

~~DE SS. TRINITATE.~~

Supplementum schematum.

Proprietas litteraria.

Auctore Bernardo Longian, S.S.C.

Quae olim de verbo mentis ex operibus S. Thomae  
collegimus et apud Theological Studies [Woodstock, Md., U.S.A.  
VII (1946), 349-92; VIII (1947), 35-79, 404-44; X (1949), 3-40,  
359-93; cf. L.-B. Geiger, O.P., Bulletin thomiste, VIII<sup>2</sup> (1952),  
477-79, §740] publici iuris fecimus, hac fere lege nunc  
auditorum usui accommodamus ut qui pleniorum rei expositionem  
desiderent articulis supra citatis adeant, qui vero conclusiones  
materiam theologicam proprius respicientes breviter indicatas  
velint hisce foliis contenti esse possint.

Finem vero nostrum, si exquisieris, quodammodo esse  
multiplicem fatemur. Principaliter sane habitum scientiae  
quisque promovere intendimus. At cum quis in aliis scientiam consecutus  
videatur qui iam per se operari possit, in re Trinitaria illum  
aestimarim scientia ornatum qui scripta Aquinatis et exacte  
legere et cum gudio intelligere quaerat. Qua de causa, cum scholae  
lectiones ipsa sua natura ad intelligentiam communicandam  
magis quam ad rerum historicarum notitiam augendam ordinentur,  
cumque inter lectiones qui multum scribat ad nomina et verba  
potius quam ad sensum intellectumque attendere soleat, visum  
est his foliis auditorum mentes liberare quo facilius quantulum  
eis afferemus fructum et percipient et conservent.

## Articulus Primus.

### De Quibusdam Notionibus Communibus.

#### I. Articuli Necessitas.

Neque unus neque constans nomen verborumque usus in scriptis S. Thomae reperitur. Suo enim tempore alius erat locuendi modus ex Avicenna, uti videtur, deductus; alius ex novis studiis Aristotelicis recenter inventus; neque deerant ulteriores complicationes cum diversae voces graecae per eamdem Latinam, eademque graeca per diversas latinas, redderentur.

Quod si praetermittitur, duplex sequitur inconveniens. Primo, enim, ipsa littera Aquinatis caligine quadam obiecta atque oboluta maneat necesse est: qui enim nescit quo sensu voces sint adhibitae, veram auctoris sententiam apprehendere nequit. Secundo, in mentem discipuli vel acutissimi transit nebula quaedam conceptuum atque terminorum unde opiniones oriuntur confusae et disputationes sine fructu vel fine.

Quid enim in aliis fieri solet, inde ~~conveniuntur~~ conjecturare licet quod Caietanus, vir maximi ingenii et inter commentatores optimus, haec scribere potuit: "Intelligere ergo non est formaliter pati; quamvis, proprio loquendo, non sit etiam formaliter agere, sed potius active passiveque vitaliter operari. Et idem iudicium est de sensatione." (In Sum. theol., I, q. 79, a. 2, §XX; edit. Leon., V, 263). Quid sit active non agere? quid passive non pati? quid denique passive et non agendo operari vitaliter? Sane haec omnia clare atque cohaerenter explicari posse non infitior. Illud solum dico: veram vereque ~~utilem explicationem fundari non in speciatione metaphysica~~

utilē esse explicationē quae viam p̄manit aperiat ad textum  
S. Thomae intelligendum; ideoque non speculations metaphysica  
sed linguis tica investigatione opus esse.

Qua de causa primo hoc articulo quid actio operatioque  
significent (2), quaenam sint actus ad potentiam proportiones  
diversae (3), quid actus perfecti et actus imperfecti dicant (4),  
quodam differant natura (5) et potentia sive activa sive passiva  
passiva (6), quid sit pati (7), quid agere (8), quid denique de  
actu vitali senserit Aquinas (9), paucis adhibitis documentis  
declaramus ne parvus error in principio in fine fiat magnus.

Articulus Alter.

De Imagine Dei.

Quod in Concilio Vaticano docetur atque decernitur, rationem fidei illustratam aliquam ex Deo dante ex mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam consequi posse (DB 1796), intelligentiam eamque fructuosissimam consequi posse (DB 1796), iam pridem novit traditio catholica. Nam S. Augustino duce omnes fere theologi intellectum ~~humani~~<sup>humanum</sup> atque voluntatem scrutati sunt ut ex imagine illa ad quam homo factus est per analogiam ascendentes ad Deum Trinum quodammodo speculandum procederent.

¶ Cuius investigationis primus gressus hoc ex altero articulo continetur, nempe, qualis sit mens humana. Nisi enim clare atque exacte perspicitur rationalis pars naturae humanae, frustra ad imperfectam atque obscuram mysterii intelligentiam consequendam proceditur. Quia de causa, nunc quaerimus quae nobis insint principium verbi et verbum et amor procedens (Sum. theol., I, q. 93, a. 6 c.) et ea utamur methodo quam introduxit Aristoteles (In II de Anima, lect. 6 §§304 ss.) et perfecit Aquinas. Cum enim potentias et habitus per actus cognoscantur, actus vero per obiecta, ab obiectis ordiendum est. Primo, ergo, de generali obiecti notione (10), deinde de obiecto intellectus ut fine et termino (11), tertio de obiecto intellectum movente (12) agemus. Cum autem obiectum quod nostrum intellectum moveat ad primam ~~modum~~ eius operationem <sup>moveat</sup> quibusdam obscurum videatur, post multa et diversa testimonia ex Aquinate allata (13) quid sit quidditas rei (14), quotupliciter dicatur species (15), quaenam sit verbi necessitas (16) dicemus. Quibus stabilitis,

elucet distinctio inter actum intelligendi, qui ab obiecto  
movente specificatur, et operationem dicendi, qui ab obiecto  
ut termino speciem sumat (17).

non solum elucet distinctio inter actum intelligendi, qui ab  
obiecto movente specificatur, et operationem dicendi, qui ab  
obiecto ut termino speciem ~~sumat~~, sumat (17), sed  
etiam patet iter ad intelligendam emanationem intelligibilem  
(18) atque spirationem amoris (19).

1] 36. Intelligere et Dicere.

Cum operationes animae per obiecta distinguantur (De Anima, II, 4, 415a 20; II, lect. 6 §§304 ss.; Sum. theol., I, q. 77, a. 3 c; q. 87, a. 3 c), eatenus differunt intelligere et dicere quatenus et eorum obiecta.

Obiectum vero aut est movens, aut est terminus immanenter productus, aut est finis.

Duplex porro est obiectum movens: ad actum enim intelligendi directum movemur per phantasma illuminatum et in ipso phantasmate resplendentem ~~panam~~ perspicimus speciem vel causam essendi vel quidditatem, prout supra declaratum est; ad actum vero intelligendi reflexum movemur per evidentiam sufficientem qua sufficientem; ad quem actum pervenimus cum conceptum in principia reduximus, nempe, in sensum, in principia per se nota, et in ipsum lumen intellectuale (Vide Theol. Stud., VIII(1947), 36 ss.).

Duplex praeterea est terminus immanenter productus: cum enim directe speciem vel causam essendi vel quidditatem rei perspexerimus, definitionem vel rationem rei intus concipimus seu dicimus; cum vero reflexe evidentiam sufficientem qua sufficientem perspexerimus, enuntiationem concipimus seu dicimus.

Denique tandem cum definiamus ut iudicare possimus, cumque iudicemus ut verum et ens cognoscamus, fihis totius operationis intellectualis est ens quod est obiectum formale intellectus.

Circa distinctionem horum obiectorum, alia patent et alia explicatione quadam indigent. Patet enim distinctio inter primam operationem circa quaestionem, Quid sit, et secundam operationem circa quaestionem, An sit. Patet praeterea distinctio inter terminos immanenter productos et finem propter quem pro-

ducuntur; definitiones enim et enuntiationes intus formamus ut per ea tamquam per media-in-quibus ad ens cognoscendum ~~pervenimus~~ perveriamus. At quibusdam forte difficile videtur quod circa eamdem intellectus operationem, primam nempe vel secundam, aliud dicitur obiectum intelligendi et aliud obiectum dicendi.

Inter quae tamen haec est differentia quod obiectum intelligendi est illud ex quo et propter quod oritur obiectum dicendi. Et circa secundam intellectus operationem hoc est manifestum. Cur enim iudicamus? Quia evidentiam ad tale iudicium proferendum perspeximus. Per prius sane perspicimus evidentiae sufficientiam quam iudicamus. Et ~~et~~ aliud sane est evidential sufficiens quae perspicitur, et ~~et~~ aliud est iudicium ~~num~~ ad quod proferendum sufficit evidentia.

At par omnino est ratio circa operationem intellectus primam. Quid sit eclipsis lunae? Est obscuratio lunae facta per tellurem quae inter ~~num~~ solem illuminantem et lunam illuminatam movetur. Aliud sane ~~est~~ est haec eclipseos definitio interius concepta et dicta; aliud vero est intellectu conspicere lunam necessario obscurari si illuminatio eius a sole interrum-patur. Quid sit homo? Animal rationale. At cur 'animal rationale' dicimus. Sit quod 'animal' sensibus videmus et audimus; 'rationale' tamen neque ~~videtur~~ videtur neque auditur; quod vero sensibus cognoscere non possumus, nisi illud intellectu perspiceremus, numquam verbo interiori dicere ~~possimus~~ possemus. Quae perscipientia qualis sit, iam satis diximus. In ipsis enim sensibilibus quibus homo nobis innotescit, ~~cetero modo inest species secundum artus seu propter quid~~ insunt indicia rationalitatis; quae indicia secundum se sunt

'materia causae,' rationalitas vero quam indicant est 'causa materiae,' nempe, formale principium unde haec sensibilia sunt sensibilia hominis, et causa essendi & unde haec materia ad esse hominem pertingat. Iam vero aliud est rationalitatem in indiciis exterioribus perspicere, et aliud est dicere animal rationale; iterum aliud est in corpore tali animam intellectivam intelligere, et aliud est compositum ex anima et corpore definire seu dicere.

At alia est difficultas metaphysica potius quam psychologica, immo grammatica potius quam metaphysica.

Nam alio sensu intelligere est actio vel operatio, alio autem sensu dicere est actio vel operatio. Intelligere enim est actus, actus secundus, actus perfecti, erogeia, sicut et videre, audire, velle. Dicere vero est factio quaedam; dicendo enim formamus ~~verbum~~ atque producimus verbum interius sive incomplexum, ut definitio, sive complexum, ut enuntiatio.

In terminologia Avicennae species intelligibilis in intellectu possibili recepta se habet ad intelligere ut principium actionis seu principium formale actionis; et eadem species se habet ad verbum dictum sicut principium operati seu principium effectus.

In terminologia vero Aristotelica, potentia activa non distinguitur contra actum sed fundatur in eo (Sum. theol., I, q. 25, a. 1 ad 1m); qua de causa potentia dicendi non distinguitur contra actum immutabilem intelligendi sed fundatur in eo. Praeterea, in eadem terminologia, cum ipse effectus productus ~~est factus~~ in quantum a faciente est, passio autem in quantum in facto est, ideo dicere est ipsum verbum in quantum est ab actu intelligendi et dici est ipsum verbum in quantum est in intellectu possibili.

Praeterea, in terminologia Aristotelica prout a S. Thoma paulo immutatur, dicere erit ipsius actus intelligendi quaternus ad verbum productum refertur, dici autem erit verbi ~~mutabilitatem~~

quatenus verbum ab actu intelligendi fit. Denique, haec  
habitudo inter intelligere et verbum in terminalogia Avicennae  
sic declaratur quod verbum est terminus actionis intelligendi.

Dixerit tamen quispiam obiectum formale intellectus esse  
ens, et cum motus ab ente fiat, ideo ens esse obiectum movens  
et non obiectum ut finis.

Nequaquam sane negarem omne quod movet sive sensum sive  
intellectum esse ens. At ens quod movet sensum non est ~~ens~~  
~~movet~~ in tota sua latitudine, sed tantummodo genus quoddam uti  
color vel sonus vel sapor <sup>vel aliud</sup> eiusmodi. Pariter ens quod movet  
noscum intellectum in hoc statu quo corpori coniungitur, non  
est ens in tota sua latitudine sed tantummodo ens corporale;  
qua de causa substantias ~~non~~ separatas nunc cognoscere non  
possumus nisi per quasdam analogias (Sum. theol., I, q. 88);  
et proprium obiectum nostri intellectus dicitur quidditas vel  
natura in materia corporali exsistens (Ibid., q. 84, a. 7 c).  
Qui tamen ad visionem beatam pertingunt, ipsum esse vident et  
in eo omnia alia pro perfectione visionis; et tunc forte dici  
potest quod ens in tota sua latitudine se habet ad intellectum  
creatum non solum ut finis sed etiam ut movens.

### 13. Emanatio intelligibilis.

Circa emanationem intelligibilem duo maxime sunt attendenda: primo, quod "quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum" (C. Gent., IV, 11 §1) ita ut, si in divinis emanatio fieret, id quod emanat consubstantiale es set ei a quo emanat; secundo, quod licet is qui emanat et is a quo emanat non sint alia et alia substantia sed una ~~ad~~emque, nihilominus vera et propria ratio emanationis non tollitur.

Et primum quidem suadet S. Thomas loco citato (C. Gent., IV, 11; cf. Sum. theol., I, q. 27, a. 1 ad 2m); alterum ~~sumi~~ autem eatenus habetur quatenus differentia inter emanationem intelligibilem et emanationem materialem vel sensibilem intelligitur. Ad quam intelligentiam consequendam nunc laborandum est.

In primis ergo animadverte "intelligibile" dici dupliciter: uno modo, ut etiam materialia et sensibilia quodammodo intelligibilia reputentur, quippe quae ab a scientia Dei producuntur (Sum. theol., I, q. 14, a. 8 c) et a nobis intelligendo cognoscantur; alio modo, ut intelligibilia contra materialia et sensibilia dividantur. Hoc enim modo dicitur quod "intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium" (Sum. theol., I, q. 87, a. 1 c). Et hoc modo exclusivo sumi oportet emanationem quae dicitur intellectualis (C. Gent., IV, 11 §8) vel intelligibilis (Sum. theol., I, q. 27, a. 1 c), cum "Imago Dei sit in homine solum secundum mentem" (Ibid., q. 93, a. 6 c).

Deinde, distinguendum est inter id quod in creatis commune sit tum emanationi intelligibili tum emanationi materiali vel sensibili et, alia ex parte, id quod sit emanationi intelligibili proprium.

