva et obiectiva 191; — cur etiam futura libere contingentia immutabiliter et certo sciat 229; — *vide* praeterea „Providentia“, „Praedestinatio“.

I
Intuitiva Dei visio *vide* Visio.
Ioannes Chrysostomus *vide* Chrysostomus.
Ioannes Damascenus, S. contradicit ontologis 55; — etymologia nominis Dei 106; — scientia Dei per se sola non est causa rerum 297; — introduxit distinctionem voluntatis Dei antecedentis et consequentis 321; — quid nomen hypostasis significet 487 nota; — quo sensu neget processionem Spiritus Sancti ex Filio 543; — de circuminsessione divinarum personarum 642.
Ioannes, theol. latinorum in conc. flor. de processione Spiritus Sancti 556.
Irenaeus, S. de intuitiva Dei visione 67; — docuit mysterium SS. Trinitatis 479; — quo sensu Filius et Spiritus Sanctus Patri ministrent 484.
Isidorus Hispalensis, S.: Deus est ipsum intellegere 178.
Iustinus, S. de Dei praescientia 203; — quomodo dicat Patrem superiorem aliis personis divinis 482.
Iustitia ut virtus moralis inest in Deo 315.

K.

Kittel, R. de nomine Iahve 113.
Kleutgen de demonstrabilitate existentiae Dei 29; — de iustitia Dei 315; — positivne Verbum etiam essentialiter dici 521; — de ratione formali filiationis adoptivae secundum Lessium 678.
König, Ed. de nomine Iahve 108.
Köstlin de argumentis pro Dei existentia 32 nota.
Kuhn putat SS. Patres docuisse Dei cognitionem sensu stricto innatam 22; — docet independenter ab idea innata impossibilem esse veram Dei demonstrabilitatem 28.

L.

Lactantius de Deo causa sui 121.
Lateranense IV docet incomprehensibilitatem Dei 86; — essentia divina non procedit 121; — de processionebus di-

vinis 511; — de distinctione relationum ab essentia Dei 616; — de proprietatibus Dei personalibus 633.
Lebreton de formula trinitaria 459 nota.
Ledesma, Petrus de, de scientia condicione futurorum 207; — errat circa particulas *forte, fortasse* in Scriptura occurrentes 214.
Leibniz de argumento ontologico 33.
Lemos, Thomas de, conqueritur de multis scientiae mediae defensoribus 285.
Leo XIII de Trinitate indivise colenda 452; — de appropriationibus 639; — de inhabitatione Spiritus Sancti 690.
Lessius de immensitate Dei 171 176; — docet Deum etiam libera condicione futura cognoscere in sua essentia 235; — describit sensum compositum et divisum secundum bañesianos 268; — Deus videt libera condicione futura in eorum obiectiva veritate 271; — libera absolute futura cognoscuntur a Deo in decretis liberis 288; — unde certitudo praedestinationis in Deo sit repetenda 400; — de effectibus praedestinationis 406; — de reprobatione negativa quid senserit 430; — de inhabitatione Spiritus Sancti 669 sq.; — de formali ratione filiationis adoptivae 676.
Liber vitae 398.
Libera absolute futura distincte et certo a Deo cognoscuntur 202; — cognoscuntur in essentia divina ut in medio in quo cognito 227; — etiam reflexe in ea cognoscuntur 241; — denique supposita scientia media in decreto, quo Deus statuit verificare condicionem 287; — *condicione futura* definiuntur 205; — habent determinatam veritatem 276; — distincte et certo a Deo cognoscuntur 209 sqq.; — eorum in Deo praescientiam S. Augustinus non negavit 215; — cognoscuntur in sua obiectiva veritate 271; — etiam in essentia divina 235; quomodo 237; — non autem in causa proxima ad agendum perfecte expedita 243; — neque in decretis a bañesianis excogitatis 244 sqq.; — num in decreto concomitante a scotistis nonnullis statuto 284; — cognoscuntur in supercomprehensione voluntatis humanae 279; — quomodo nectantur cum essentia divina 282; — cur Deus ea immutabiliter et certo sciat 229.
Libertas definitur 305; — Deus est liber in operationibus ad extra 306 sqq.; — multiplex discrimen inter libertatem Dei et hominis 310.
Longanimitas quomodo ut virtus moralis insit in Deo 315.
Lugdunense II de uno principio Spiritus Sancti 547.

Lumen gloriae est confortatio intellectus 51; — definitur 71; — lumine gloriae intellectum creatum elevari ad Deum intuitive videndum probatur 74; — variae significationes luminis gloriae apud theologos 75; — est qualitas operativa permanens 76 sqq.
Lumen intellectus: quo sensu Deus dicatur lumen intellectus 59.
Lutherus docuit reprobationem positivam antecedentem 408.

M.

Macedonius princeps pneumatomachorum 449.
Magnificentia ut virtus moralis est in Deo 315.
Malitia: etiam malitia formalis subest providentiae Dei 334.
Malum: mala physica et moralia subsunt providentiae divinae 333.
Maranus de Dionysio Alex. 486.
Marcellus Ancyranus erravit circa SS. Trinitatem 448.
Martinez applicat *Matth. 11, 21* ad doctrinam bañesianorum 249; — praedeterminatio physica pugnat cum Dei sapientia 256; — de detorsione argumenti molinistici per bañesianos facta 277.
Martinonius de scientia media 277.
Martyres professi sunt SS. Trinitatem 478.
Mastrius reprobatur decreta praedeterminantia thomistarum 248; — de cognitione liberorum condicione futurorum in eorum obiectiva veritate 272; — docet Deum videre ea in decreto concomitante 284.
Mater. Matris nomen non inferendum in Trinitatem 516 587.
Maximus, S.: Deus est ipsum intellegere 178; — quo sensu neget processionem Spiritus Sancti ex Filio 543.
Medium quo cognitionis divinae est essentia Dei 220; — eadem est medium in quo 222.
Melchisedechiani: qui ita vocentur 448.
Meritum: gloria caelestis datur propter merita 369; — post praevisa merita praedestinatio statuitur 381; — reicitur praedestinatio ante praevisa merita 385 sqq.; — nulla est causa meritoria voluntatis Dei salvificae antecedentis universalis 360; — neque praedestinationis ad primam gratiam 363; — neque praedestinationis complete sumptae 364.
Metaphorica nomina secundario de Deo dicuntur 104; — Verbum non dicitur metaphorice in divinis 518.
Ministerium quomodo in Filio et Spiritu Sancto intellegendum 484.

