



**Commentariorvm, Ac Dispvationvm In Primam Partem
Sancti Thomæ Tomvs ...**

Complectens ad viginti sex Quæstiones priores, centum & septem
Disputationes in Capita diuisas

Vázquez, Gabriel

Antverpiæ, 1621

Dispvt. LXII. An Deus per suam bonitatem cognoscere possit malum
quodcunque culpæ.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-80983](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-80983)

2. Præterea. Omnis scientia vel est causa sciri, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est causa malorum.

3. Præterea. Omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem vel per suum oppositum. Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam: ut ex dictis patet. Diuina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Diuina enim essentia nihil est contrarium, ut dicit Augustinus 12. de Ciuitate Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea. Quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum: quia sic oporteret quod malum esset in Deo. Oporteret enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscitur ab ipso, quod est impossibile: quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum. Sed contra est, quod dicitur Proverb. 15. Infernus, & perditio coram Deo.

Respondeo dicendum, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia, quæ possunt illi accidere. Sunt autem quedam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur. Vnde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile vnumquodque secundum quod est: vnde cum hoc sit esse mali, quod est priuatio boni: per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Vnde dicit Dionys. 7. cap. de diuin. no. Quod Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam à lumine.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit priuationem per priuationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo, quod supra dixerat: quod punctum & omne indiuisibile per priuationem diuisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices & indiuisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum. Nam si essent actu in intellectu nostro, non per priuationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia à substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per priuationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non opponatur essentia diuinæ, quæ non est corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit, & eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfecta cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est quod sit priuatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

Explicatio articuli.

Conclusio est affirmans, intelligi autem debet non tantum de malis culpæ, sed etiam pœnæ, nec tantum de positio quod in malo pœnæ cruciat, sed de priuatione boni, quam infert: similiter non solum est intelligenda de positio, quod est in peccato, sed etiam de priuatione rectitudinis, quæcumque sit in ipso opere, & actu peccati. Ceterum cum duplex in Deo scientia esse dicatur, quedam approbationis, aut practica, quæ Deus dicitur aliquos nescire, ut Matth. 25. alia vero simplex rerum notitia, conclusio non est vniuersæ intelligenda de scientia practica, aut approbationis, quia Deus nec approbat mala culpæ, neque illa facit, prout mala culpæ sunt, ut optime animaduertit Alex. 1. p. q. 23. in 2. art. 3. tamen utroque modo scientia Dei ad mala pœnæ referatur: de scientia tamen simplicis notitiæ, comprehendendo scientiam speculatiuam, etiam futurorum, conclusio est in vniuersum vera de omni malo, tam culpæ, quam pœnæ, & in Scriptura, & doctrina Patrum satis manifesta: de modo tamen, quod Deus scit malum culpæ, inter Doctores est aliqua controuersia, & futura nobis subinde disputatio.

DISPUT. LXII.

An Deus per suam bonitatem cognoscere possit malum quodcumque culpæ.

Sententia quorundam Thomistarum, cap. 1.
Deum non per se, sed per oppositam virtutem intelligere omne peccatum, cap. 2.

CAPVT I.

Sententia quorundam Thomistarum.

Non omnia supponendum est, quæstionem non esse, an Deus proprium conceptum habeat malitiæ peccati, si ea est in priuatione, de hoc enim in præced. disp. satis dictum est, quare neque quærimus, an per conceptum proprium bonitatis suæ cognoscat Deus malitiām peccati: sed cum priuatio sit alienius habitus priuatio, ac proinde impossibile sit eam cognoscere, non cognito habitu opposito, & malitia à multis dicatur esse priuatio bonitatis, controuersia nunc est, utrum, ut Deus cognoscat malitiām peccati, quæ in priuatione dicitur consistere, satis illi sit, suam bonitatem cognoscere, an necesse etiam habeat cognoscere bonitatem aliquam creatam: supponimus autem ex sententia multorum; malitiām esse bonitatis debere.

Art. 2. huius
questionis.

Lib. 5. de Ci-
uit Dei c. 2.
circa fin. 15.

Cap. 7. non
multum à
medietate.

Lib. 3. de ani-
mae. 23.
c. 5. 10. 2.

In Deo est
scientia per
actum & spe-
culatiuam.

Matth. 25.

Alex. 1.