Iam vero in creatis illud est omni emanationi commune quod aliud realiter est emanationis principium et aliud realiter est ipsum quod emanat. Alius enim est calor calefacientis et alius realiter est calor calefacti; alius pariter est actus intelligendi et aliud realiter est verbum procedens. Praeterea, nisi haec dualitas, principii nempe atque principiati, existaret, fieri non posset ut principium causa esset, principiatum vero effectus; cum enim nihil causa sui esse possit, sine dualitate non existit causalitas proprie dicta. Ideoque ut aliquam intelligentiam divinarum processionum esse quanunt, aliud praeter causalitatem inveniendum est; etsi enim in divinis Filius a Patre et Spiritus ab utroque procedant, tres tamen personae unus Deus, una substantia, una res sunt.

Quare illud emanationi intelligibili proprium animadverte quod verbum non solum effectus quidam est ab actu intelligendi productus sed etiam eatenus effici potest et ~~quatenus~~ efficitur quatenus ratio cur efficiatur ab actu intelligendi perspicitur. Eatenuis enim definitionem concipere possumus et eatenuis eam re vera concipimus quatenus rei definienda propter quid iam intelligimus. Iterum, eatenuis ~~affirmatione~~ aliquid esse vel affirmare vel negare possumus, ~~nam~~ quatenus evidentiam affirmationi vel negationi sufficientem perspicimus; neque aliter rationaliter iudicare possumus. Denique, cum voluntas definitur appetitus rationalis seu intelligibilis, pariter omnino velle non possumus nisi rationem cur velimus, bonitatem nempe, intellectu affirmamus.

Quantum vero distent hae emanationes intelligibles ab aliis materialibus vel sensibilibus, in ipsa emanandi ratione et modo elucet. Quaecumque enim creata sunt, divinam perfectionem ad extra imitantur. Et caetera quidem particularē

quemdam aspectum divinae excellentiae manifestantes, secundum leges particulares sibique proprias sponte operantur. Intellectus vero creatus est participata quaedam similitudo luminis increati. Quod increatum lumen cum omnium naturarum omniumque legum fons sit atque origo, etiam creatus intellectus quaedam omnipotentia est, qua de causa dicitur 'potens omnia facere et fieri.' Neque intellectus creati operatio per legem quamdam particularem sive naturaliter inditam sive ab extrinseco impositam gubernatur; sed ipse intellectus sibi lex quaedam <sup>n</sup>transcendentalis est. Quae enim leges intellectus reputantur, utputa identitatis, non-contradictionis, medii exclusi, vel rationis sufficientis, nullam regulam sive particularem sive specificam sive genericam dicunt, sed conditiones possibilitatis cuiuslibet regulae vel legis statuunt. At quamvis ~~minimam~~ intellectus creatus quodammodo sit omnia potens, quamvis nulla lege determinata reguletur, ~~minimam~~ non tamen pro lubitu vel casu operatur. Illa enim ei est lex suprema ut non operetur nisi propter perspectam intelligibilitatem; immo tota efficacia totaque vis ~~minima~~ operationis et emanationis intelligibilis in eo est positus quod ex perspecta intelligibilitate et secundum eam procedunt et verba in intellectu et volitiones in voluntate. Ex perspecta quidditate procedit verbum; ex perspecta evidentia procedit iudicium; ex perspecta bonitate procedit actus amoris.

Quae habitudines inter ~~minimam~~ principium et principiatum, alterius prorsus rationis sunt quam habitudines inter causam materialem et materialem effectum. Haec enim intelligi quidem possunt, unde potentia intelligibilia dicuntur. Illae vero intelligentis sunt qua intelligentis, unde intrinsece sunt actu intelligibilia. Haec secundum legem particularem intelliguntur; illae vero ad modum primi principii omnis legislationis oriuntur.

Hae in rebus materialibus vel sensibilibus verificantur, non quia ipsae res quicquam intelligent, sed quia ab intelligentे sunt factae. Illae autem ideo fiunt quia eorum principium actu intelligit.

Quibus perspectis, ad optatum curre finem. "Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ~~supponit~~ ea emanat, magis ei est intimum." Considera ergo naturam quae undeque est maxime perfecta, et conclude idem realiter esse in ea et emanationis principium et id quod emanat. Ex hac identitate ulterius conclude illam emanationem non esse per modum causalitatis efficientis quae quidem aliud causam et aliud realiter esse effectum supponit atque exigit. Illud denique conclude illam emanationem posse esse vere et proprie dictam modo intelligibilis sit. Quod enim verbum et verbi principium sunt una eademque realitas, tollit quidem causalitatem efficientem ~~et~~ ~~intelligibilem~~ ~~est~~ sed tollere non demonstratur verbum esse propter intelligere sui principii. Iterum, quod verbum amorem spirans et ipse amor procedens sunt una eademque realitas, tollit sane causalitatem efficientem sed tollere non demonstratur quod ille amor est propter perspectam bonitatem principii.

Quod si aliquatenus intelligitur, iam eluxit cur homo secundum mentem suam dicatur SS. Trinitatis imago.

19. De Spiratione.

Amorem procedere ex verbo mentali, saepissime testatus est Aquinas.

In I Sent., d. 11, q. 1, a. 1 ad 4<sup>m</sup>: "... a Verbo procedit Spiritus sanctus, sicut a verbo mentali amor."

Ibid., d. 27, q. 2, a. 1 sol.: "... quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et haec est perfecta apprehensio; ideo <sup>est</sup> duplex verbum: scilicet rei prolatae quae placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quae etiam displiceret... aut non placet."

Cf. In III de Anima, Lect. 4 §§634 s.

C. Gent., IV, 24 §12: "Nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus."

Ibid., IV, 19 §8: "Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem quod ab intellectu concipitur... non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur."

De Pot., q. 9, a. 9 ad 3<sup>m</sup> (2ae ser.): "nihil enim potest amari. cuius verbum in intellectu non praecognoscatur; et sic oportet quod ille qui procedit per modum ~~intendit~~ voluntatis sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens distinguitur ab eo." Cf. Ibid., q. 10, a. 2 c.; ad 2<sup>m</sup>; ad 7<sup>m</sup>; a. 4 c.

Ibid., q. 10, a. 5 c.: "Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicuius quod non est intellectu praecognitum; unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura.

Sum. theol., I, q. 27, a. 3 ad 3<sup>m</sup>: "... de ratione amoris

est quod non procedat nisi a conceptione intellectus."

Ibid., q. 36, a. 2 c.: "Necesse est autem quod amor a verbo procedat: non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod Spiritus sanctus procedat a Filio."

Comp. theol., cap. 49: "Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod ~~mmmm~~ amatur actu. Quod autem aliquid actu amatur, ~~mmmm~~ procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellectu. Hoc igitur quod est esse amatum in amante, ex duobus procedit, scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili ~~mmmm~~ apprehe~~n~~so, quod est verbum conceptum de amabili."

De Rationibus Fidei ad Cantorem Antiochenum, cap. 4:  
 "Manifestum est autem, quod nihil amare possumus intelligibili et sancto amore, nisi quod actu per intellectum concipimus. Conceptio autem intellectus est verbum, unde oportet quod amor a verbo oriatur. Verbum autem Dei dicimus esse Filium, ex quo patet Spiritum sanctum esse a Filio."

~~In doctrina S. Thomas explicitate affirmata inde scripto super Sententias usque ad Compendium theologiae, Sequitur solutio facilissima atque obvia ad difficultatem notissimam circa processionem amoris. Quamvis enim amor ex voluntate procedat non ut operatum sed ut operatio (quae processio in divinis realis esse non potest), idem tamen amor ex verbo procedit ut operatum non ut operatio ex potentia quam perficit sed ut operatum ex movente; nam "appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum" (Sum. theo.), I-II, q. 9, a. 1 Sed contra).~~

En doctrina S. Thomae explicite affirmata inde a Scripto super Sententias usque ad Compendium Theologiae. Concordant vero Augustinus, loco citato ab auctore p. 112: "Quam enim voluntatem de coitatione procedere (Nemo enim vult quod omnino quid vel quale sit nescit)..." De Trin., XV, xxvii, 50; ML 42 1097. Augustinus (loco citato ab auctore, p. 112), Anselmus, Gotofridus a Fontanis, Ioannes a Napolim (locis citatis, Theol. Stud., X(1949), 379) Caietanus (In Sum. theol., I, q. 27, a. 3, §IX; edit. Leon., IV, 312). Imo Scotus cum doctrinam suam de concavis concurrentibus voluntati applicasset, hanc conclusionem affirmavit: si obiectum conceptum se habet ad amorem tantummodo ut conditio sine qua non, Verbum se habere ad Spiritum sanctum tantummodo ut conditionem sine qua non (Vide Theol. Stud., X(1949), 379).

~~Veram causalitatem exerceri ab appetibili apprehenso in voluntatem, inde maxime elucet quod finis est maxime causa et tamen "finis non est causa nisi secundum quod movet efficientem ad agendum" (De Pot., q. 5, a. 1 c). Appetibile apprehensum moveri moveare appetitum, constanter docent et Aristoteles et Aquinas: citari sufficiat Sum. theol., I-II, q. 9, a. 1 Sed contra. Qualis vero sit illa motio, notandum est Aristotelem dividere finem contra factivum ( $\chi$  poiētikon) [De Gen. et Corr., I, 7, 324b 14] et S. Thomam quamvis ipse hunc locum non commentans explicaverit eodem sensu distinguere inter intentionem motionem voluntatis per modum finis et motionem per modum agentis [C. Gent., III, 83 §5]. Solus enim Deus qui voluntatem creavit in ipsam voluntatem per modum agentis operatur, scilicet formas imprimendo, virtutes infundendo, dispositiones mutando, et exercitum actus causando.~~

Quæri tamen potest utrum processio amoris ex verbo sit processio operati. Et affirmative respondendum videtur. Distinctio enim quæ facta est De Ver., q. 4, a. 2 ad 7m, in eo consistit quod processio operationis sit processio perfectionis ex vel in perfectibili, processio vero operati sit processio perfectionis ex perfectione; iterum processio operationis est processio actus ex potentia, ~~sed~~ quæ in Deo excluditur, et processio operati est processio actus ex actu, quæ saltem non tam clare a Deo sit excludenda. Quare si actus volendi fit sive ex ipsa potentia volendi sive ex potentia disposita vel habitu informata, processio est operationis; si autem actus volendi ~~magis~~ fit ab alio actu secundo, nempe verbo, processio est operati; est enim processio perfectionis ex perfectione, et actus ex actu.

Quantum ad modum processionis amoris ex verbo, incidit perplexitas in quantum alii causalitati finali, alii causalitati efficienti deputent influxum appetibilis apprehensi in appetitum. Caletanus (In Sum. theol., I, q. 27, a. 3 §X; edit. Leon., IV, 312) affirmat hunc influxum esse per modum efficientiae et citat Averroem. Ioannes a S. Thoma docet "causalitatem finis esse realem, prout ly reale distinguitur contra ens rationis, non prout distinguitur contra ly intentionale.... quæ motio ~~magis~~ intentionalis est, vere tamen in re existens et verum effectum habens in voluntate..." (Phil. Nat., I, q. 13, a. 2 ad 3m; Taurini, 1933, II, 281). Aristoteles (De Gen. et Corr., I, 7, 324b 14) distinguit finem contra factivum (poiètikon) et dicit finem esse factivum tantum secundum metaphoram; unde nota expressio de motione metaphorica ex appetibili apprehenso; quæ quantum significet inde concludes quod effectus primi motoris Aristotelici est ista motio. *(Metaphysica)*

(In XII Metaphys., lect. 7 §§ 2519 s.; C. Gent., I, 13 § 29)  
 quae si ad meram metaphoram reducatur nisi metaphoricum  
 primum movens non exigit.

Sicut Aristoteles finem et factivum distinctionem distinxit, eodem uti videtur, sensu Aquinas duplensem in voluntatem influxum agnovit, aliud per modum agentis, et aliud per modum finis. Influxus per modum agentis a solo Deo exercetur: creatori enim voluntatis competit formas in voluntatem imprimere, virtutes ei infundere, dispositiones eius mutare, exercitium actus efficere (C. Gent., III, 88 § 5; De Ver., q. 22, a. 8; Sum. theol., I-II, q. 9, a. 6; q. 111, a. 2; cf. Theol. Stud., III (1942), 537 ss.). Influxus vero per modum finis est ex appetibili apprehensio, qui appetitum movet ad specificationem actus, in quantum voluntati praesentat obiectum (Eg. Sum. theol., I-II, q. 9, a. 1 c.).

Appetibile apprehensum esse veram causam et non meram conditionem multipliciter constat.

Sola enim ratio dubitandi est ex opinione augustiniana, omnem potentiam animae se ipsam ad omnes suos actus movere; uti iam vidimus, eiusmodi opinio falso imponitur S. Thomae (supra numero 50 K 90).

Constanter repetitur apud Aquinatem doctrina aristotelia, appetibile apprehensum moveare appetitum, et appetibile apprehensum esse movens non motum, voluntatem vero movens motum.

Nulla alia causa specificationis actus voluntatis in scriptis S. Thomae reperiatur praeter appetibile apprehensum.

Pro nihilo non est reputandum quod causat specificationem actus: inter potentias enim animae sola voluntas causat exercitium actus tum sui tum caeterarum potentiarum (Sum. theol., 54, 82, 4), I-II, q. 17, a. 1; cf. I, q. 82, a. 4).

Praeterea, finis est maxime causa et prima causarum; et tamen "finis non est causa nisi secundum quod movet efficientem ad agendum" (De Pot., q. 5, a. 1 c).

Quod vero ad nostram materiam attinet, illud maxime circa modum processionis amoris ex verbo est attendendum quod est emanatio intelligibilis. ~~Accidens et promptus~~ Voluntas enim est appetitus rationalis, intelligibilis. Amor vero bonus est propter bonitatem obiecti intellectu apprehensam. Quae dependentia intelligibilis excedit meram habitudinem inter causam materialem et effectum materialem vel sensibilem, neque constat quod tollitur quando amor adeo intimus ~~est~~ est dicenti et verbo ut idem absolute actus sit.

20. De processione amoris.

~~Eadem ex eis~~

Dupliciter intelligi potest processio amoris: uno modo, quod amor procedit ex verbo spirante; alio modo, quod ex actu amandi seu ex amore procedit aliquid aliud.