Minucius Felix de naturali cognitione Dei existentiae ex mundo 12.
Misericordia ut virtus Deo competit 315.
Missio divinarum personarum: *Generatim:* existentia missionum 649; — includit duplicem terminum 650; — est attributum notionale 652; — dividitur 655; — Christus mittitur secundum utramque naturam 654; — *Visibilis* missio 655; — est duplex: substantialis et repraesentativa *ib.*; — num m. visibilis semper ordinetur ad internam missionem 659; — num theophaniae V. T. vocari possint m. visibiles 660. — *Invisibilis missio* 657; — fit per dona interna gratiae *ib.*; — nexus cum m. invisibili 659; — in m. invisibili donantur et dona creata et ipsae personae divinae 662 sqq.; — in hac m. gratia creata est fundamentum novae relationis, cuius terminus est gratia increata 667; — *vide* „Inhabitatio“.
Modernistae 32 451.
Molina negat dari in Deo supercomprehensionem voluntatis divinae 206; — docet essentiam divinam esse perfectissimum repraesentativum omnium rerum 226; — negat Deum cognoscere alia a se immediate in ipsis 224 sq. 232; — affirmat Deum etiam libera condicione futura cognoscere in sua essentia 235; — in eorum obiectiva veritate 271 276 nota; — quomodo futurum contingens nectatur cum essentia divina 239 282; — libera absolute futura cognoscuntur a Deo in decretis liberis 288; — triplicem scientiam Dei distinguit: naturalem, liberam, mediam 291; — de voluntate Dei salvifica quoad infantes ante baptismum decedentes 352; — de vocabulo praedestinationis 359; — non datur ex parte hominis causa praedestinationis complete sumptae 365; — Christus est causa nostrae praedestinationis meritoria 368; — reicit duplicem ordinem in Deo quoad praedestinationem 374 394; — duplicem ponit in Deo electionem 388; — certitudo praedestinationis in Deo unde sit repetenda 400.
Molinistae quinam sint 244; — communiter docent Deum cognoscere etiam libera condicione futura in sua essentia 235; — eorum argumentum ex oppositione propositionum disiunctivarum a bañesianis detorqueatur 277; — quomodo doceant libera condicione futura videri in supercomprehensione voluntatis humanae 279.
Monarchiani: unde ita dicantur 447.
Monismus 136.
Morlais de substantia supernaturali 51 nota.

Moyses non vidit Deum facie ad faciem 66; — nomen Dei proprium ei revelatum est 109; — ante Moysen tamen idem notum fuit 112.

Murray sensum compositum et divisum secundum thomistas declarat per absurdum 270.

Mysterium visionis beatificae 82 sqq.; — praedeterminationis physicae 254; — SS. Trinitatis est fundamentale dogma 442; — est mysterium stricte dictum 488; — conveniens 498; — omnia principia manent in hoc mysterio vera 502; — praecepta loquendi de hoc mysterio 648.

N.

Natalis Alexander O. P. monet bañesianos, ne dicta quaedam S. Augustini contra molinistas detorqueant 251.

Necessitas, quae ex promotione physica provenit, est antecedens 266 sqq.

Nicaenum I definit doctrinam de SS. Trinitate 476.

Nöldeke de derivatione nominis Elohim 107.

Nomen: eadem nomina de Deo et creaturis non dicuntur univoce neque aequivoce, sed analogice 103; — nomina metaphorica secundario de Deo praedicantur 104; — nomina Dei non sunt synonyma 100; — varia nomina Dei referuntur 105 sqq.; — quomodo pronuntiandum 108; — Iahve est nomen Dei proprium 109; — Deo exclusive proprium 113; — ante Moysis tempora hoc nomen Iahve non fuit ignotum 112; — Iahve est nomen essentiae 113; — scholastici multi putarunt Ehie et Iahve esse duo nomina Dei diversa 114; — nomina Spiritus Sancti vide „Spiritus Sanctus“.

Nominales docent nomina, quibus Deum concipimus, esse synonyma 100.

Notio: notiones nostrae de Deo sunt multiplices 99; — sed non sunt synonymae 100; — notio personalis definitur 637; — admittendae sunt in Deo notiones personales *ib.*; — sunt quinque: innascibilitas, paternitas, filiationis, communis spiratio, processio *ib.*

O.

Oculi corporei Deum immediate videre non possunt 69.

Odium est attributum morale voluntatis Dei 314.

Oecumenius 1 Petri 2, 8 exponit 417.

Omnipotentia competit Deo 436; — infinitas intensiva et extensiva huius omnipotentiae 440.

Omnipraesentia est attributum Dei relativum et hypotheticum 175; — quid addat ad immensitatem Dei *ib.*; — num Deus sit actualiter praesens in spatio nihilo 176.

Omniscientia competit Deo 194.

Ontologicum argumentum 33.

Ontologismus 52 sqq.

Operatio: operationes Dei ad extra sunt liberae 304 sqq.

Ordo physicus est fons cognitionis existentiae Dei 9; — ordo historicus 10; — ordo moralis 13; — ordo intentionis et executionis in Deo quoad praedestinationem 373; — hic ordo a Molina reicitur 374; — duplex hic ordo secundum Suaresium 426; — ex ordine mediorum ad finem petunt fundamentale argumentum bañesiani 393; — ordo in personis divinis qualis sit 534.

Origenes non docuit vere innatam Dei cognitionem 23; — non negavit possibilitatem visionis Dei 70; — de spiritualitate Dei 139; — scientia Dei per se sola non est causa rerum 297; — in Deo sunt tres hypostases credendae 487.

Originale peccatum non est ratio reprobationis negativae 423.

Origo: num origines in divinis constituentur personas 604.

Otto Frisingensis de Trinitate 615.

Oviedo de formali ratione filiationis adoptivae 677.

P.

Palamitae 67.

Pantheismus reicitur 136.

Paschen, O., de argumento ontologico 33.

Passaglia de voluntate Dei salvifica universalis 341.

Passiones sunt attributa moralia voluntatis Dei 313.