Primo modo intelligitur processio amoris in numero praecedenti (19) et a Caetano (In Sum. Theol., I, q. 27, a. 3 §IX s., edit. Leon., IV, 312) et a Ferrariensi (In C. Gent., IV, 19 §IV s., edit. Leon., XV, 76 s.).

Alio modo intelligitur processio amoris a Ioanne a S. Thoma qui ~~quidam~~ asserit "est expressa ~~amor~~ sententia S. Thomae per actum voluntatis produci aliquem terminum quo res amata dicatur esse in voluntate non per modum similitudinis sed per modum ponderis et inclinationis" (Curs. Theol., In Sum. Theol., I, q. 27; Disp. XII, art. 7 §4; Parisiis 1884, vol. IV, 142). Et intentio eius est quod, sicut ~~amor~~ in intellectu actio intelligendi producit terminum, nempe verbum, ita in voluntate actio amandi producit terminum, nempe amatum in amante. Quam opinionem invenio neque fundatam in littera S. Thomae neque aptam ad doctrinam S. Thome de processionibus divinis illustrandam.

Quamvis enim clare atque expresse doceat S. Thomas cognitum esse in cognoscente et amatum in amante, neque expresse neque implicite docet ideo amatum esse in amante quod ex actu amoris procedit aliquis terminus ab ipso amore distinctus.

Non expresse, quia non citatur locus in quo hoc dicitur.

Non implicite, quia saepe implicite dicit per ipsum amorem amatum esse in amante.

C. Gent., IV, 19 §7: "Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse... ~~esse amantem~~ est igitur Dei in voluntate ~~sua~~ sua per modum amoris..." Ubi tota deductio procedit sine mentione alicuius termini distincti ab actu amandi producti.

De Malo, q. 6, a, 1 ad 13m: "amor dicitur transformare amantem in amatum, in quantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam."

~~Comp. theol., c. 49: "quod autem alicuius actu~~

Comp. theol., c. 49: "Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, ~~est~~ procedit ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili." Iterum procedit deductio sine mentione et cum implicita exclusione alicuius termini ab actu amandi producti.

~~Quantum vero ad intentionem Ioannis emendandum sicut videtur~~  
~~Verbum est terminus productus ab actu intellectivo ita "amatum~~  
~~in amante" seu "id secundum quod dicitur amatum esse in amante"~~  
~~est terminus productus ab actu amandi~~

Praeterea, fundamentalis intentio Ioannis explicite a S. Thoma excluditur. Haec enim intentio est ut, sicut in intellectu habetur processio operati, similiter intra ipsam voluntatem ~~habetur~~ processio operati. Scripsit autem Aquinas:

De Ver., q. 4, a. 2 ad 7m: "Haec autem est differentia inter intellectum et voluntatem: quod operatio voluntatis terminatur ad res, in quibus est bonum et malum; sed operatio intellectus terminatur in mente, in qua est verum et falsum,

ut dicitur in VI Metaphys. [lect. 4 §1240]. Et ideo voluntas non habet aliquid progrediens a seipsa, quod in ea sit nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae."

Notate erroneum esse delere illud "nisi" quamvis in quibusdam editionibus hoc factum sit. Vide Chevalier, Div. Thomas (Plac.), XLI(1938), 63-68; Robillard, Bull. thomiste, V, 136.

#### inepta

Denique ~~ipse~~ est opinio Ioannis ad illustrandam doctrinam S. Thomae de processione Spiritus sancti. Nam secundum hanc opinionem Spiritus sanctus non ~~es~~set ipse amor procedens sed terminus quidam ab amore procedens. Clara vero doctrina S. Thomae est Spiritum sanctum esse amorem procedendum.

Sum. theol., I, q. 37, a. 1, Sed contra: "Ipse Spiritus sanctus est Amor."

Ibid., c., ad fin.: "In quantum vero his vocabulis (amore, dilectione) utimur, ad ~~explici~~ exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris ad suum principium et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens... sic Amor est nomen personae..." Cf., ad 3m, ad 4m.

Ibid., a. 2, c., ad fin.: "Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto vel Amore procedente..." Cf. ad 3m.

Ibid., q. 38, a. 1 c.: "... particeps divini Verbi et procedentis Amoris."

Ibid., a. 2, c.: "... cum Spiritus sanctus procedit ut Amor...."

Ibid., ad. lmp: "Spiritus sanctus, quia procedit a Patre ut Amor...."

Necque illud est omnino omittendum quod non ~~minima~~ sufficit  
 processio operati ut habeatur analogia ad processiones divinas.  
 Phantasma a virtute imaginativa procedit per modum operati [Quodl.  
~~Cibaria et ieiunia procedit per modum operati, sicut image~~  
 V, a. 9 ad 2m] sed imago Dei invenitur non in processione phantas-  
~~Dei invenitur non in processione cibaria sed tantummodo in~~  
 matis sed in sola rationali creatura secundum mentem [Sum. theol., I, q. 93, a. 6]  
~~rationali creatura secundum mentem (Sum. theol., I, q. 93, a. 6)~~

Cuius rei ratio est quod analogia ad divinas processiones  
 haberi potest solummodo in processione operati quae est emanatio  
 intelligibilis; et eiusmodi est processio amoris a verbo;  
 eiusmodi autem non est processio miri et ignoti illius termini  
 quem Ioannes tuetur.

Textus pleniores circa amatum in amante sunt: C. Gent.,  
 IV, 19; Sum. theol., I-II, q. 28, a. 2.

Articulus tertius: Ex Imagine ad Exemplar Aeternum.

Tertio hoc articulo ex mente nostra ad emanationes Deo intraneas ita proceditur ut primo de ipsa intellectus analogia (21 - 23), deinde de analogia verbi (25), tertio de analogia amoris (26), quarto de ipsa analogia eiusque defectu (27)

~~tractetur. Cum tamen qui pauca didicerit in erroris pericolo  
versetur~~

quidam.  
tractetur. Cum tamen, uti ait poeta, qui pauca didicerit  
in erroris periculo versetur, ad comparationem intellectus divini  
et humani (21 - 23) appendicem de naturali intellectus creati  
desiderio addidimus (24) ne quis S. Thomam vel falso interpretetur  
vel eum hac in re sibi contradixisse credat.

This is Article 3 of  
"De Divinis Processionibus"  
(LB 141, TD 141)  
Translated by MSS.

21/1/94 MSS.

## 21. Analogia Intellectus.

- 1) Antequam mysteriosas verbi et amoris analogias aggrediamur, analogia ipsius intellectus clare distineteque concipienda videtur.
- 2) <sup>huc</sup> Est ergo analogia intellectus comparatio quaedam quae inter ens et diversos intellectus gradus instituitur. Concludit vero tria: intellectum divinum se haberi ad totum ens ut actus; intellectum angelicum se haberi ad totum ens ut forma quaedam; intellectum denique humanum se haberi ad totum ens ut potentia.

Haec conclusio explicite proponitur, Sum. theol., I, q. 79, a. 2; sufficienter indicatur, C. Gent., II, 98 ¶9; at implicitè in se continet totam de intellectu theoriā, ideoque utiliter leguntur, C. Gent., I, 44 - 71; II, 46 - 101; III, 25 - 63; Sum. theol., I, qq. 14, 15, 54 - 58, 79, 84 - 89; I - II, q. 3; III, 9 - 12; De Ver., qn. 1 - 4; 8 - 12; 14 - 20; &c., &c.

Ad eius intelligentiam duo maxime sunt consideranda, nempe, intelligendum intellectus et ens.

- 3) Quantum ad intellectum, notandum est analogiam incipere ab intellectu humano secundum actum intellectus principalem.
- 4 Non ergo sufficit metaphorica illa conceptio quae intellectum humanum tamquam oculum quemdam spiritualem considerat. Neque sufficit ad actus derivatos attenderē, nempe, conceptus seu verba interiora: sic enim nihil attingitur nisi analogia intellectus platonica quae ex universalibus in mente nostra ad universalia aeterna et subsistentia processerit. Neque sufficit ad genesis actus intelligendi animadvertere: eiusmodi enim genesis magis ratio nominatur quam intellectus. Sed quantum fieri potest, ad terminum omnis ratiocinii convertendum est cum inquisitio atque discursus iam cessaverint et multa per unum intellectus contempletur. Rationis enim est ex sensibilibus

ad quidditates cognoscendas inquirere; ex quidditatibus seorsim intellectis ad principia formanda laborare; ex principiis ad conclusiones discurrere; ex causis ad effectus arguere.<sup>Cf. Sum. Theol., I, q. 14, a. 1.</sup> Sed cum desiverit ratio, intellectus incipit qui effectus in ipsis causis, conclusiones in ipsis principiis, et quidditates in ipsis sensibilibus uno modum intuitu perspicere contendit. Et quo perfectior est intellectus, eo plura per pauciores magisque syntheticos actus comprehendit.<sup>Cf. Ibid., q. 55, a. 3.</sup>

- 4) Quantum vero ad ens attineat, invocanda est illa sapientia quae de notionibus primis iudicat (Sum. theol., I-II, q. 66, a. 5 ad 4m). Non enim agitur de ente quod est nomen commune, ad mentem Henrici Gandavensis. Neque agitur de ente quod est ratio quaedam univoca, extensione quidem maxima, intensione autem minima, quae ad mentem Scotti "non nihil" dicat. Neque agitur de ente quod est ratio quaedam analogica, nota nempe proportio inter quamlibet ignotam essentiam et pariter ignotum esse; quamvis enim haec entis notio sit vera, ad analogiam intellectus perspicienda non sufficit. Sed agitur de ente quidditative sumpto. Agitur de ente quod proprie intelligitur cum satis huic questioni fiat, Quid sit ens? Agitur de "propter quid" entis. Agitur de eo quo intellecto totum ens comprehenditur. Agitur de obiecto omnis intellectus secundum quod obiectum illud proprie intelligitur. En quinque diversis nominibus et verbis idem prouersus diximus.

- 5) C. Gent., II, 98 §9: "Est autem proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quidquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fit per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium

differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, cuae non determinatur ad ~~etiam~~ aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis... Relinquitur ergo quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat."

Sum. theol., I, q. 79, a. 2 c.: "Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praesexistit sicut in prima causa... Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ista intelligibilia sicut potentia ad actum."

Unde concludet: Sicut solus Deus est ipsum esse, ita sola Dei essentia est quidditas entis. Ideoque si "quid" proprie accipitur, idem est quaerere "Quid sit ens" ac quaerere "Quid sit Deus." Iterum, sola essentia divina est species quaens quidditative sumptum proprie intelligitur.

Qua de causa Deus per suam essentiam se ipsum comprehendit (Sum. theol., I, q. 14, aa. 2 - 4) et in se ipso omnia alia proprie cognoscit (Ibid., aa. 5, 6; q. 15, a. 2). Beati vero Deum per Dei essentiam cognoscunt in quantum divina essentia fit species intelligibilis eorum intellectus (Ibid., q. 12, aa. 4, 5) et pro diversa perfectione Deum vident, alia in Deo intelligunt, sed Deum non comprehendunt (Ibid., aa. 6 - 8; cf. III, q. 10). Caeteris vero non est nisi analogica Dei cognitio vel entis conceptio.

75

22. Analogia coniectaria quae Deum respiciant.

Quae intellectus analogia quam sit profunda ex coniectariis elucet.

- 1) Primo, est analogia ad mentem Aristotelis. Plato enim ex conceptibus universalibus ad universalia subsistētia seu Ideas processit; unde Platonici, ne Ideae ab aeterno ignorarentur, in secundo quodam ordine Intelligentias ponebant [Vide De Subst. Separatis, c. IV]. Aristoteles vero ex ipso intelligendi actu analogiam sumpsit, ideoque ex intellectu nostro qui aphantasmate movetur ad intellectum separatum qui a nullo moveri possit conclusit. Cumque in nobis intellectus in actu sit intelligibile in actu, in his ruræ sunt materia, inquit, idem est intelligens et intellectum; quare intelligere substantiae separatae dixit esse noësin noësews quod accuratius, ut opinor, reddebat mediaevales "intelligentiam intelligentiae" quam moderni "cognitionem cognitionis."
- 2) Secundo, reicitur principium platonicum, nempe, cognitionem necessario et ex sua natura dualitatem supponere, et acceptatur principium aristotelicum, nempe, cognitionem in identitate radicari. Quod tanti est momenti in nostra materia ut explicitam S. Thomæ doctrinam citari oporteat.

Sum. theol., I, q. 14, a. 2 c: "... sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu... Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem ~~in~~ omnibus modis." Vidi definitionem "sensit," supra numero 10.

Unde simpliciter identificantur a S. Thoma essentia Dei, esse Dei, intellectus divinus, species qua Deus intelligit, et intelligere divinum (Ibid., et a. 4). Imo rationem veritatis in Deo non invenit in conformitate inter intellectum divinum

et esse divinum (conformitas enim dualitatem supponit) sed in absentia cuiuslibet dissimilitudinis (Ibid., q. 16, a. 5, ad 2m). Denique, ex hac identitate intelligentis et intelligibilis sequitur quod, cum Verbum Dei sit esse Dei intelligibile, Verbum Dei est Deus (Ibid., q. 27, a. 2; q. 34, a. 2 ad 2m; C. Gent., IV, 11 §11).

Quod theorema etiam radicibus adversariorum sententias evellit: 1) J. P. Sartre qui ita distinguit *en-soi* et *pour-soi* ut Deum-simplicem-et-sui-conscium esse contradictorium affirmit; 2) Günther qui necessarias supponit distinctiones inter subiectum, obiectum, et cognoscendi actum [L. Orbán, *Theologia Güntheriana* et Concilium Vaticanum, *Analecta Greg.*, Romae 1942, pp. 98 ss]; 3) Rosmini qui ex cognoscente alium subsistentem ut cognitum deducit [F. Bruno, *Div. Thom. Plac.*, LV(1952), 183 s]; 4) Scotus cui si concedis obiectum saltē ratione prius esse quam actum cognoscentis, distinctionem suam formalem a parte rei demonstrat [In I Sent., d. 2, q. 7; d. 8, q. 4; Rep. Par., In I Sent., d. 45, q. 2; vide B. Jansen, *Zeit. f. kath. Theol.*, 53(1929), 317-44, 517-44; *stiam infra*, numero 25.

Tertio, analogia thomistica analogiam aristotelicam longe superat. Nam 1) vix intelligitur aristotelica "intelligentia intelligentiae" [C. Gent., III, 26 §11]; 2) neque ex ea erui potest divina aliorum scientia atque providentia; 3) neque fundat distinctionem inter intellectum divinum et intellectum angelicum. Quae gravissima inconvenientia a S. Thoma tolluntur cum diversos intellectus ad ens quidditative seu comprehensive compareret. Ita enim divini intellectus obiectum primarium est "universale principium et virtus activa totius entis" seu "ipsum esse"; obiectum vero secundarium est omne ad quod se extendit virtus divina; angelici vero intellectus obiectum primarium est *ipius angeli essentia*.

Quarto, accurate est concipienda haec divina aliorum cognitio. Plotinus enim cum in uno ~~mmmmmmmmmm~~ simpliciter unum et multa reconciliare non valeret, primo Unum posuit deinde vero Intelligentiam seu Mentem (Noum). Apud Clementem Alex. erronea detegitur distinctio inter Patrem et Filium quasi Pater esset Unum ut Unum, Filius vero Unum ut Omnia [Vide textum apud R. Arnou, De Platonismo Patrum, text. et Doc., ser. theol. 21, Romae 1935, p. 19, ubi alia indicantur loca; cf. pp. 8, 40]. Rosmini denique ex multiplicitate rerum aliquam in Deo multiplicatatem, nempe SS. Trinitatem, demonstrare conatus est [F. Bruno, Div. Thom. Plac., 55(1952), 181 s]¶

Clare ergo docuit S. Thomas multas esse in Deo Ideas (Sum. theol., I, q. 15, a. 2) quae in cognitione speculativa rationes nominantur, in practica vero exemplaria (Ibid., a. 3). Haec multitudo virtualiter (i.e., ut in causa) continetur in divina potentia, eminenter in divina essentia quae multipliciter et imitabilis, ad extra imitari potest, formaliter vero in divino intellectu.

Sum. theol., I, q. 14, a. 5 c: "... ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia in eo sunt secundum modum intelligibilem: nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est."

~~At~~ ~~Hae~~ multas ideas Deus non videt in se ipsis, cum ~~mmmmmm~~ ideae non subsistant, sed in se ipso (Ibid.). Neque sunt species quibus Deus intelligit, nam haec species est unica et ipsa Dei essentia (Ibid., q. 15, a. 2). Neque sunt multa verba a Deo dicta, cum in Deo unicum sit Verbum (Ibid., q. 34, a. 3 ad 4m). Neque sunt entia rationis nisi in nostro modo concipiendi, <sup>in ipso Deo</sup> ~~entia rationis sunt~~, nam Deus vere scit multas ideas quae, si entia rationis ~~sunt~~ <sup>essent.</sup> etiam verba ~~sunt.~~ Sed sunt objecta secundaria ~~mpm~~ ipsius

divini actus intelligendi. Sunt enim "sicut quod intelligitur," "plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso," (Ibid., q. 15, a. 2.c), "plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas" (Ibid ad 2m) per modum obiecti secundariorum quod non specificat actum (Ibid., q. 14, a. 5, ad 3m).

Prima ergo multiplicitatis origo est divina intelligentia. ~~enim actus~~  
Eiusmodi ~~xxx~~ est intelligere ut in uno intellectu multa alia  
~~intelligantur.~~ Cumque ipsum esse sit universale principium totius  
entis, fieri non potest ut Deus vere se ipsum intelligat quin  
per eundem intelligendi actum (sine ulla realitatis multiplicatione)  
formaliter multa intelligat (Ibid., q. 14, a. 5; cf. a. 6; q. 15,  
a. 2).

Dices essentiam vel potentiam esse originem multiplicitatis primam. At multitudo in essentia non formaliter sed eminenter invenitur; in potentia non formaliter sed virtualiter est; sed in actu intelligendi se ipsum Deus clare et distincte et proprie multa, imo infinita, intelligit.

~~Dices non posse dari claram distinctamne multorum intelligentiam nisi multa verba formentur. Concedo rem ita se habere in nobis pro debilitate nostri intellectus. Tamen etiam si multa verba formarentur, cum omne verbum ex notitia intelligentis procedat, necessario per modum prioris multorum intelligentia sive per multos actus sive per unum. Et de facto sicut Deus per unum actum omnia intelligit, ita per unum Verbum omnia dicit (Ibid., q. 34, a. 3).~~

Quinto, illud perspice quod Deus est naturae intellectualis. Nam nullus aspectus divinae perfectionis est Deo ignotus; atque ~~Deo idem est incilicens et intelligere et quod intelligitur ergo omnis aspectus divinae perfectionis divino intelligere identificatur. Alteratenem est aliter quod enim est virtualiter~~

Dices dari non posse claram et distinctam multorum intelligentiam nisi multa verba formentur. Respondetur quod omne verbum ex notitia intelligentis procedit ideoque, ut multa verba ~~et~~ formentur, ~~omnem~~ praerequiritur multorum intelligentia. Quae quidem intelligentia in nobis non occurrit nisi per multos intelligendi actus et multas verborum formationes. Deus autem, sicut omnia unico intelligendi actu comprehendit, ita omnia unico verbo dicit (Sum. theol., I, q. 34, a. 3). Praeterea, nullum est argumentum legitimum ~~examenquendū~~ ad demonstrandum verbum divinum ex eo quod nos pro debilitate nostri intellectus et multis intelligendi actibus et multis verbis indigemus. Vide supra numero 16<sup>o</sup> de necessitate verbi in nobis, ~~et infra numero 25<sup>o</sup>.~~

- 5) Quinto, illud perspice quod Deus est naturae intellectualis. Nam nulla divina perfectio est Deo ignota, et omnis cognitio in identitate radicatur. Quatenus ergo Deus se ipsum cognoscit, idem est intelligens et intelligere et quod intelligitur ita ut omnis divina perfectio cum divino intelligendi actu identificetur. Cum tamen cognitio in identitate tantummodo radicetur, obiecto primario secundarum obiectum accedit unde Deus omnia alia eminenter in sua essentia et virtualiter in sua potentia contineri unico eodemque intelligendi actu clare, distinete, <sup>in Deo</sup> et proprie cognoscit. Ubi notandum est quod idem est sive "intelligi ut obiectum secundarium" sive "intelligi in essentia" sive "intelligi in potentia" sive "eminenter in essentia contineri" sive "virtualiter in potentia contineri": quod enim in Deo est unum, a nobis multipliciter concipitur secundum diversos eiusdem realitatis conceptus analogicos.

Sexto, ut existat analogia, nequit in habitu ad ens quidditative sumptum non solum in Deo sed etiam in creatura

13. Analogiae consectoria quae hominem respiciunt.

80

~~Secundus~~, Ad aliam analogiae partem nunc transendum est.

Sicut enim intellectus divinus se habet ad ens tamquam actus totius entis, ita intellectus creatus se habet ad ~~ampliacionem~~ totum ens tamquam potentia. Potentia vero multipliciter dicitur.

Alia enim est potentia eius qui iam habet formam vel habitum ita ut, quandocunque voluerit, statim operari possit.

Et haec potentia, quae dicitur secunda vel accidentalis, invenitur tum in hominibus qui quasdam scientias iam dedicerint tum in angelis quatenus per species connaturales sive alios angelos sive res materiales cognoscere possint.

Alia vero est potentia eius qui neque formam neque habitum possidet sed tamen ab agente creato ad informationem reduci potest. Et haec potentia, quae dicitur prima seu essentialis, invenitur in hominibus quaternus scientiam quandam nondum dedicenter sed addiscere possint.

Tertia denique est potentia eius qui neque formam neque habitum possidet neque ab ullo agente creato ad informationem moveri potest. Et haec est potentia obedientialis quae per

[Sum. theol., III, q. 11, a. 1 =],  
solam divinam virtutem in actum reducitur et in omnibus

[Ibid., q. 9, a. 2, ad 3.]

intellectis creatis invenitur quantum ad totum ens cognoscendum.

Nam totum ens per intellectum non cognoscitur nisi Deus per suam essentiam cognoscitur; Deus autem per suam essentiam non cognoscitur nisi ipse Deus intellectui creato tamquam species intelligibilis coniungitur (Sum. theol., I, q. 12, aa. 4 et 5); quod quidem donum ipsius Dei excedit proportionem cuiuslibet substantiae finitae et ideo absolute supernaturale est.

Proinde sicut inter diversas potentias distinguitur, ita de exigentia est ratiocinandum. Alia enim est exigentia determinata et, cum omnis determinatio ex forma sit, sola potentia secunda seu accidentalis determinatam exigentiam exercere potest; ita quocunque formam humanam non habet, exigentiam determinatam ad opera humana exercenda habere non potest. Alia ergo est exigentia indeterminata quae in potentia ~~separata~~ prima vel essentiali invenitur; ita materia prima aliquam informationem exigit at exigere non potest nisi ipsa indisposita materia ut per animam humanam informetur. Denique tandem ubi potentia est obedientialis, nulla prorsus exigentia sive determinata sive indeterminata existere vel excogitari potest.

~~Non enim agens primum est propter mundum, sed mundus est propter ipsum; et ordo universi mundi non est propter partes, puta, propter hominem, sed homines sunt propter ordinem universi qui est finis universi creati in ipso universo creato existens (Sum. theol., I, q. 103, a. 2 ad 3m).~~ Quod quidem parum fines possibles.

~~Intelligunt qui finem determinare velint ex iis qui ad finem sunt. At de his plura vide ad in appendice ad hunc articulum.~~

~~Septimo, habitudinem intellectus creati ad totum ens agnovit S. Thomas non in ulla perfectione seu forma sed tantummodo in perfectibilitate seu appetitu seu desiderio. Quaestionibus enim manifestatur illa admiratio quam Aristoteles omnis scientiae omnisque philosophiae initium esse asseruit~~

Non enim Deus est propter ordinem universi, sed ordo universi est propter Deum; neque ordo universi est propter creaturest intellectuales, sed creaturest intellectuales sunt propter ordinem universi (Sum. theol., I, q. 103, a. 2 c., et ad 3m; C. Gent., III, 112 §§8 - 10) quem liberrimo consilio Deus elegit (Sum. theol., I, q. 19, a. 3; q. 21, a. 1 ad 3m)

*Secundo*

*Sextimo*, veram tamen atque realem habitudinem intellectus creati ad totum ens agnovit S. Thomas. Intellectus enim vere et realiter ~~ad omnem rationabilem~~ refertur non solum ad id quod naturaliter cognoscit vel naturaliter cognoscere potest sed etiam ad id quod cognoscere desiderat. Iam vero, ex cognita existentia causae primae, sponte quaerimus quid sit illa causa; et sicut factum quaestione manifestat appetitionem intellectus, ita ipsa quaestio obiectum desideratum determinat; qui enim quaerit "quid", rei essentiam intelligere appetit. Eo usque se extendit ergo appetitio intellectualis ut non quiescat ~~nam~~ donec Deus per essentiam cognoscatur (Sum. theol., I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; C. Gent., III, 50; systematicam huius doctrinae indolem vide in C. Gent., III, 25 - 63; supernaturalitatem visionis statim addidit Aquinas, Sum. theol., I, q. 12, aa. 4 et 5; I-II, q. 5, a. 5; C. Gent., III, 52; confusiones vero evitandas in appendice huic articulo addidimus).

*quod*

Quibus perspectis, concludes *sicut* intellectus divinus ad totum ens se habet ut actus, ita intellectus creatus se habet ad ~~ens rationabilem~~ totum ens ut potentia. Quae quidem potentia non est secunda seu accidentalis, nam non in forma seu habitu fundatur; qui enim *quaerit*, habitum seu formam intellectualis quae per agens creatum informationem recipere potest; nam solus Deus proportionatur ad ipsam essentiam divinam intellectui creato coniungendam. Sed est potentia *minima* obedientialis quae in perfectibilitate intellectus fundatur et quidem in ea perfectibilitate quae per solam divinam omnipotentiam perfici potest.

*Tertio* *quod*

*Detero*, concludes *soli* beati intelligunt quid sit Deus; idem enim est intelligere quid sit res ~~ea~~ rem per essentiam cognoscere (Sum. theol., I, q. 1, a. 7 ad lm; q. 12, a. 12 ad lm;

a. 13 ad 1m; I-II, q. 3, a. 8).

Ulterius concludes quid intercedat inter ens analogice et ens quidditative.

Nam cum in utroque dicatur ~~et~~ "ens," in utroque idem respicitur secundum extensionem seu denotationem seu ex parte obiecti, nempe: omne quod est, sive necessario ut Deus, sive contingentia ut creaturae, tum secundum totam eorum realitatem actualiem sive praeteritam, sive presentem, sive futuram, tum etiam secundum omne quod iacet sive in potentia creaturae sive in potentia ipsius Dei.

Sed cum addatur aut "analogice" aut "quidditative," modus respicitur quo totum ens apprehenditur. Intellectus enim est multa per unum apprehendere. Quod si illud unum est ipsa Dei essentia quae est universale principium totius entis et quodammodo "propter quid" tum esse divini tum omnis entis possibilis, tunc ens quidditative consideratur. Sin autem illud unum sit aliquid ens creatum, vel species vel genus entium creatorum, habetur quidem initium atque fundamentum unde aliquid de omni ente cognoscatur sed, cum omnis creatura ab infinita perfectione divinae essentiae infinite deficiat, neque initium neque fundamentum habetur unde tota realitas totius entis cognosci possit. Quia de causa, ubique ipso divina essentia per se ipsam non apprehenditur, fieri non potest ut totum ens cognoscatur nisi secundum analogiam deficientem; secundum analogiam, quia ex ente create per proportionem quamdam ad totum ens proceditur; secundum analogiam deficientem, quia ens creatum est fundamentum deficiens ad totum ens cognoscendum. Vide v. g. Sum. theol., I, q. 88.

Quarto,

¶ Alterius concludes: 1) Deum se ipsum comprehendere [Sum. theol., I, q. 14, a. 3]; 2) beatissima Deum per essentiam ita videre ut eum non ~~numquam~~ comprehendant [Ibid., q. 12, a. 7]; 3) esse veritates ita in Deo absconditas ut ne beati quidem eas cognoscant; 4) esse veritates ita in Deo absconditas ut per analogicam cognitionem nuncquam innotescere ~~possint~~ possint; 5) ex facto revelationis ~~existere~~ veritates in Deo absconditas <sup>quodammodo</sup> posse ~~numquam~~ taken a Deo nobis revelari <sup>possunt</sup> et de facto revelatae ~~non sunt~~; 6) per revelationem atque fidem certo constare revelata vera esse; 7) per rationem fidei illustratam fieri posse analogicam quamdam mysteriorum intelligentiam [DB 1796]; 8) quam intelligentiam, etsi p fructuissimam, non esse nisi per analogias deficientes; 9) quos defectus afferri non posse quamdiu per fidem et non per speciem ambulemus; nam circa mysteria fides docet <sup>quodammodo</sup> respondendum sit ad quæstionem, An sit, sed sola visio Dei dat fundamentum ad perspiciendum, Quid sit.