Pater: *Exsistentia* huius personae divinae realiter a Filio et Spiritu Sancto distinctae probatur 453 459; — est verus Deus 454 460; — quomodo nominetur superior aliis personis 482. — *Principium*: ipse non procedit 508 sqq.; — producit Filium generatione intellectuali 512 sqq.; — quarum rerum intellectione producat Verbum 524 sqq.; — producit per voluntatem Spiritum Sanctum 529 sqq.; — simul tamen cum Filio 537; — ut unum principium spirationis activae 544. — *Inhabitatio*: Pater numquam mittitur, sed venit 650. — *Proprietas* personalis Patris est paternitas 633; — ei appropriatur aeternitas, unitas, potentia 640. — *Notio* personalis est innascibilitas et paternitas 638.

Paternitas est relatio realis in Deo et persona divina 597; cf. 604; — est proprietas personalis 633; — notio personalis 638; — proprietas constituens et distinguens 636.

Patriciani qui dicantur 447.

Paulus Samosatenus erravit circa SS. Trinitatem 448.

Paulus, S., de naturali cognitione existentiae Dei ex ordine physico 9; — item ex ordine historico 10; — ex ordine morali 13; — docet existentiam Dei esse fide divina credendam 41; — docet naturalem impossibilitatem visionis Dei 46; — docet nos elevari supernaturaliter ad visionem Dei 61; — quos appellet praedestinos 354; — Rom. 8 et 9 non docuit praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita 391.

Peccata quo pacto cognoscantur a Deo 257 271 287; — secundum bañesianorum doctrinam homo necessario peccaret 258; — subsunt providentiae divinae 334.

Pelagiani errarunt circa praedestinationem primae gratiae 361 363.

Perfectio scientiae divinae 177 sqq.; — personarum divinarum 624; — perfectio rerum in Deo 226.

Περιχώρησις definitur 642; — vide Circuminsessio.

Perrimezzi O. S. F. fautor scientiae mediae 285.

Perseverantia: donum perseverantiae non est confundendum cum praedestinatione gloriae 390.

Personae divinae. *Exsistentia*: Deus est persona 598; — existunt tres realiter inter se distinctae personae in Deo 453; — haec tres personae sunt relationes paternitatis, filiationis, spirationis passivae 597; — definitur relatio 590; — quomodo persona in divinis significet rem subsistentem et relationem 603; — non prius est quam origo et relatio 604. — *Perfectio*: sunt perfectiones 624; — formaliter ut personae sunt adorabiles et amabiles 627; — nihil addunt ad perfectionem substantiae divinae 628; — unaquaeque persona habet tantam perfectionem, quantum habent omnes simul 629; — in omnibus personis quomodo formaliter insit una eademque perfectio 630; — nulla in iis est dependentia proprie dicta 631; — perfecta aequalitas 647. — *Distinctio*: ab essentia divina non differunt ut res a re 616; — neque ut modus a re 617; — neque distinguuntur ab essentia distinctione formali (scotistica) 618; — sed solum distinctione virtuali 621. — *Proprietates* personales definiuntur 632; — existunt in Deo 633; — sunt tantum tres pro-

prietates constituentes, sed quattuor distinguentes 636. — *Notiones* personales definiuntur 637. — *Appropriationes* definiuntur 639; — quattuor classes appropriationum 640. — *Circuminsessio* definitur 642; — significat consubstantialitatem divinarum personarum 644; — et origines earundem 645. — *Missio* definitur 650; — includit terminum duplicem *ib.*; — non omnes personae mitti possunt 653; — est duplex: visibilis et invisibilis 655 sqq.; — visibilis subdividitur in substantialem et repraesentativam *ib.*; — definitur missio invisibilis 657; — cur sacramenta non dicantur missiones divinarum personarum 661; — substantialiter dantur ipsae personae in missione invisibili 662 sqq.; — *Inhabitatio* est communis tribus personis divinis 686.

Petavius de nomine Iehova 108; — de Deo causa sui 121; — de difficilioribus locutionibus Patrum antenicaenorum 480; — de circuminsessionis doctrina apud SS. Patres 643; — de inhabitatione Spiritus Sancti minus recte videtur loqui 669 685 sqq.; — de formali ratione filiationis adoptivae 676 684; — Spiritus Sanctus non inhabitavit in sanctis V. T. 690.

Petrus Lombardus: eius doctrina de Trinitate approbatur 511.

Photiani de additione incisi *Filioque* in symbolo 537 sqq.

Photinus, discipulus Marcelli Anc., erravit circa SS. Trinitatem 448.

Piccirelli, Ios., *Rom. 1, 20* explicat 9 nota; — de argumento ontologico 34; — de supernaturalitate visionis beatificae 51 nota; — de SS. Trinitate 506; — de circuminsessione 643.

Pius IX de supernaturali elevatione hominis 82; — de mysterio Trinitatis 491.

Pius X de modernismo 32; — Dei existentia demonstrari potest 30.

Pius XI de argumentis existentiae Dei 30.

Plenitudo entis et infinitas est unus idemque conceptus 146.

Pneumatomachi haeretici circa SS. Trinitatem 449.

Polycarpus, S., fidem SS. Trinitatis professus est 478.

Poncius scotista fautor scientiae mediae 285.

Possibilia cognoscuntur a Deo 199; — in sua essentia 225; — num ex possibilitate intellectione procedat Filius 527.

Post-lapsarii docuerunt reprobationem positivam post peccatum originale 410.