Quibus perspectis duplē fallaciam circa ens notata. Cum enim quarundam rerum essentias cognoscat homo et earum proprietates ex ipsis earum essentiis demonstrare possit, fieri potest ut ~~analogiam~~ erronee credat se ens per ipsius esse essentiam ~~magnitudinem~~ cognoscere et ideo totius entis proprietates quasi ex nota entis essentia demonstrare debere. Ita Parmenides de ente ratiocinatus est sicut legitime de circulo vel de hominie ratiocinari solemus. Ita etiam A. Rosmini aliquem entis intuitum nobis inesse docuit et ex tribus formis entis ad SS. Trinitatem demonstrare contendit [DB 1916].

Iam vero quantum ad intuitum entis attinet, concédi potest quod nobis inest quoddam potentiale, indeterminatum, maxime fundamentale quod totum ens respiciat; nobis enim

inest intellectus, qui est potens omnia facere et fieri, et  
creata quaedam participatio luminis increati; at intellectus  
noster se habet ad totum ens non per aliquem intuitum ~~xvi~~  
sed per solum intuendi desiderium; quod desiderium neque est  
conceptus neque est cognitio neque quicquam in ratione obiecti  
ponit, sed totum se habet ex parte subiecti in quantum non  
tamen cognoscere appetit.

Proinde sublate illo intuitu, raditus etiam tollitur  
omne argumentum quod de ente ratiocinatur ad ~~ipsius esse~~ proprietas  
sive formam formas. Ignota enim essentia, proprietates ex  
essentia concludi non possunt. Quod si proprietates ex essentia  
non concluduntur, non aliter cognoscuntur quam per analogias  
~~quasdam definiuntur et unam reguntur fundantur~~ materiarum  
quasdam deficientes sive certas, ut in theologia naturali,  
sive probabiles et convenientes, ut in theologia dogmatica,  
sive erroneas, ut in tribus formis a Rosmini inventis; unica  
enim est Dei essentia seu forma; et haec essentia est forma  
ipsius esse.

Cum doctrina S. Thomae ita sibi cohaereat ut intelligi non possit ab eo qui modo syncretistico aliam partem acceptet aliam vero reiciat, per transennam querendum videtur utrum S. Thomas sibi contradixerit cum docuerit hominem visionem Dei ~~per essentiam~~ naturaliter appetere sed supernaturaliter consequi.

Quam quaestionem non ~~in~~ tota sua latitudine tractamus, cum probabile videatur mentem S. Thomae hac in re evolutam esse, sed ad loca determinata restringimus, nempe, C. Gent., III, 50 et 52; Sum. theol., I, q. 12, aa. 1 et 4; I-II, q. 3, a. 8, et q. 5, a. 5; III, q. 9, a. 2 ad 3m. Quattuor enim his locis in operibus maxime systematicis apparet contradictione continetur.

Circa mentem omnium, uti videtur, theologorum mediaevalium vide: V. Doucet, Antonianum, 4(1929), 167-208; E. Elter, Gregorianum, 9(1928), 269-306. Quae sequuntur annotationes nihil respiciunt nisi rei intelligentiam.

Primo ergo agitur de facto quodam psychologico, nempe, homini inesse admirationem quamdam quae 1) cognitionem intellectualis antecedat et in eam conducat, 2) questionibus, An sit, Quid sit, non constitut~~ur~~ sed manifestetur, 3) adeo universalis sit ut non quiescat donec Deus per essentiam videatur, et ideo illam 4) implicite in se contineat tendentiam in visionem Dei quam brevi arguento explicaverit Aquinas tum in C. Gent., tum in Parte Prima, tum in Prima Secundae, locis supra allatis.

Secundo, hoc in facto psychologico discernitur appetitus naturalis. Appetitur enim cognitio intellectualis. Quae appetitio cum neque ex cognitio sensitiva neque ex cognitione intellectuali profluat, naturalis nominatur (Sum. theol., I, q. 80, a. 1 c).

Tertio, naturalis hic appetitus etiam natura quedam est

sensu Aristotelico (supra numero 50). Est enim principium ~~modus~~  
motus et quietis in eo in quo est primo et per se. Per hunc enim  
appetitum, qui ipsi intellectui inest, primo et per se et  
intelligere desideramus et, cum intellexerimus, quiescimus.

Quare alius prorsus est ~~hunc~~ hic appetitus qui in intellectu  
subiectatur et ad intelligendum ducit, et alius est appetitus  
naturalis qui in voluntate invenitur et modo indeterminato  
in beatitudinem tendit (Sum. theol., I-II, q. 1, a. 7). Ex  
appetu intellectus naturali ad determinandum obiectum perfectae  
beatitudinis arguit Aquinas in Sum. theol., I-II, q. 3, a. 8.

Quarto, principium intrinsecum [intellectui] quo intelligere  
desideramus non est habitus quidam acquisitus sed naturaliter  
nobis inest et sponte manifestatur. Non enim parvuli docentur  
neque addiscunt ~~parvulum~~ perpetuis fere quaestionibus parentes  
fatigare.

Quinto, multo minus est hoc principium intellectui  
intrinsecum habitus supernaturaliter infusus. Sublatu enim  
hoc principio, omnes tollerentur quaestiones et ne naturalis  
quidem scientia acquireretur.

Tripli cit ergo naturalis est ille appetitus qui non  
quiescit ~~num~~ donec Deus per essentiam videatur. Primo modo,  
quia non est appetitus sensitivus apprehensionem sensitivam  
consequens, neque est appetitus voluntarius apprehensionem  
intellectualē consequens. Secundo modo, quia est principium  
motus et quietis in eo in quo est motus vel quietes et quidem  
primo et per se. Tertio, quia naturaliter nobis inest et  
neque per acquisitionem neque per infusionem naturae superadditur.

Sexto, principium intrinsecum alicuius actus multipliciter ad ipsum actum se habere potest. Uno modo, ut principium actus productivum. Alio modo, ut principium actus receptivum, sive receptivum proximum, ut forma, sive receptivum remotum, ut nuda potentia.

Iam vero haberi non potest principium nobis naturale ad producendum actum supernaturalem quemcumque. Producens enim et quod producitur eiusdem proportionis sunt; naturale autem et supernaturale ~~naturale~~ proportionis sunt simpliciter diversae. Et notate ~~naturale~~ <sup>opinionem</sup> ~~principium~~ <sup>deorum</sup> cui ~~animi~~ ita de actu vitali sentiant ut sola principia productiva agnoscant (vide supra numero 90), eo tendere ut appetitus naturalis ad visionem supernaturalem sit contradictio interna.

Praeterea, nihil naturale potest se habere ad supernaturale tamquam forma ad actum secundum. Eadem enim est definitio utriusque, sicut eadem est definitio tum visus tum videre. Sed alia prorsus est definitio naturalis et supernaturalis.

Praeterea, nihil naturale potest se habere ad supernaturale tamquam nuda potentia quae ab agente creato ad actum reduci potest. Supernaturale enim excedit proportionem cuiuslibet substantiae finitae; sed quod per agens creatum produci potest, non excedit proportionem istius agentis.

Relinquitur ergo quod principium intrinsecum et naturale se habet ad visionem Dei sicut nuda quedam potentia quae a solo Deo in actum reduci potest. Vide III, q. 9, a. 2 ad 3m; q. 11, a. 1 c.

Septimo, appetitus naturalis nullo modo importat sive principium intrinsecum productivum visionis Dei sive principium receptivum proximum visionis. Imo, hoc principium proximum

Et hoc eo magis elucet quod forma qua Deus per essentiam videtur est ipsa divina essentia, et dispositionem ad Deum in intellectu recipiendum est lumen gloriae. Sum. theol., I q. 12, aa. 4 et 5.

Septimo, principium intrinsecum duplicitate ad aliquem actum referri potest. Uno modo, ~~vis~~ directe et explicite. Alio modo, indirecte et implicite.

Primo modo, appetitus intellectui naturalis refertur ad totum ens. Alio modo, idem appetitus refertur ad Deum videndum, inquantum appetitus non quietescit nisi quid sit Deus videat.

Quare ne confundas hunc naturalem appetitum cum actu specifico supernaturali. Actus enim supernaturales intra genus quoddam continentur et per obiecta sua propria specificantur. Universalis vero tendentia sive intellectus in ens sive voluntatis in bonum, non est specifico supernaturalis. Neque demonstratur supernaturalitas ipsius tendentiae eo quod intra ens continentur <sup>implicite</sup> entia supernaturalia vel intra bonum <sup>implicite</sup> continentur bona super-naturalia. Sed illud tantum ex tendentia demonstrari potest quod supernaturale non est totaliter impossibile; et ita in Sum. theol., I, q. 12, a. 1, ad possibilitatem visionis conclusit Aquinas.

Octavo, alius est appetitus naturalis qui in ipsa rei perfectione fundatur, et alius est appetitus naturalis qui non in perfectione sed tantum in perfectibilitate rei fundatur.

Primo modo, naturaliter immortalitatem appetimus (C. Gent., II, 55 §13; II, 79 §6; Sum. theol., I, q. 79, a. 6 c). Immortalitas enim non est nova quaedam perfectio animae spirituali superaddita sed tantum perpetua quaedam continuatio eiusdem perfectionis, quae quidem continuatio ex notione animae concluditur et naturali quaedam resultantia ex essentia animae procedit.

Alio modo, naturaliter visionem Dei appetimus. Illa neque enim visio <sup>mmm</sup> logice ex perfectione intellectus creati concludi potest neque naturaliter ex essentia intellectus creati resultat. <sup>Quare appetitus</sup> Sed totum suum fundamentum est in perfectibilitate intellectus creati. Perfectio enim intellectus non in ignorantia et quaestionibus consistit sed in scientia et responsis. Perfectabilitas vero in ignorantia consistit et quaestionibus demonstratur.

Nono, duplicitate intelligi potest exigentia. Primo modo, <sup>proprie</sup> exigentia est necessitas quaedam alicuius ab alio; et ita finis exigit media, causa efficiens necessaria necessitat effectum suum, ~~et~~ causa formalis necessitat effectus formales primarios, et relativum correlativum necessario inducit. Alio modo, <sup>in quantum necessitas</sup> exigentia improprie dicitur de rebus creatis <sup>sua</sup> derivatur in <sup>se</sup> ex exigentiis divinae sapientiae vel divinae bonitatis. Vide Sym. theol., I, q. 21, a. 1 ad 3m; C. Gent., II, 28-30.

Primo modo, appetitus naturalis nullo modo exigit visionem Dei. Non ratione finis, nam appetitus non est finis sed medium, et idem medium ad diversos fines adhiberi potest. Aliis verbis, si finis est visio, necessario id quod est ad finem est intellectus; sed si id quod est ad finem est intellectus, non necessario sed tantum possibiliter finis est ~~visio~~ visio.

Neque ratione causae efficientis, quia appetitus naturalis non efficit, et multo minus necessario efficit visionem. Neque ratione causae formalis, quia appetitus non est causa formalis. Neque ratione relativi, nam correlativum non est actus videndi sed appetitum ~~quod videtur~~ appetibilitas quaedam implicita et indirecta visionis.

si agit

Neque alio modo appetitus visionem exigit. Quamvis enim Deus necessario agit ~~et~~ secundum infinitam suam sapientiam et infinitam suam bonitatem, minime sequitur eum actu destinare

creaturam intellectualē ad visionem tamquam finem.

Nam Deus infinita bonitate facere potest quidquid infinita sapientia concipere potest: bonitas enim voluntas in eo consistit quod intellectus sapientem sequitur; et infinita bonitas voluntatis in eo consistit quod intellectum infinite <sup>perficit</sup> sapientem sequitur.

Praeterea, Deus infinita sapientia facere potest quidquid absolute facere potest. Non enim Deus est potentior quam sapientior ita ut latius pateat sua potentia quam sua sapientia sed, cum sua potentia et sua sapientia sint eadem realiter ac divina essentia, "divina sapientia totum posse potentiae comprehendit" ita ut "nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine divinae sapientiae" (Sum. theol., I, q. 25, a. 5 c).

Praeterea, Deus absolute facere potest quidquid contradictionem internam non contineat (Ibid., a. 3 c). Sed creatura intellectualis sine gratia non dicit contradictionem internam: secus gratia non gratuito sed necessario omni creaturee intellectuali daretur. Absolute ergo Deus potest creaturam intellectualē condere quin eam actu ad visionem Dei tamquam finem destinet. Sed, uti dictum est, quidquid Deus absolute facere potest, etiam cum infinita sapientia et cum infinita bonitate facere potest. Ergo nulla est exigentia ex divina sapientia vel ex divina bonitate ut creatura intellectualis actu ad visionem Dei tamquam finem destinetur. Vide litt. Encycl., "Humani generis."

Quibus perspectis, obiectiones resolvuntur.

Obicitur primo quod contradictorium statuit qui de appetitu naturali supernaturalis visionis immo loquatur.

Respondetur. Si appetitus naturalis vel constituit visionem vel est immo principium ex quo naturaliter fluit visio vel visionem exigit, Concedo. Si vero appetitus natus est constitutivum neque

vel visionem exigit, Concedo. Secus, Nego.

Instatur. Actus per obiecta specificantur. Obiectum appetitus naturalis est prorsus supernaturale, nempe, Deus per essentiam videndus. Ergo appetitus naturalis est actus supernaturalis, quod contradictionem implicat.

Respondetur. Obiectum appetitus naturalis directum et explicitum non est Deus per essentiam videndus sed ens; quia sub ratione entis cadit etiam Deus per essentiam videndus, consequitur quod appetitus naturalis non quiescit donec Deus per essentiam videatur; at haec consequentia manifestat obiectum non explicitum sed tantummodo implicitum; et quia consequentia est non positiva sed negativa (nempe, non quiescit donec), manifestat obiectum non solum implicitum sed etiam <sup>quodammodo</sup> indirectum.

Praeterea, ad hoc obiectum, ens, appetitus naturalis non se habet ut actus. Solum enim intelligere divinum potest esse se habere ad ens ut actus, sicut solum velle divinum potest se habere ad bonum ut actus (Sum.theol., I, q. 79, a. 2; q. 54, a. 2). Omnis autem intellectus creatus se habet ad ens ut potentia et quidem ut potentia, non proxima ut forma, sed remota et nuda et obedientialis.

Instatur. Eiusmodi potentia non potest esse obedientialis. Nam eiusmodi potentia dicit aliquem ordinem seu relationem ad actum; potentia obedientialis autem se habet ad actum tantummodo per negativam habitudinem non-contradictionis.

Respondetur. Haec negativa conceptio potentiae ~~minimam~~ obedientialis convenienter ~~potius~~ in quibusdam systematibus ponitur, Concedo; in omnibus, Nego.

Essentialistae enim arbitrantur nihil in rebus inveniri  
sive  
nisi essentias ~~maximam~~ ea quae per definitiones cognosci possunt.  
Et cum inter definitiones simpliciter diversas nulla intercedat

habitudo praeter non-contradictionem, necessario concludunt naturam se habere ad dona gratiae tantummodo per habitudinem negativam non-contradictionis.

Sed sicut supra expositum est (numeris 30 et 40) eadem definitio in rebus verificari potest sive ut actus perfecti, ut intelligere, sive ut forma seu actus primus, ut habitus scientiae, sive ut potentia essentialis seu remota, ut intellectus possibilis, sive ut actus imperfecti, ut in foetibus. Praeterea, potentia essentialis et remota potest se habere ad formam ~~naturam~~ dupl. uno modo ut per agens naturale in formam recipiendam moveri potest; alio modo ut per solam omnipotentiam divinam in formam recipiendam moveri potest. Quod si sola omnipotentia divina potentiam ad formam movere potest, potentia a S. Thoma nominatur obedientialis; vide Sum. theol., ~~Supradictum~~ III, q. 11, a. 1 c.

<sup>duplic.</sup>  
Convenientia vero doctrinae S. Thomae est ~~triplex~~  
Primo, potest non solum ore sed etiam mente affirmare <sup>ndum</sup> ist ~~autem~~ quod gratia naturam perficit. Sum. theol., III, q. 9,  
a. 2 ad 3m.

Secundo, potest affirmare quod Deus cum infinita sapientia facere potest quidquid absolute facere potest. In sententia vero opposita

Secundo, ~~enam~~ sapientis est ordinare, et sapientiae infinitae est omnia ordinare. Unde docere potest S. Thomas quod Deus potest facere cum infinita sapientia quidquid absolute facere potest. Qui vero sententiam oppositam ~~naturam~~ tenent de potentia obedientiali, etiam necessario tenent divinam sapientiam non posse positive inter se ordinare naturam et gratiam.

Certio, doctrina S. Thomae quae unice ab ecclesia nobis commendatur, agnoscatibet utrumque qui veritas securitatem

Obicitur secundo quod ex appetitu naturali exoritur exigentia visionis Dei. Nam nisi datur beatitudo, non solvitur debitum naturae. Nisi appetitus quiescit, non datur beatitudo. Nisi datur visio Dei, appetitus non quiescit.

Respondetur. Nisi datur beatitudo imperfecta, non solvitur debitum naturae, Transeat. Nisi datur beatitudo perfecta, non solvitur debitum naturae, Nego. Nam "soli Deo beatitudo perfecta est naturalis" Sum. theol., I, q. 62, a. 4. Distinctio inter beatitudinem perfectam et imperfectam exponitur, Ibid., I-II, q. 5, a. 5; q. 3, a. 6.

Nisi appetitus quiescit, non datur beatitudo perfecta, Concedo; non datur beatitudo imperfecta, Nego. Vide Ibid., q. 3, a. 8. Circa uniformem theologorum sententiam de hac re a medio aeo usque ad medium saeculum XVII, vide E. Elter, Gregorianum, 9(1928), 269-306.

Instatur. Ergo naturaliter beati essent tristes.

Respondetur. Naturaliter beati non haberent omnia quae volunt, Nego. Non haberent omnia quae divina omnipotentia iis conferre posset, Concedo.

Aliud est implicite et indirecte appetere visionem Dei in quantum intellectus tendit in ens. Aliud prorsus est velle visionem Dei, nam hic esset actus specificus supernaturalis ab obiecto absolute supernaturali specificatus; qui actus ~~in~~  
naturaliter beatis existere non potest. Denique, quantum ad explicitam cognitionem modus appetitus naturalis intellectus non quiescit nisi Deum per essentiam videat, notandum est quod ~~omnis~~ omnis operatio sive intellectus sive voluntatis fit a Deo tamquam primo agente. Ideoque si tanta cognitione explicita dicit inconveniens, ipsa inconveniens erit ad eam cognitionem explicitam non ostendere in naturaliter beatis.

non exsisteret in ordine rerum possibili in quo nullus occurrit actus specifico supernaturalis.

Tertio obicitur: sapientissime loqui videtur Aquinas quasi ordo rerum actualis esset solus possibilis.

Respondetur. Ita loquitur, Nego. Ita loqui videtur, Distinguuo: si quis Aquinatem ~~matrem~~ interpretatur quasi principia methodologica scotistica acceptasset, Concedo; si quis Aquinatem interpretatur secundum principia methodologica propria, Nego.

Ad cuius intelligentiam sciendum est quod Scotus, cum actum intelligendi conceptibus priorem negasset, ipsos conceptus tamquam fundamentum scientiae habuit; et cum conceptus autem impossibile, aut incompossibile, aut necessario conexos perspexisset

inquarium

tamquam fundamentum scientiae habuit ~~conveniens~~ aut necessario inter se connecterentur aut mutuo sibi repugnarent; et ideo theologiae eadem scientificam reputavit quatenus veritates determinaret quae, cum absolute necessariae atque universales essent, pro omni ordine possibili valerent. Quia de causa, qui principiis Scotti imbuitur, theologum semper de ordinibus mere possibilibus loqui credit vel, si per accidentem de ordine actuali fit sermo, hanc exceptionem qua exceptionem explicite notandam esse supponit.

At S. Thomas, cum actum intelligendi conceptibus priorem perspexisset, diversos scientiae gradus pro diversis intelligendi actibus distinxit. Unde secundum S. Thomam ipse Deus, cum divinam essentiam comprehendat, omnia prorsus possibilia perfecte cognoscit. Christus vero ~~ut~~ homo per scientiam suam beatam ita divinam essentiam videt ut eam non ~~cum~~ comprehendat; et ideo Christus homo omnia actualia cognoscit et omnia quae

in potentia creaturae sunt, non autem omnia quae sunt in potentia creatoris, quia hoc praesupponeret comprehensionem essentiae divinae (Sum. theol., III, q. 10, a. 2). Theologus denique, cum quid Deus sit nesciat (Ibid., I, q. 1, a. 7 ad 2m), ~~intelligat~~ ad eam tantummodo scientiam pertingere potest quae scientiae Dei et beatorum subalternetur (Ibid., a. 2). Qua de causa, theologia Deum per analogias deficientes cognoscit, res vero actuales ad Deum refert quatenus liberam voluntatem manifestant et divinas sapientiae ordinationem supponunt (C. Gent., II, 24; II, 26; III, 97 §§13 - 16), res denique mere possibles per transennam tractat ubi de Dei omnipotentia agitur (V.g., Sum. theol., I, q. 25).

~~quidam~~ quamvis minima non est huiusmodi quod invenimus

Quod ~~qua~~ quamvis principiis scotisticis repugnet, mirum esse non potest cum ~~theologus~~ theologus insanire videretur qui, <sup>se</sup> quae Christum hominem nescire diceret, ipse scire arbitraretur.

Quibus perspectis, concludes tum quantum inter se different ~~z~~ methodus scotistica atque methodus thomistica tum quantum a veritate aberrent qui S. Thomam secundum methodologica scotistarum ~~phant~~ placita interpretentur. Fieri enim non potuit ut Aquinas semper de actualibus fere tractans semper se de actualibus tractare dictitaret; quod tamen in volunt quibus, sicut obiciendi, videtur saepissime loqui Aquinas ~~in~~ quasi ordo rerum actualis esset solus possibilis.

25. Analogia Verbi.

Prima differentia inter verbum in mente nostra et Verbum divinum in eo est quod verbum quidem nostrum, non autem Verbum divinum, prius forma**x**bile est quam formatum.

Cum enim omne verbum ~~est~~ sit ex motitia intelligentis et noster intellectus ~~est~~ potentia quedam sit, sicut prius intelligere possumus quam actu intelligamus, ita prius verbum in nobis formari potest quam actu formatum sit.

Intellectus autem divinus est actus totius entis ~~aut esse potuit;~~  
neque unquam potentia fuit ~~et~~ pariter Verbum divinum semper actu est neque unquam in potentia fuit ~~aut esse potuit.~~

Quia de causa processio Verbi divini dicitur processio ~~ex~~ actus ~~et~~ actu seu processio operati; non enim est actus in potentia quadam receptus vel ex potentia eductus; neque est perfectio quae perfectibile perficit; neque est operatio quae a forma realiter distinguitur et formam consequitur; et ideo dici non potest processio operationis.

Altera est differentia quod verba nostra sunt multa, Verbum autem divinum est unum et unicum.

Sicut enim intellectus noster pedetentim aliam rem post aliam intelligit, ~~et~~ et proprietates post essentias, et circa singula de existentia iudicat, ita etiam multa dicimus verba.

Sed sicut esse divinum est idem quod essentia divina, eodem actu Deus intelligit et quid ipse sit et an ipse sit. Praeterea, sicut essentia divina eminenter et potentia divina virtualiter omnia alia in se continet, ita eodem actu quo Deus se intelligit tamquam obiectum primarium etiam omnia alia intelligit tamquam obiecta secundaria. Et cum unico actu et se et omnia alia intelligit, unico pariter Verbo et

ipse se concipit atque affirmat et omnia pariter alia prout  
ipse ea in se continet ita se dicendo dicit. Sum. theol., I,  
q. 34, a. 3.

Tertia est differentia circa esse naturale et esse  
intelligibile.

Omne enim verbum quodammodo est id ipsum quod per verbum  
dicitur; secus verbum non esset medium in quo sive rei essentia  
sive eius esse cognoscatur. Et quidem si res analogice  
intelligitur, verbum ab intelligenti conceptum seu dictum  
partim est rei simile et partim est a re diversum. Si vero res  
quidditative intelligitur et exacte concipitur, verbum ab  
intelligenti conceptum est omnino simile rei.

Illud vero inter Deum et creaturas intercedit quod  
in nulla creature idem est esse et intelligere (Sum. theol.,  
I, q. 54, a. 2) in Deo autem nulla prorsus est distinctio  
inter esse et intelligere (Ibid., q. 14, aa. 2 et 4; q. 16,  
a. 5 ad 2m). Ex quo sequitur quod aliud in creaturis sit  
esse naturale et aliud esse intelligibile, ita in Deo autem  
idem prorsus sit esse intelligibile quod et esse naturale.

~~Quia de causa, cum nos alicuius perfecte intelligamus,~~  
~~perfecteque concipiamus, verbum in intellectu nostro dictum~~  
~~similitudine idem est in esse intelligibili nostri verbi quod~~  
~~est in esse naturali rei. Sed cum Deus ipse se comprehendat~~  
~~et perfecte concipiatur, Verbum Dei non solum est esse intelligibile~~  
~~Dei sed etiam, cum nulla in Deo sit distinctio inter esse Dei~~  
~~naturale et esse Dei intelligibile.~~  
~~Dei sed etiam ipsum Dei esse naturale~~

Quia de causa, cum nos alicuius perfecte intelligamus  
perfecteque concipiamus, verbum in intellectu nostro dictum  
est omnino simile rei intellectae ita tamen ut verbum sit esse  
rei intelligibile non autem esse rei naturale. Sed cum Deus se

comprehendat perfecteque concipiatur, Verbum Dei non solum est perfecta similitudo divinae essentiae sed etiam est ipsa Dei essentia secundum esse naturale. Verbum ergo Dei Deus est. Sum. theol., I, q. 27, a. 2 c., ad 2m; q. 34, a. 2 ad 1m; C. Gent., IV, 11, §11; De Pot., q. 8, a. 1 c., ad fin.

Quarta differentia est quod verbum nostrum est causatum et proprie productum, Verbum autem divinum non est causatum neque proprie productum.

Illud enim causatur vel proprie producitur quod est aliud ab eo quod causat seu producit. Verbum autem nostrum ~~causatum~~ est aliud ab actu intelligendi a quo procedit et ideo causari et proprie produci dicitur. Sed Verbum divinum cum sit Deus a Deo procedens, nullo modo aliud est sed eadem numerice essentia seu substantia divina.

Quae tamen identitas substantialis Dei concipientis et Dei concepti non ita est concipienda quasi nulla esset processio. Vere enim communicatur essentia divina a Patre ad Filium. At haec communicatio non est causatio sed productio proprie dicta sed emanatio quaedam intelligibilis. Sicut enim ~~¶~~ verbum nostrum non solum ab actu intelligendi producitur sed etiam est intrinsecus propter intelligibilitatem in actu ~~intelligendi~~ intelligendi intellectam, ita etiam Verbum divinum quodammodo est propter perspectam intelligibilitatem divinam. Et "quodammodo" dixi, nam in nobis aliud est intelligere et aliud est verbum, sed in divinis principium Verbi non solum est perspecta Dei intelligibilitas sed ~~et~~ totus Deus et similiter. Verbum principiatum non solum est Deus conceptus sed totus ~~et~~ Deus.

Quinta differentia est quod processio verbi in nobis generatio non est sed processio Verbi divini vere et proprie

est generatio. Unde idem est Verbum quod Filius Dei.

100

Generatio enim proprie dicta est origo viventis a  
vivente principio coniuncto in similitudinem naturae. <sup>(Annotat., I, q. 27, a. 2.)</sup> Et  
dicitur origo viventis ut excludatur generatio late dicta  
mineralium. Est origo viventis a vivente principio coniuncto  
ut excludatur origo viventium a Deo creante. Est origo  
viventis a vivente principio coniuncto secundum similitudinem;  
capilli enim et unguis vivunt originem ex nobis ducentes;  
sed non sunt nobis similes. Est origo viventis a vivente  
principio coniuncto in similitudinem naturae seu similitudo  
habet vi naturae ipsius originis et processionis, ut excludatur  
origo Evae ex costa Adami.

Iam vero Verbum vivit; est enim Deus vivens. ~~Est~~

Verbum est a principio vivente; est enim ex ipso Dei  
~~intelligere quod est Dei vivere.~~ <sup>(Annotat., I, q. 18, a. 3.)</sup>

Verbum est a principio vivente coniuncto et secundum  
similitudinem: est enim consubstantiale.