Potentia oboedientialis 50; — pot. est attributum Dei positivum et operativum

- 147; — definitur 436; — in Deo est potentia operativa ad extra 437; — infinitas intensiva et extensiva 440; — absoluta et ordinaria 441; — appropriatur Patri 640; — in Deo non est transitus de potentia in actum 506.
- Praecisio** obiectiva impossibilis est inter essentiam divinam eiusque attributa 150 sq.; — item inter relationes divinas et essentiam 618 628.
- Praedestinatio.** *Conceptus:* est species providentiae divinae 336; — definitur 353; — quomodo differat ab electione et proposito *ib.*; — praedestinatio complete et incomplete sumpta 353; — entitative et terminative accepta 359; — quid significet vocabulum praedestinationis apud S. Paulum 354; — quid communitate in S. Scriptura 354; — quid audiatur apud veteres theologos 358. — *Causa:* quo sensu de causa praedestinationis loqui possimus 359; — qui sit error pelagianorum hac in re 361; — nulla causa est ex parte hominis relate ad voluntatem Dei salvificam universalem antecedentem 362; — neque relate ad gratiam primam 363; — neque ad praedestinationem complete sumptam 364; — quid baënsiani ac molinistae et veteres scholastici circa hanc quaestionem sentiant 365 sq.; — Christus est causa meritoria praedestinationis cuiuslibet hominis 368; — iusti alii praedestinationem de congruo mereri possunt *ib.*; — *praedestinatio ad gloriam praecise sumpta est post praevisa merita* 372 sqq.; — contra hanc doctrinam nihil concludi potest ex speciali dilectione Dei erga quosdam prae aliis 395; — haec doctrina intime nectitur cum scientia media 396; — eidem patrocinatur S. Augustinus 377; et S. Thomas 379; — *praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita* defenditur a baënsianis 373; — item a Suaresio *ib.*; — reicitur a Molina 374; — non est proposita a S. Augustino 377; — num quidam eximii Sancti ita sint praedestinati 380; — haec doctrina nullo solido fundamento nititur 385 sqq. — *Certitudo:* numerus praedestinatorum est certus 397; — haec certitudo unde sit repetenda 400; — quomodo sit Deo certus iste numerus 402; — nemo potest habere subiectivam et strictam certitudinem suae praedestinationis 403. — *Signa* praedestinationis enumerantur 404; — non sunt absolute infallibilia 405. — *Effectus:* quo sensu loqui possint theologo de effectu praedestinationis 406; — quid in specie pertineat ad effectus praedestinationis *ib.*
- Praedilectio** in quo consistat 395.
- Praefinitio** 282.
- Praemotio** physica baënsianorum exponitur 244; — utrum in ea sit necessitas antecedens an consequens 264; — quomodo sit mysterium 254; — non explicat scientiam condicionate futurorum in Deo 249; — neque in specie scientiam actus peccaminosi condicionate futuri 257 sqq.; — est novum in schola thomistica inventum 262; *vide* Decretum.
- Praesentia** Dei est attributum relativum et hypotheticum 175; — num Deus sit actualiter praesens in spatio nihilo 176.
- Praxeas:** eius haeresis circa SS. Trinitatem 447.
- Principium** rerum est scientia Dei adiuncta voluntate 296 sqq.; — principium sine principio est Pater 509; — principium Filii 512; — Spiritus Sancti 529 sqq.; — principium quod et quo 551; — principium proximum et ultimum divin. processionum 589.
- Processiones** divinae. *Exsistentia:* esse processionem probatur 507; — processio Filii 512; — Spiritus Sancti 529; — definitur processio 506. — *Natura:* principium proximum et ultimum 589; — processio per generationem intellectualem 518 sqq.; — quarum rerum cognitione fiat haec processio 524; — processio per voluntatem 561; — quarum rerum dilectione fiat haec processio 571; — comparantur hae duae processionem 578 sqq.; — tripliciter eadem differunt inter se 582 sq.; — quomodo se habeant ad relationes 604.
- Prophetia** est complementum fidei 62.
- Proprietates** definitur 632; — sunt in Deo proprietates personales 633; — tantum tres constituentes 636; cf. 630; — quomodo distinguantur a notionibus personalibus 637.
- Prosper, S.:** quo sensu negaverit S. Aug. praescientiam condicionate futurorum 215; — docet voluntatem Dei salvificam universalem 342; — docet praedestinationem esse in nostra potestate 401; — reicit reprobationem antecedentem 415; — negat S. Augustinum docere reprobationem negativam 431.
- Providentia** est attributum morale voluntatis divinae et ad virtutem prudentiae pertinet 315; — definitur 323; — convenit Deo circa omnia creata 324; — num Deus omnibus rebus immediate provideat 328; — extenditur ad fortunae condiciones 329; — ad mala physica et moralia 333 sq.; — in ordine supernaturali dicitur praedestinatio 336.
- Provisor** sapiens huius mundi quomodo cognoscatur 9 sqq.

Prudentia quomodo insit in Deo 315.

Pulchritudo appropriatur Filio 640.

R.

- Raymundus Lullus** mysterium Trinitatis philosophice probare conatus est 491; — refutatur 493.
- Raymundus Martini** de nomine Iahve 108.
- Raynaudus:** libera absolute futura a Deo cognoscuntur in decretis liberis 288.
- Reflexio:** datur in Deo reflexa cognitio 181; — datur reflexa cognitio libere futurorum 241.
- Régnon** de distinctione virtuali in divinis 504 nota.
- Relationes** divinae. *Exsistentia:* definitur relatio 590; — relationes ad extra et intra 591; — in Deo sunt quattuor relationes reales: paternitas, filiatio, spiratio activa, processio 596; — sed sunt solum tres realiter inter se distinctae *ib.*; — eaeque sunt tres personae divinae 597; — quomodo relatio nomine personae significetur 603; — non differunt realiter relationes ab originibus 604; — in Deo non nisi subsistentia relativa est 605; — relationes tribuunt essentiae divinae incommunicabilitatem 612. — *Distinctio* ab essentia: non differunt ut res a re 616; — neque ut modus a re 617 sq.; — neque distinctione formali (scotistica) 618; — sed distinctione virtuali 621. — *Perfectio:* relationes divinae sunt perfectiones 623; — sed nihil addunt ad perfectionem substantialem 628; — quomodo formaliter eadem perfectio sit in omnibus relationibus personalibus 630.
- Remense** conc. de attributis Dei 151; — de Trinitate 615.
- Reprobatio** definitur 407; — nulla est *positiva antecedens* reprobatio 408; — reprobatio *positiva* Calvinii 409; — Arminii 410; — Iansenii 412; — refutatur 413; — antecedens reprobatio *negativa* triplex invenitur apud thomistas 419; — prima pendens a sola Dei voluntate 420; — secunda fit ob praevisum peccatum originale 422; — tertia reprobatio a mediis salutis 424; — Suaresii systema reprobationis negativae antecedentis explicatur 426 sqq.; — et refutatur 427; — S. Augustinus de reprobatione quid senserit 431; — item S. Thomas 432; — *effectus* reprobationis 435.
- Richardus** a S. Victore de demonstrabilitate mysterii SS. Trinitatis 498; — de differentia inter divinas processionem 586.
- Ripalda:** eius opinio de possibilitate substantiae creatae supernaturalis reicitur 51; — de formali ratione filiationis secundum Lessium 678.
- Robert** de nomine Shaddai 112 nota.
- Rosenkranz** errat de demonstrabilitate existentiae Dei 31 nota.
- Rosmini:** doctrina eius de mysterio Trinitatis reicitur 495 nota.
- Rothenflue** ontologismi strenuus defensor 54.
- Rufinus** de vocabulo hypostasis 605 nota.
- Ruiz Didacus:** in intellectu divino nulla est potentialitas 183; — Deus videt infinita 199; — videt condicionate futura 211; — essentia divina est species intellegibilis 223; — divina essentia est perfectissimum repraesentativum omnium rerum 226; — de sensu composito et diviso 263; — docet Deum videre libera condicionate futura in eorum obiectiva veritate 271; — de providentia Dei circa mala moralia 334; — de relationibus divinis 595.

S.

- Sabelliani:** qui ita dicantur 447.
- Sacramenta** cur non dicantur missiones personarum divinarum 661.
- Salmanticenses** infinita decreta praedeterminantia statuunt 247.
- Salvifica** voluntas Dei antecedens et universalis existit 337; — varia principia SS. Patrum de hac voluntate salvifica 342; — S. Augustini hac in re mens 346; — extenditur etiam ad infantes ante baptismum morientes 348 sqq.; — nullam habet causam ex parte hominum 362; — destruitur per praedestinationem ante praevisa merita 376; — pugnat cum reprobatione negativa 428.
- Sanctitas** est attributum morale voluntatis Dei 312.
- Sapientia** est attributum Dei 147; — *vide* Scientia; — s. increata exhibetur ut persona divina in V. T. 472; — Filius est sapientia hypostatica 519; — Pater non est sapiens sapientia genita 522; — sapientia et caritas 572.
- Schell** de Deo causa sui 121; — de Dei influxu in peccata 334; — de Trinitate 495 nota 2.
- Scholastici** unanimiter docent certam et facilem Dei cognitionem 8; — eorum doctrina de scientifica demonstrabilitate Dei exsistentiae carpitur a Dr. Kuhn 28; — sed est admittenda 30; — eorum argumenta pro Dei exsistentia ut valida sunt admittenda 31; — paucissimi defenderunt S. Anselmi argumentum ontologicum 33; — quid intellegant speciem impressam et expressam 80 sq.; — multi ex scholasticis putarunt Ehie et

Iahve esse duo nomina Dei diversa 114; — de Deo omniscio 197; — habent commune adagium: essentiam divinam esse speciem intellegibilem intellectus Dei 220; — de processione Spiritus Sancti per voluntatem 565.

Scientia Dei. *Perfectio*: intellectio est attributum Dei operativum, positivum, necessarium 147; — infinitas 177; — intellectio substantialis *ib.*; — nullo modo admixtam habet potentialitatem 183; — quomodo a rebus terminetur 188; — infallibilitas subiectiva et obiectiva 191; — cur libera condicione futura immutabiliter sciat 229; — *Di-risio*: naturalis, libera, media 291; — haec divisio petitur ex diversa necessitate obiectorum 292; — scientia visionis et simplicis intelligentiae 293; — speculativa et practica 294; — scientia approbationis et improbationis 295; — cognitio directa et reflexa 181. — *Ob-iecta*: scientia Dei habet obiectum primum et formale 217; — secundarium et materiale 216; — obiecta materialia sunt omnia entia physica actualia 194; — etiam cuncta non entia 198; — num etiam multitudo infinita 199; — omnes actus absolute futuri 202; — etiam condicione futuri 205. — *Medium*: essentia divina est medium quo species intellegibilis 220; — eadem est medium, in quo cognito alia omnia cognoscuntur 222; — essentia divina est etiam medium, in quo cognito cognoscuntur libera condicione futura 235; — decreta praedeterminantia a baesianis excogitata non sunt medium, in quo condicione futura cognoscuntur 244; — neque causa proxima perfecte ad agendum expedita 242; — num sit decretum concomitans a nonnullis scotistis propositum 284. — *Infallibilitas* subiectiva et obiectiva distinguitur 191; — unde infallibilitas cognitionis quoad libera condicione futura sit repetenda 229; — relate ad numerum praedestinatorum 397. — *Causa*: scientia Dei est causa rerum 296; — non per se sola 297; — adiuncta vero voluntate 298.

Scotistae docent Deum videre libera condicione futura in decreto concomitante 284; — multi tamen defendunt scientiam mediam a Molina propositam 285; — non sunt unanimes in quaestione de praedestinatione ad gloriam 383.

Scotus de argumento ontologico 33; — docet attributa divina non essentialiter praedicari de essentia 149; — essentia Dei est species intellegibilis 220 221; — de praedestinatione ad gloriam quid senserit 383; — negat Verbum signi

cognitione possibilium 527; — refutantur eius rationes contra propositionem: „Si Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio, non ab eodem procederet“ 557 sq.; — de exsistentia relationum in Deo 602; — de distinctione formali relationum ab essentia Dei 618.

Semiariani 449.

Sensus compositus et divisus explicatur 263; — molinistae hanc distinctionem de sensu composito et divisio non detorserunt 268.

Sigillum nomen Spiritus Sancti 577.

Signum: signa rationis 205; — voluntas signi quid sit in Deo 317.

Soeinus Laelius et Faustus haeretici circa SS. Trinitatem 450.

Soto, Dominicus, de lumine gloriae 78.

Species impressa num in visione Dei habeatur 80; — s. expressa quo sensu sit admittenda 81; — species (pulchritudo) appropriatur Filio 640; — species intellegibilis intellectus divini est Dei essentia 220.

Spes ut virtus theologica non competit Deo 315.

Spiratio passiva est relatio realis in Deo et est persona divina 600; — s. passiva est proprietas personalis in Deo 633; — item proprietas constituens et distinguens 636; — s. activa est notio communis Patri et Filio 638.

Spiritualis substantia Dei 137 sqq.