Verbum est simile vi ipsius processionis: nam emanatio  
intelligibilis Verbi eiusmodi est ex ipsa sua natura ut Verbo  
exacte ~~non~~ concipiatur id quod intelligens intelligit;  
iterum emanatio Verbi ex ipsa sua ratione est emanatio eius  
quod formaliter est verum; et ~~non~~ de ipsa veri ratione est  
quod non differat ab eo de quo dicitur.

Patet autem verbum nostrum non proprie generari cum  
verbum nostrum sit rei simile solum secundum esse intelligibile  
non autem secundum esse naturale.

~~Sexta est differentia quod necessitas verbi in nobis  
est scibilis tamen quod se tunc quod nos, sed necessitas Verbi  
in Deo est scibilis quidem quod se sed non quod nos.  
rebus enim non scitur sed creditur.~~

Sexta est differentia quod necessitas verbi nostri demonstrari potest sed necessitas Verbi divini, quamvis sit scibilis quoad se, a nobis tantum creditur.

Uti enim supra dictum est (numero 16) ideo in nobis existit quadruplex verbi necessitas quod aliud est obiectum quod intellectum nostrum movet, nempe, quidditas seu natura in materia corporali existens, et aliud est obiectum in quod intellectus noster tamquam in finem tendit, nempe, ens in tota sua latitudine.

Deus autem sicut a nullo alio moveri potest ita in aliud tamquam in finem tendere non potest. Quia de causa, in Deo idem est intelligens et intelligere et id quod intelligitur. Obiectum enim primarium divini intellectus est ipsa divina substantia quae cum divino esse et cum divino intelligere identificatur. Obiectum vero secundarium divini intellectus est eadem divina substantia secundum quod alia in se eminenter contineat, vel ipsa divina potentia secundum quod alia in se virtualiter contineat.

Ideoque in divinis demonstrari non potest existentia Verbi eo quod Deus se cognoscit. Nam per eundem actum purum verificantur in Deo tum quod est cognoscens tum quod est cognitum.

Pariter in divinis demonstrari non potest maximum existentia Verbi eo quod Deus multa aliaque cognoscit. Omne enim intelligere in uno intellectu apprehendit multa. Quae multorum apprehensio multiplicitatem importat neque in ipso intelligendi actu neque in specie qua intelligitur neque in obiecto primario neque per se in aliis rebus praeter ipsum intelligendi actu. Non importatur multiplicitas in ipso intelligendi actu, quia una est multorum intelligentia. Non importatur multiplicitas

in specie qua intelligitur, nam haec species se habet ad actum intelligendi, sicut actus primus ad actum secundum et ideo, quia actus secundus est unus, etiam actus primus est unus. Non importatur multiplicitas in obiecto primario, nam multa non in multis sed in uno et per unum intelliguntur. Non per se importatur multiplicitas in aliis rebus praeter ipsum intelligendi actum, nam intelligendi actus per se est prima origo multiplicitatis neque necessario sed liberrimo sensu consilio multiplicitatem producit.

Dices: importatur multiplicitas in obiecto primario quatenus multa et alia eminenter in essentia divina et virtualiter in potentia divina continentur.

Respondetur: hoc ipsum quod est "eminenter in essentia contineri vel virtualiter in potentia contineri" nihil aliud dicit quam hoc quod intellectus in una simplicissima essentia secundum nostrum concipiendi modum, vel potentia multa et alia intelligit. Aliis verbis, quae eminenter in essentia vel virtualiter in potentia continentur, non addunt relationes reales sed relationes ~~mutuas~~ rationis supra nudam essentiam vel potentiam (Sum. theol., I, q. 15, a. 2 ad 4m).

Dices cum Scoto: istae relationes non essent rationis sed reales. Nam cognitio divina est perfecte obiectiva.

Si ergo istae relationes sunt in essentia divina ante omnem actum mentis divinae, ~~de videlicet a divina cognitione~~ sed reales actum mentis divinae, a Deo quidem videntur sed sunt relationes reales quia actum mentis antecedunt. Si autem non sunt in essentia divina ante omnem actum mentis divinae, ~~plane~~ sunt relationes rationis sed a divina cognitione perfecte obiectiva videri non possunt. In I Sent. (Op. Ox.), d. 35, q. 1, n. 7 (Vives X, 544).

Respondetur: Valet sane obiectio Scotti si conceditur principium platonicum quod in omni cognitione ex ipsa cognitionis natura quedam invenitur dualitas ita ut obiectum sit quodammodo praevium ad cognitionem. E contra, si ponitur principium aristotelicum, nempe, omnem cognitionem in ~~identitate~~ identitate quadam radicari, tota obiectio evanescit. Si enim idem est intelligens et intelligere et quod intelligitur, applicari non potest criterion quo distinguuntur relationes reales et relationes rationis secundum quod omnem mentis actum antecedunt vel consequuntur.

Notate eamdem esse solutionem circa argumentum ad probandam distinctionem formalem a parte rei. Dicit Scotus quod obiectiva Dei intuitio aut videt paternitatem cum divinitate prorsus ~~non~~ <sup>videtur</sup> ~~identitatem~~ <sup>videtur</sup> a parte rei aut eam videt aliquomodo distinctam a parte rei. Si hoc concedis, Scotus habet suum intentum. Si hoc negas, tunc a parte rei paternitas est omnino identica cum divinitate ita ut Filius non possit <sup>videtur</sup> ~~esse~~ Deus quin eo ipso <sup>videtur</sup> ~~est~~ Pater. Solutio habetur per negationem suppositi: non enim aliud est divinum intelligere et alia est divina essentia; et tam Pater quam Filius perfecte hoc mysterium intelligunt quod uterque est cum divina essentia identicus quin aliis cum alio identicus sit.

Dices: nos non possumus multa intelligere quin multa verba dicamus; cum ergo Deus infinita perfecte intelligit, saltem unum Verbum dicat necesse est.

Respondetur: nos multa per multa verba intelligimus, quia per multos actus quibus singula intelligimus ad multa per unum intelligenda pervenimus. Cum tamen iam multa per unum ~~intelligimus~~ intelligamus, etiam unicum verbum dictere

solemus, v.g., geometriam, historiam, Catholicismum, romanticismum. At sive unum verbum sive multa dicimus, non ideo magis intelligimus; cum enim omne verbum ex notitia intelligentis procedat, per prius intelligendum unumquodque est intelligendum quam concipiendum vel dicendum, neque plus in verbo continetur quam in ipso intelligendi actu iam intelligitur (quod sane in quodammodo iis elucet qui parum intelligent et tamen sesquipedalia proferant verba). Iam vero Deus unico intellectus intuitu et se ~~sunt~~  
et omnia alia perfecte intelligit; sine hac intelligentia et se et omnia alia unico Verbo dicere non potuisset; et posita hac intelligentia, cum iam omnia perfecte intelligantur, nulla nobis appearat ratio cur ullum diceret Verbum.

Dices: prout Deus naturaliter rationis lumine demonstratur, omnis perfectio pura in Deo est ponenda. Iam vero rationalitas nostra, secundum quod verbum est per emanationem intelligibilis ex perspecta rei intelligibilitate, cum in nobis sit optima maximaque perfectio

Dices: Demonstrari potest existentia Verbi in Deo. Nam in Deo, prout naturaliter cognoscitur, agnoscenda est omnis perfectio pura. Sed emanatio intelligibilis est optima maximaque perfectio quae in creaturis invenitur. Ergo emanatio intelligibilis est in Deo agnoscenda.

Ad maiorem: Omnis perfectio pura naturaliter in Deo esse cognoscitur, Distinguo, omnis perfectio quae naturaliter cognoscitur ut pura, Concedo, omnis perfectio quae ex sola fide cognoscitur non esse pura, Nego.

Ad minorem: emanatio intelligibilis naturaliter cognoscitur ut perfectio pura, Nego, ex fide cum aliqua probabilitate concluditur, Concedo.

Sub datis distinctionibus negantur consequens et consequentia.

Tandem demique ut solutio tum harum difficultatem tum aliarum omnium perspiciatur, distinguendum est inter quidditativam Dei cognitionem qua Deus per suam essentiam cognoscitur et analogicam Dei cognitionem qua Deus ex suis effectibus per proportionem et remotionem et excessum concipitur et esse demonstratur.

Si ergo Deus per suam essentiam scitur, utique processio Verbi in Deo etiam scitur. Sed ex hoc non sequitur nisi quod processio Verbi in divinis sit necessaria quoad se, nam hac in vita quid Deus sit nescimus.

Si autem Deus analogice tantum cognoscitur, tunc 1) constat Deum et intelligere et intellectum esse unde tamen non potest demonstrari processio Verbi divini, 2) constat Deum alia et multa intelligere sed neque ex hoc demonstrari potest processio Verbi divini, 3) citra revelationem non constat intelligibilem Verbi emanationem esse perfectionem puram tum a) quia omnia in Deo modo eminentiori quam in nobis sunt, tum b) quia non possumus positive reconciliare simplicissimam Dei unitatem (quae demonstratur) cum pluralitate ~~emanationum~~ per ~~em~~ emanationem orta, tum c) quia ex emanatione ad notionem personae ut relationis subsistentis solo rationis lumine non proceditur, sed 4) facta divinitus revelatione post longam saeculorum seriem in qua ratio per fidem illustratur pedetentim ad aliquam huius mysterii intelligentiam imperfectam atque mere analogicam pervenitur.

26. Analogia Amoris Procedentis.

Cum amare sit bonum alicui velle (Sum. theol., I, q. 20, a. 3), a bono quod est amoris objectum ordiendum videtur.

In primis ergo omne bonum est concretum. Verum enim et falsum, cum in mente existant, abstracta et universalia esse possunt quatenus entia non actu sed potentia, non complete sed incomplete cognoscuntur (Metaphys., M, 10, 1087a 15 - 19). Bonum vero et malum non in minima mente sed in rebus sunt (In VI Metaphys., Lect. 4 §1240) et ideo omne bonum est concretum. Bonum enim et ens et verum ontologicum convertuntur.

Deinde, sicut ens nisi analogice non cognoscimus, ita bonum analogice tantum hoc in vita cognoscere possumus. Quae de causa, sicut ex entibus finitis per proportionem quamdam ad ipsum esse quodammodo concipiendum procedimus, ita de bonis particularibus ad bonum universale procedere oportet.

"Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum" (Sum. theol., I, q. 103, a. 2 c). Sicut ergo divina essentia est principium universale totius entis, ita divina bonitas est principium universale totius boni. Ex quo ~~appetitum~~ sequitur omnia Deum appetere eo ipso quod quicquam quocunque modo appetunt (Ibid., q. 44, a. 4 ad 3m); quatenus enim appetunt, <sup>propter</sup> bonum appetunt; et si <sup>propter</sup> bonum participative appetunt, multo magis <sup>propter</sup> bonum universale appetunt, nam propter quod unumquodque tale et illud magis.

Tertio, praeter ipsa bona particularia quae ordinatione indigent, existit bonum ordinis quo ordinantur. Ita homines bona oeconomica appetunt et ad ea possidenda toto corpore totaque mente laborant; sed multo magis bonum <sup>ipsius</sup> ordinis oeconomi, sine quo

desinit cuncta activitas industrialis atque commercialis, desiderant atque anhelant. Unde et Aquinas propter ordinis excellentiam affirmavit quod "perfectius participat divinam bonitatem, et repreäsentat eam, totum universum quam alia quaecumque creatura" (Ibid., q. 47, a. 1 c) et "finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi" (Ibid., q. 103, a. 2 ad 3m) et ~~creaturae~~ intellectuales, quamvis propter se gubernentur, nihilominus ulterius ordinantur in perfectionem universi quod ad Deum ut finem ultimum ordinatur (C. Gent., III, 112 §10), et ipsa denique Incarnatio Verbi ad ordinem universi restaurandum ordinatur (Sum. theol., III, q. 1, a. 3).

Quarto, sapientis est ordinare. Sicut ergo Deus in sua ideam essentia ipsam ~~item~~ totius ordinis actualis perspicit ita ut omnium rerum secundum omnes suas determinations atque habitudines proprie cognoscat (Ibid., I, q. 15, a. 2 c), pariter dicendum est Deum ideas omnium ordinum possibilium ~~impossibilium~~ cum omnibus suis determinationibus in sua essentia perspicere; sapientia "nam divina ~~essentia~~ totum posse potentiae comprehendit" (Ibid., q. 25, a. 5 c). Ex quo colligere possumus adeo bonam esse bonitatem divinam ut totius boni tum actualis tum quod esse posset principium atque fundamentum sit.

Quinto, sicut ex bono ad ordinem et ex ordine ad sapientiam, ita ex sapientia ad voluntatem procedendum est. Quae enim esse esse naturaliter habent, etiam secundum hoc esse ad operandum naturaliter inclinantur. Quae autem esse intentionale habent sive in sensu sive in intellectu, non per se sed per appetitum annexum sive sensitivum sive rationalem inclinantur (Ibid., q. 80, a. 1). Qua de causa, ipsa voluntatis ratio in eo consistit quod inclinatio quaedam est intellectum sequens ita ut obiectum velit quod per intellectum praesentatur <sup>ad actionem</sup> non solum propter motivum seu

finem velit propter quem intellectus obiectum volendum iudicat.

Quae voluntatis ab intellectu dependentia intrinseca sequentibus illustratur: "Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeeexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Praeeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis: nam inclinatio eius ad agendum quod per intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem." (Ibid., q. 19, a. 4 c.).

Quare caverendum est ne voluntas concipiatur quasi appetitus naturalis es set qui obiectum suum nescit vel quasi appetitus animalis esset qui obiectum quidem cognoscit et cognitum appetit sed de motivis seu finibus non curat. Eiusmodi enim est voluntas ut non solum bonum intelligibiliter ordinatum appetat sed etiam propter principium ipsius ordinis seu finem seu, uti dicitur, valorem appetat.

Praeterea, sicut voluntas ab obiecto propter motivum movetur, similiter verbum voluntatem movet non solum alliciendo per presentationem obiecti sed etiam rationaliter obligando rationalem appetitum per determinationem finis seu motivi. Quae quidem motio rationalis ad obiectum intelligibilem propter perspectum ~~motivum~~ motivum rationaliter necessitatis, spiratio activa dicitur.

Praeterea, sicut voluntas ab obiecto propter motivum movetur, ita verbum conceptum voluntatem movet non solum alliciendo per presentationem obiecti boni sed etiam appetitum rationaliter rationaliter obligando per determinationem motivi seu finis. Quae emanatio intelligibilis dicitur spiratio, activa quidem ex parte intellectus, passiva vero ex parte voluntatis.