Spiritus Sanctus. *Exsistentia*: est realiter a Patre et Filio distinctus 459; — est verus Deus 456 460; — in V. T. nominatur 471; — quomodo secundum SS. Patres Patri ministret 484; — eius realis a Patre Filioque distinctio a patripassianis negabatur 447; — eius divinitas a pneumatomachis negabatur 449. — *Processio* est notio personalis Spiritus Sancti 638; — procedit a Patre et Filio 529 sqq.; — secundum graecos a solo Patre 537 sqq.; — additio vocis *Filio-que* in symbolo 538 sqq.; — quomodo per Filium procedat 541; — procedit ab utroque ut ab uno principio 544 sqq.; — si non procederet a Filio, ab eo non distingueretur 553 sqq.; — procedit per voluntatem 561 sqq.; — quarum rerum dilectione procedat 571; — eius processio non est generatio 578 sqq.; — ab hac tripliciter distinguitur 582 sqq.; — *Nomina*: amor, caritas, dilectio 566; — donum 568 663 668; — Spiritus veritatis 572; — vinculum, nexus, unio Patris et Filii 573; — osculum, fons vivus, aqua, virtus et digitus Dei, sigillum 574 sqq.; — unguentum 577 663; — imago Filii 588. — *Missio*: substantialiter mittitur in animam

662 sqq.; — efficit donum creatum in anima 668. — *Inhabitatio* qualis 671 sqq.; — nos sanctos efficit 674; — filios Dei adoptivos 676; — num sit causa formalis iustificationis et adoptionis 681; — inhabitatio non est ei propria 686; — sed appropriatur 688; — etiam in sanctis V. T. substantialiter inhabitavit 690. — *Appropriatur* Spiritui Sancto usus (fruitio), conexio, bonitas 640; — inhabitatio 689. — *Proprietas* personalis Spiritus Sancti est spiratio passiva 633.

Stapleton, Thomas, defensor scientiae mediae 286.

Suarez de lumine gloriae 77; — de incomprehensibilitate Dei 89; — de essentia Dei 119 nota; — essentia Dei est species intellegibilis 220 224; — docet Deum cognoscere omnia in essentia sua 233 240; — etiam contingenter futura *ib.*; — Deus videt libera condicione futura in eorum obiectiva veritate 271; — libera absolute futura cognoscuntur a Deo in decretis liberis 288; — distinguit duplicem ordinem in Deo quoad praedestinationem scilicet intentionis et executionis 373; — statuit reprobationem negativam 426 sqq.; — reicitur haec sententia 427 sqq.; — immerito provocat pro sua opinione ad S. Augustinum 431; — item ad S. Thomam 432; — de infinitate intensiva potentiae Dei 440; — in theophaniis V. T. apparuit immediate angelus creatus 475; — de differentia inter divinas processiones 585 nota; — de relationibus divinis 595; — de subsistentia absoluta in Deo 609; — de sanctificatione 673 sq.

Subordinatiani haeretici circa SS. Trinitatem 449.

Subsistentia in Deo 597 sqq. 605 sqq.

Substantia creata supernaturalis non est possibilis 51.

Superecomprehensio humanae voluntatis quo sensu sit medium, quo cognoscantur a Deo libera condicione futura 279.

Suppositio et significatio quomodo distinguantur 603 nota.

Supralapsarii docuerunt reprobationem positivam ante peccatum originale 410.

Sympathia cum divinis requiritur ad sapientiam 32 c 572.

Synesius de Deo causa sui 121.

Synonyma num sint attributa Dei 99 sqq.

T.

Temperantia non est in Deo 315.

Tertullianus de naturali cognitione exsistentiae Dei 8; — primitiva haec Dei cognitio est quasi congenita 21; — sed nequaquam sensu stricto innata 24; —

de unitate Dei 133; — docueritne anthropomorphismum 144; — de Dei praescientia 202; — docuit mysterium SS. Trinitatis 479; — quo sensu Pater maior sit Filio 482; — de processione Spiritus Sancti 535 541.

Theodoretus docet praedestinationem post praevisa merita 382.

Theodotus iunior et senior defensores haeresis alagorum 448.

Theophaniae V. T. referuntur secundum SS. Patres ad personam Filii 473; — in iis immediate apparuit angelus creatus 474; — num possint vocari missiones visibiles personarum divinarum 660.

Theophilus Antiochenus de naturali cognitione Dei ex providentia 12; — Verbum insitum et prolaticium quid sibi velit 484.

Thomas, S., vocat Dei cognitionem innatam 21; — de demonstrabilitate Dei exsistentiae 29; — reicit argumentum ontologicum S. Anselmi 34; — quid docuerit de exsistentia Dei fide divina credenda 40; — de naturali impossibilitate visionis Dei intuitivae 49 sq.; — contradicit ontologis 57; — de lumine gloriae 79 sq.; — de naturali desiderio visionis beatificae 84; — de incomprehensibilitate Dei 90; — triplex modus cognoscendi Deum: per viam negationis, causalitatis, excellentiae 98; — negat nomina, quibus Deum appellamus, esse synonyma 101; — de essentia Dei 120; — Deus non est causa sui 121; — de beatitudine Dei 193; — de multitudine infinita 200; — essentia Dei est species intellegibilis 220 228; — Deus cognoscit omnes res, ut formaliter sunt in seipsis 230; — docet contingentia futura in seipsis tantum cum certitudine cognosci posse 240 276; — docet Deum ea videre in eorum obiectiva veritate 272; — scientia Dei quomodo sit causa rerum 296 298; — quomodo oderit Deus peccatores 314; — explicat voluntatem Dei antecedentem et consequentem 321; — de providentia 328; — de providentia circa mala physica 333; — quo sensu infantes ante baptismum morientes damnari dicantur 350; — docuit praedestinationem incomplete sumptam 358; — distinguit duplicem praedestinationem 359; — quid sit causa praedestinationis *ib.*; — praedestinatio complete sumpta non habet causam ex parte hominis 364; — docet praedestinationem post praevisa merita 379 383; — de libro vitae 398; — de numero praedestinatorum 402; — de certitudine subiectiva praedestinationis 403; — non docuit reprobationem negativam 432 sqq.; —

- de potentia Dei 437; — haec est intensive et extensive infinita 440; — in theophaniis V. T. immediate apparuit angelus creatus 475; — SS. Trinitas est mysterium stricte dictum 490; — de processione divinis 511; — de Verbi nomine 518; — de Filio ut Dei imagine 520; — num dicere sit commune tribus personis 521; — de Verbo expressivo creaturarum 528; — de processione Spiritus Sancti 537; — quarum rerum dilectione procedat 571; — de differentia inter divinas processiones 581 sqq.; — de originibus divinis 604; — de adorabilitate personarum div. ut talium 627; — de proprietatibus personalibus Dei 633; — de notionibus personalibus 638; — de quattuor ordinibus appropriationum 640; — de circuminseptione divinarum personarum 644 sq.; — de missione invisibili divinarum personarum 667 sqq.; — de gratia creata et eius relatione ad Spiritum Sanctum 670 sqq.
- Thomassinus** de Deo causa sui 121.
- Thomistae** quid doceant de existentia Dei fide divina credenda 40; — de verbo mentis 81; — plerique mirum in modum sentiunt circa res coexistentes aeternitati Dei 170; — qualem scientiam conditionate futurorum statuunt 208; — confitentur libertatis concordiam cum praedeterminatione non posse positive intellegi 254; — veteres thomistae ignorarunt doctrinam bañesianam 262; — dividuntur in tres classes quoad probationem 419 sqq.
- Toletanum II** de processione Spiritus Sancti 535.
- Toletanum XI** de Trinitate 507; — de Spiritu Sancto ut caritate Patris et Filii 566; — de relationibus divinis 594; — de circuminseptione divinarum personarum 646.
- Tournely** defensor scientiae mediae 286.
- Traditionalistae** docent Dei existentiam ope solius positivae revelationis cognosci posse 17 26; — refutantur 30.
- Transitus** de potentia in actum non est in Deo 506.
- Tridentinum**: Deus solum permittit peccata 334; — docet nullam esse causam ex parte hominis quoad praedestinationem primae gratiae 363; — de gloria caelesti ut mercede bonorum operum 371; — docet neminem seposita revelatione speciali posse habere certitudinem suae praedestinationis 403; — de praedestinatione 414; — num faveat commati iohanneo 464.
- Trinitas**, SS.: *Existentia* negabatur a patripassianis, sabellianis, alogis, melchisedechianis, anomoeis, pneumatomachis, socinianis 447 sqq.; — probatur ex Scriptura N. T. 452 sqq.; — speciatim ex formula baptismi 459; — de commate iohanneo 462; — indicatur in V. T. 469 sqq.; — probatur ex symbolis, ex doxologia et confessione martyrum 478; — ex SS. Patribus 479 sqq. — *Mysterium* fundamentale dogma 442; — est mysterium stricte dictum 488 sqq.; — quomodo Raymundus Lullus et Günther pluralitatem divinarum personarum probare conati sint 493 sqq.; — convenientia huius mysterii 498; — nequit demonstrari esse contra rationem 499 sqq.; — omnia principia metaphysica manent vera in hoc mysterio 502; — praecepta quaedam loquendi de mysterio SS. Trinitatis 648. — *Inhabitatio* convenit toti Trinitati 685; — est substantialis 662 sqq.; — fundamentum huius inhabitationis est gratia creata 667; — effectus formalis 676 sqq.; — in sanctis V. T. 690.
- U.**
- Unguentum** nomen Spiritus Sancti 663.
- Unio** est nomen Spiritus Sancti 573.
- Unitas numerica** Dei 452; — unitas substantiae in personis divinis 628.
- V.**
- Valentinum** conc. docet Dei salvificam voluntatem universalem 344.
- Vaticanum** de naturali cognitione existentiae Dei 7; — de revelatione positiva 19; — docet Dei incomprehensibilitatem 86; — de simplicitate Dei 130; — damnavit patheismum 136; — de spiritualitate Dei 140; — de attributis Dei 148; — de beatitudine Dei 193; — de Dei praescientia 204; — de providentia Dei 326.
- Vaughan**, cardinalis, de commate iohanneo 462 nota.
- Vazquez** appellat lumen gloriae speciem impressam visionis beatificae 80; — de aeternitate Dei 169; — docet Deum videre res in seipso ut specie expressa 241; — libera conditionate futura videre in eorum obiectiva veritate 271; — de scientia Dei ut causa rerum contra bañesianos 297; — praedestinationis complete sumptae non datur causa ex parte hominis 365; — negat Verbum gigni cognitione possibilium 527; — de relationibus divinis 595.
- Veracitas** ut virtus Deo absolute competit 315.
- Verbum**: Verbum est Filius Dei 518; — non dicitur metaphorice Verbum, sed

- proprie *ib.*; — apparuit in theophaniis V. T. 473; — item in incarnatione 485; — potest dici sermo 523; — nequit dici essentialiter, sed personaliter 521; — num Pater intellegat Verbo 522; — quarum rerum intellectione procedat a Patre 524 sqq.; — beati vident omnia in Verbo 521 nota.
- Verbum** mentis quo sensu in visione beatifica sit admittendum 81.
- Veritas** est Dei attributum transcendente 147; — v. ontologica 157; — v. logica et moralis *ib.*; — v. obiectiva conditionate futurorum determinata 276; — est ratio quod a Deo cognoscantur 271; — est nomen Spiritus Sancti 572.
- Vetter**, Paulus, de nominibus Dei 112 sq.
- Viennense** conc. docet naturalem impossibilitatem intuitivae visionis Dei 48; — damnat negantes lumen gloriae 72.
- Vincentius** Levita fidem SS. Trinitatis professus est 478.
- Virtutes** Dei sunt attributa moralia Dei 315; — virtutes theologicae fidei et spei non sunt in Deo, sed sola caritas *ib.*; — ex moralibus quatenus sint in Deo *ib.*; — virtus est nomen Spiritus Sancti 575.
- Visio** beatifica Dei definitur 45; — intellectui creato supernaturaliter possibilis est 61 sqq.; — non est possibilis corporeis oculis 69; — non est possibilis virtute intellectus creati naturali 46 sqq.; — praesupponit in intellectu creato potentiam oboedientialem 50; — ad eam requiritur lumen gloriae 71; — quo sensu verbum mentis in beata visione sit admittendum 81; — num in ea habeatur etiam species impressa 80; — est mysterium stricte dictum 82 sqq.; — num illius in nobis sit desiderium naturale 85; — in ea videtur Deus totus, sed non totaliter 90; — de diversis gradibus visionis beatificae 92; — est visio facialis secundum apostolum 64.
- Viva** de ratione formali filiationis adoptivae 680.
- Vocati** secundum propositum quinam sint secundum S. Paulum 354; — secundum S. Augustinum 357.
- Voluntas** Dei. *Natura*: voluntas Deo competit 299; — est infinita 300; — eius obiectum primum est essentia divina 301; — obiectum secundarium sunt res creatae 302; — non transit ex uno actu ad alium 303; — est summe libera 304 sqq.; — ei conveniunt varia attributa moralia 311 sqq.; — sanctitas suprema 312; — passiones quaedam 313; — virtutes 315; — *divisio* 316; — v. antecedens et consequens 321. — *Principium*: est una cum scientia causa rerum 298; — v. salvifica 337 sqq. 360 sqq.; — per voluntatem procedit Spiritus Sanctus 561 sqq.
- X.**
- Xantes** Mariales de verbo mentis 81; — de doctrina molinistarum 290.
- Z.**
- Zigliara** docet alia ac veteres bañesiani 267; — eius argumentum adversus molinistas refellitur 277.