Sexto, omnium actuum qui in voluntate fiunt maxime fundamentalis est amor. Amor enim est simplex in bono complacentia; caeteri vero voluntatis actus in amore fundantur et eatenus ab amore differunt quatenus aliquid obiecto<sup>amoris</sup> adiunctum vel oppositum respiciunt. Ita desiderium est de bono absente, spes de bono futuro, gaudium de bono praesente, odium de malo quod bono opponitur, tristitia de malo praesente, et similiter de aliis. Sum. theol., I, q. 20, a. 1 c.

~~Septimum ymenum omnia bona num et rivo non sunt ymena et adveniatur~~

Septimo, amor est quoddam unitatis principium tum ratione obiecti tum ratione ipsius actus.

Ratione quidem obiecti amor est unitivus quatenus, cum omne bonum sit bonum alicui, amor in duo tendit, scilicet, in bonum quod vult et in eum cui illud bonum vult (Ibid., q. 20, a. 3). Iterum, cum ipse bonorum ordo bonum quoddam maximum sit, amor bonus ~~is~~ bona singula vult quibus illa bona competant secundum sapientem rerum ordinationem. Unde et ordo observatur in divino creaturarum amore (Ibid., et a. 4) et ipsa caritas creata ordine regulatur (Ibid., II-II, q. 26).

Ratione autem actus amor est unitivus quatenus ipse amor in amante quodammodo est amatum in ~~maxima~~ amante. Quod quidem partim simile et partim diversum est relate ad illud quod cognitum est in cognoscente.

Et simile quidem est secundum conditiones adaequationis veritatis. Verum enim est hoc quod "hic homo cognoscitur" si in aliquo existit actus cognoscendi hunc hominem. Similiter verum est quod "hic homo amatur" si in aliquo existit actus amandi hunc hominem. Et sic "cognosci" vel "amari" alicuius est aliquid non in cognito vel in amato sed in cognoscente vel ~~maxima~~ amante.

At diversum est secundum modum quo "cognosci" aliquius in cognoscente est et "amari" alicuius in amante est. Nam "homo cognitus" in cognoscente est secundum quoddam esse intelligibile seu intentionale. Sed "homo amatus" in amante est, non secundum intentionalem quandam representationem, sed secundum realem quandam inclinationem et quasi identificationem. Amicus enim ab amico dicitur "dimidium animae suae"; et amans non sibi soli vivit sed etiam et forte magis alteri (Ibid., I-II, q. 28).

Quibus perspectis, ex analogia nostri amoris ad ~~unum~~ amorem divinum considerandum procedimus.

Et prima differentia in eo est quod amor noster pedetentim et cum difficultate ad bonum ~~secundum~~ summum elevatur, sed amor divinus ab aeterno in ipsam divinam ~~per~~ bonitatem perfecte comprehensam fertur.

Altera differentia est quod motiva nostri amoris sunt mixta ~~materialiter~~, <sup>sæpius</sup> ~~qua sublimiora eorum~~ affectus; sed amor divinus tum in ipsam divinam bonitatem tum in alia bona unice propter ipsam divinam bonitatem tendit.

Tertia differentia est actus amoris in nobis contingenter et defectibiliter ex dictamine rectae rationis oritur, sed ~~non~~ <sup>1</sup> actus amoris divini per emanationem intelligibilem atque absolute necessariam ex divino intellectu verboque procedit.

Quarta differentia ~~est~~ <sup>1</sup> est quod actus amoris in nobis sunt multi et passionibus partis sensitivæ implicati (Ibid., I, q. 20, a. 1 ad 1m et 2m), sed actus amoris divini est unus et simplex et ab omni materia separatus. "Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu omnia vult in sua bonitate" (Ibid., q. 19, a. 5 c).

Quinta est differentia quod amor noster secundum quamdam inclinationem et quasi identificationem ponit ipsum amatum in amante, sed amor divinus secundum plenam realitatem atque Deum identitatem ponit ipsum amatum in amante. Sicut enim intelligere divinum est ipsum esse divinum, ita pariter velle divinum est ipsum esse divinum. Cum ergo Deus se ~~non~~ amat, hic amor non tantum est "Deus amatus" secundum aliquam inclinationem sed est id ipsum quod est Deus (Sum. theol., I, q. 27, a. 3 ad 2m; C. Gent., IV, 19 §7). Et ideo sicut Verbum Dei est Deus, ita Amor divinus procedens etiam Deus est.

Quibus perspectis, corollaria quaedam adduntur.

Primo enim videri potest quod haec processio amoris, cum in ~~in~~ nullo respectu a processione verbi differat, omnino una eademque sit. Distinctio enim sumi non potest sive ex principio sive ex termino harum processionum, cum ~~intelligatur~~ in utroque Deus ex Deo procedat, neque ex actu, cum in Deo idem sit intelligere quod velle, neque ex potentia, cum in Deo intellectus non est aliud ac voluntas, neque ex eo quod saltem ratione distinguuntur intellectus et voluntas, cum distinctio rationis non fundet realem distinctionem.

Quae omnia cum vera sint admitti atque concedi oportet. Remanet tamen duas has processiones realiter inter se distingui ~~minimam minimam minimam~~ secundum <sup>rationem</sup> ordinem alterius ad aliam. Sicut enim "attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit ~~eadem~~ idem intellectus et voluntas, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis." (Sum. theol., I, q. 27, a. 3 ad 3m).

Cave tamen ne dicas ~~in~~ aliam processionem aliam ~~precedere~~  
 praecedere vel alia esse priorem. In divinis enim "Nihil prius  
 aut posterius" (DB 39) et tamen datur ordo quidam cum multiplicitas  
 sine ordine sit confusio (Sum. theol., I, ~~xx~~ q. 42, a. 3).

Deinde videri potest quod sicut processio Verbi etiam  
 processio Amoris sit generatio. In utraque enim Deus ex Deo  
 procedit. Sed contra est quod ad rationem generationis pertinet  
 non solum quod simile in natura procedat sed etiam quod vi  
 ipsius processionis procedens simile sit. Iam vero processio  
~~habet in divinis modum in se videtur ratione uniusmodi inveniend~~  
 verbi ex ipsa sua ratione est eiusmodi ut id quod verbo  
 concipitur sit id ipsum quod intellectu intelligitur. Sed  
 processio amoris ex sua ratione est, non ut obiectum in  
~~animam~~ mente reproducat, sed ut obiecto mens se coniungat  
 atque affective uniat. Unde processio verbi est in similitudinem  
 naturae, sed processio amoris in divinis est processio eius  
 qui in natura est similis. Vide Sum. theol., I, q. 27, a. 4.

Tertio, notandum venit quod amor in divinis dicitur  
 dupliciter. Uno modo essentialiter, secundum quod esse divinum  
 est velle divinum et velle divinum est amor; et sic tam Pater  
 et Filius quam Spiritus sanctus sunt ipse amor divinus; et  
 omnes tres personae divinae pariter amant quocumque Deus ~~amant~~  
 amat. Alio modo dicitur amor notionaliter, secundum quod  
 amor est amor procedens; et sic solus Spiritus sanctus est  
 amor quia solus Spiritus ut amor procedit; et secundum hunc  
 amorem notionaliter, Pater et Filius amant, non quia ~~sunt~~  
 amor sint, sed quia amoris principium ~~sunt~~ sunt; et sicut  
 nos dicimus amare amore cuius principium sumus, ita Pater et  
 Filius dicuntur amare Spiritu sancto seu amore procedente;  
<sup>Pater et Filius</sup>  
 et hoc amore, cum Deus sit, <sup>A</sup> omnia amant quaecumque amat Deus.  
 Vide Sum. theol., I, q. 37.

Quarto, modo generaliori dici potest quod nomina et verba in divinis vel personaliter vel essentialiter dicuntur secundum quod in sua ratione relationem originis includunt. Personae enim divinae per relationes originis inter se oppositas distinguuntur (Sum. theol., I, q. 28, a. 3; q. 40, a. 2) et ideo, si nomen vel verbum relationem originis includit, de una vel ad summam de duabus personis divinis dicitur, si autem nullam relationem originis includit, pariter de tribus personis ens et esse, dicitur. Ita intelligentia et intelligere, amor et amare, et omnia similia, essentialiter dicuntur, h. e., pariter de tribus personis propter essentiam divinam tribus communem. Sed dicere et dici, generare et generari, Verbum et ~~Imago~~, spirare et spirari, Amor-procedens et Donum, cum relationem originis immixtum sive ex parte principii sive ex parte principiati importent, personaliter dicuntur sive de solo Patre, sive de solo Filiō, sive de Patre Filioque solis, sive de <sup>Acto</sup> Spiritu sancto secundum relationem quae importatur.

Quinto, sicut generatio Verbi, ita processio Amoris in divinis, quamvis quoad se scibilis sit atque necessaria, tamen a nobis creditur tantum. Et rationes sunt eaedem ac antea de Verbo sunt expositae. Quamvis enim demonstrari potest Deum amare se, demonstrari non potest Deum spirare se. Immo, qui hac in re demonstrationes afferre conentur, quid sit spiratio significet intellectuisse non videntur; non enim spiratio dicit quod ex mutuo amore Patris et Filii procedit ulterius quid, sed dicit quod Pater et Filius sunt principium ex quo procedit mutuus eorum amor (Sum. theol., I, q. 37, a. 1 ad 3m).

27. De ipsa analogia trinitaria.

De mysteriis in Deo absconditis tria in concilio Vaticano docentur, nempe: 1) quod nisi divinitus revelata sint, innotescere nobis non possunt; 2) quod supposita revelatione et fide, per analogiam eorum quae naturaliter cognoscit, ratio per fidem illustrata aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuissimam consequi potest; 3) quod numquam hac in vita mysteria a nobis perspici possunt instar veritatum quae proprium rationis obiectum constituant.

Ad quorum intelligentiam notanda sunt: 1) cum hac in vita quid sit Deus nesciamus, per analogias deficientes eum cognoscimus; 2) aliae sunt analogiae philosophicae quibus Deus citra omnem revelationem concipi atque demonstrari potest, et aliae sunt analogiae theologicae quibus mysteria de Deo revelata aliquatenus intelligere nitimur; 3) quod analogiae philosophicae entis et intellectus et amoris per analogias theologicas verbi et amoris procedentis complementur atque perficiuntur; et 4) quamvis analogiae theologicae plenioram atque intimioram Dei cognitionem praestent, tamen magis deficientes magisque obscurae sunt.

Ratio primi asserti est quod, nisi Deus per suam essentiam cognoscitur, per medium quoddam minus perfectum cognoscitur. Cognoscere vero perfectum per medium quoddam minus perfectum est cognoscere per analogiam deficientem.

Ratio secundi asserti est quod sicut fides addit super cognitionem naturalem, ita theologia addit super cognitionem philosophicam. Sed ~~in~~ ~~in~~ fides per visionem levatur et ideo theologia non potest addere nisi alias analogias deficientes. Sed fides non est cognitio Dei per essentiam, et ideo theologia in fide fundata non potest addere nisi alias analogias deficientes.

Ratio tertii asserti est quod analogia theologica in eadem fere linea est ac analogia philosophica. Si enim ea praetermittimus quae in naturali Dei cognitione sunt negativa (puta, Deum non esse materialem, non esse in tempore, non esse mutabilem, non posse non esse, non posse multiplicari), caetera invenimus attributa ad haec reduci quod gradu infinito et modo ineffabili Deus est ens, ~~xxx~~ unum, verum, bonum per actum in infinitum unde hinc etiam inveniamus

illimitatum essendi, intelligendi, et amandi. Quibus accedit analogia theologica, non ut simpliciter nova addat, sed ut de ipso <sup>terram</sup> ineffabili modo fari audeat. Nam de divino intelligendi modo asserit ipsum intelligere, sicut et nostrum, verbum dicere; et de divino amandi modo affirmat ipsum amare, sicut et nostrum, ex intelligentia verboque procedere. Quibus adiectis, non solum confirmatur analogia philosophica sed etiam mirabiliter perficitur. Nobis enim nihil magis est intima quam rationalis illa necessitas qua concipimus et iudicamus nec quicquam <sup>nobis</sup> magis personalis est quam materialis rationalis responsibilitas qua volumus atque eligimus. Cum ergo in Deo intelligibiles eiusmodi emanationes portantur, quem infinita perfectione remotum demonstravit philosophia, familiari atque intima perfectione propinquum credit intelligentia theologica.

~~Quantum vero ad quartum assertum attinet, illud in primis est recolendum quod duplex defectus laborat analogia theologica. Primus enim defectus atque maior etiam in analogia philosophica invenitur.~~

Quantum vero ad quartum assertum attinet, distinguendum est inter defectum qui tum philosophicae tum theologicae analogiae est communis et ulteriore defectum qui theologicae analogiae est proprius.

Et communis quidem defectus in eo consistit quod cognitio Dei hac in vita est analogica. Exclusa enim quidditativa Dei cognitione quae per essentiam divinam est, tam philosophi quam theologi Deum per similitudines concipiunt ~~nam~~ quas quidem deficere certo ~~nam~~ cognoscunt, quantum vero deficient dicere non possunt antequam ad visionem Dei pertingant. Quia de causa sicut philosophus ignorat quid sit Deus, pariter theologus ignorat quid sit processio divina vel relatio intranea vel persona; realiter enim identificantur in Deo essentia et processio et relatio et persona. Ex quo fit ut, ignota quidditate, etiam quantum analogia deficiat ignoretur. Cui accedit quod conclusiones ex analogiis sequuntur (et citius et apertius ex analogia theologica) quas eatenus tantum compossibilis scimus quod certo ex certis derivantur neque manifestam important contradictionem.

Proprius autem analogiae theologicae defectus in eo est quod stricte non demonstratur. Et quod solo rationis lumine non certo stabilitur, iam pridem in aperto est. At etiam revelatione praesupposita atque fide, ad analogiam trinitariam per rationes stricte necessarias non concluditur. Verum quidem est quod supposita hac analogia multa sequuntur quae vel fide teneantur vel ex fide certo deducantur. Sed argumentum eiusmodi quamvis intelligentiam aliquam ~~propter~~ mysterii, eamque fructuosissimam, pariat, longe a demonstratione deficit. Ut enim omnis in arte logica tiro compertum habet, invalida est illatio haec: Si A est, B est; sed B est; ergo A est. Vide Sum. theol., I, q. 32, a. 1 ad 2m.