Pesch, Chr., S. J., Praelectiones dogmaticae.

Novem tomi in 8^o maiore.

- I. De Christo legato divino. De ecclesia Christi. De locis theologicis. Editio sexta et septima.
- II. De Deo uno secundum naturam. De Deo trino secundum personas. Editio quinta et sexta.
- III. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Editio quarta.
- IV. De Verbo incarnato. De beata Virgine Maria. De cultu Sanctorum. Editio quarta et quinta.
- V. De gratia. De lege divina positiva. Editio quarta.
- VI. De sacramentis in genere. De baptismo. De confirmatione. De SS. Eucharistia. Editio quarta.
- VII. De sacramento paenitentiae. De extrema unctione. De ordine. De matrimonio. Editio quarta et quinta.
- VIII. De virtutibus in genere. De virtutibus theologicis. Editio quarta et quinta.
- IX. De virtutibus moralibus. De peccato. De novissimis. Editio quarta et quinta.

«Revera cursus integer theologiae dogmaticae ad usum scholarum iuxta novam methodum formamque novisque tractatibus adinventis et scientiarum profectibus comparatus, auctus et respondens, qui tamen tenue manuale tantummodo non esset, neque in immensum, unice fere ad consulendum opus evaderet, omnino desiderabatur. Perfectum ad hoc putamus opus P. Christ. Pesch evasisse; in quo et scholastica methodus, una cum libera ratiocinatione coniuncta, et Ecclesiae decreta omnia patrumque testimonia multiplicia, sobrie tamen et ad criticae regulas discussa, et modernorum adinventis copiose adhibita erroresque universi refutati inveniuntur, ut alumni, eo solo utentes, plene instructi evadant in theologicis disciplinis.»

(Divus Thomas, Placentiae.)

Pesch, Chr., S. J., Compendium Theologiae dogmaticae. Quattuor tomi in 8^o maiore.

- I. De Christo legato divino. De ecclesia Christi. De fontibus theologicis. Editio altera.
- II. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo et de novissimis. Editio altera.
- III. De Verbo incarnato. De beata Virgine Maria et de cultu Sanctorum. De gratia. De virtutibus theologicis. Editio altera.
- IV. De sacramentis. Editio altera.

«Omnino non dubitamus Compendium theologiae dogmaticae a Patre Pesch compositum optima fide commendare omnibus theologicis qui, quin vel mole litterati apparatus vel expositionibus nimis difficilibus graventur, gaudere volunt de mira illa subtilique catholicae dogmaticae constantia et firmitate, quae talis est ut expugnari nequeat.»

(Augsburger Postzeitung, Augsburg.)

Philosophia Lacensis sive Series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris Societatis Iesu in Collegio quondam B. Mariae ad Lacum disciplinas philosophicas professis. In 8^o.

«No words of commendation need here be added concerning this monument to Catholic philosophy. There has as yet been produced nothing in its line comparable to the 'Cursus Lacensis', either for breadth or depth, thoroughness of treatment, erudition or timeliness. . . .»

(The American Catholic Quarterly Review, Philadelphia.)

Qua «Philosophia Lacensi» hae partes comprehenduntur:

I. **Institutiones iuris naturalis** seu philosophiae moralis universae. Auctore TH. MEYER S. J.

Vol. I: Ius naturae generale. Editio altera emendata.

Vol. II: Ius naturae speciale. (Omnia exemplaria huius voluminis vendita sunt.)

«Le P. Meyer est un philosophe au sens vrai et complet du mot. Il traite les questions avec une ampleur et une solidité peu communes; aucune objection, aucune difficulté, aucune erreur n'est négligée. Il n'avance jamais d'une manière hâtive; il poursuit logiquement et sûrement son idée. Après avoir lu, vous vous trouvez convaincu.»

(Revue Ecclésiastique de Liège.)

II. **Institutiones logicae et ontologicae.** Auctore T. PESCH S. J.
Editio altera, abbreviata, emendata, novis aucta a C. Frick S. J.
2 volumina.

«Gedankenreichtum und lichtvolle Darstellung machen das Werk zu einem sicheren Wegweiser für die obersten Grundfragen der Philosophie und sind geeignet, für die Sache Interesse zu wecken. Eine derartig solide Grundlage bietet einen festen Damm gegen ein verhängnisvolles Verspekulieren.»

(Katholische Kirchenzeitung, Salzburg.)

III. **Institutiones philosophiae naturalis.** Auctore T. PESCH S. J.
Editio altera. 2 volumina.

«Die Probleme, über die unsere moderne Wissenschaft nicht zu handeln wagt, sucht der Verfasser mit einer solchen Gründlichkeit und Kenntnis aller Schulmethoden, mit einem solch wissenschaftlich gefestigten Urteil, mit einer solchen Gewandtheit und Bestimmtheit in der Ausdrucksform zu behandeln und zu lösen, daß jeder ehrliche Gegner dies anerkennen und hochschätzen muß.»

(Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz.)

IV. **Institutiones psychologicae.** Auctore T. PESCH S. J. 3 volumina.

«Volledigheid, gepaart aan groote duidelijkheid, bevelen ook wederom dit werk aan; zeldzame wetenschap en uitgebreide belesenheit spreken uit bijna iedere bladzijde, terwijl de bekende wijsgeerige scherpte van den schrijver ook in de donkerste vraagstukken voldoende licht weet te ontsteken.»

(De Katholiek, Utrecht.)

V. **Institutiones theodicaeae** sive theologiae naturalis. Auctore J. HONTHEIM S. J. (Omnia exemplaria vendita sunt.)