Ses. 1. quæ-
stionum cap. 1.
m. 1.

bita inesse priuationem, quod vtrum in vniuersum de omni malitia etiam peccati commissio- nis verum sit, an non, dicemus in 1. 2. quæst. 71. art. 6.

Hoc supposito, quidam recentiores Thomistæ censent, ex eo solum, quod Deus suam cognoscat bonitatem, malitiam peccati optime posse cognoscere, sicut si Sol cognosceret per suam lucem, qualibet tenebras optime intelligeret. Huius sententia meminit Durand. in 1. d. 36. q. 1. num. 12. pro qua nullum ex antiquioribus Scholasticis invenire potui; ea probari potest ex Dionysio 7. de divinis nominibus, ubi ut ostendat, quod pater Deus in se scientiam rerum habeat, inquit in hæc verba, quemadmodum etiam lux per causam in se tenebrarum notitiam anticipat, & informatam habet, quod non altius, quam ex luce tenebras novit: ergo eadem ratione Deus, qui est summum lumen bonitatis, per semetipsum tenebras, quæ sunt malitia peccati cognoscet. Ratione probatur primum, quoniam Deus in se est summa bonitas: ergo continet in se omnem rationem bonitatis, ac proinde per illam cognoscet omnem recessum à sua bonitate; peccatum autem est recessus quidam ab ea: ergo per illam potest peccatum cognoscere. Deinde omne peccatum est privatio, & auctus ab ipso Deo: ergo Deus per se, tamquam per habitum oppositum, omne peccatum intelligit.

CAPUT II.

Deum non per se, sed per oppositam virtutem, intelligere omne peccatum.

Opposita sententia multo probabilior est, quæ docet, Deum per se non posse cognoscere malitiam peccati, sed eam per oppositam virtutem necessario intelligere: ita asserit Durand. in 1. q. cit. num. 9. quem aliqui recentiores plane sequuntur: sicut etiam plurimum ex antiquioribus Alexand. p. q. 2. m. 3. art. 3. S. Thom. in hoc art. ad 1. & 3. Bonav. in 1. d. 36. art. 3. q. 1. in corpore, & ad argumenta Ricar. art. 1. q. 2. ad 1. & 2. docent enim malum cognosci per bonum ei oppositum. Porro ipsos non loqui de bonitate Dei, cui etiam peccata quodammodo opponuntur, constat; nam S. Thom. plane loquitur de bono creato quod est effectus Dei, alij vero de bono, quod in Deo habet similitudinem, & ideam: bonitas autem Dei non habet in Deo ipso ideam, & similitudinem, sed tantum bonum creatum eam habet, ut patet: ergo omnes de bono creato, non de bonitate ipsius Dei increata loquuntur.

Ratione vero probatur hæc opinio: primum quia malitia peccati, etiam si in privatione consistat, non opponitur bonitati Dei, sicut proprio habitui, sed communi quadam ratione, ut in tertia ratione dicemus, privatio autem non potest cognosci nisi per habitum proprium, cui proxime opponitur, ergo per solam Dei bonitatem intelligi nequit: tum etiam peccatum intemperantiæ si est privatio rectitudinis, est quidem privatio temperantiæ virtutis, quæ quidem non est in Deo formaliter: hæc enim solum est in moderandis delectationibus gustus, & tactus, ergo non potest omne malum culpæ à Deo per suam solum bonitatem cognosci.

Ad hæc, peccatum ea sola ratione dicitur pri-

ratio Dei & bonitatis ipsius, quatenus separat ab eius amicitia, & gratia, quocirca Deo ipso privatur, sicut, sine, & obiecto, non sicut forma opposita, veluti caritas privatur colore, non quidem, ut forma contraria, sed sicut obiecto, visu autem, sicut opposito habitu: privatio autem non potest cognosci solum per obiectum, quo privatur, hoc enim remote & secundarie privatur, sed per qualitatem, & formam oppositam, ergo nec malitia peccati per solam bonitatem Dei qua privatur, ut obiecto, potest intelligi; sed per oppositam bonitatem creatam, quæ in anima esse debebat, cognoscenda est: & quia duplex est bonitas, quæ debebat inesse animæ, quæ peccatum mortale privatur, quædam communis, scilicet gratia & caritas qua homo coniungitur Deo; alia vero virtutis peculiaris, cui proprie, & proxime peccatum opponitur, ut iustitia, temperantia, &c. non sufficit ad cognoscendam malitiam peccati, bonitatem gratiæ solum intelligere, sed opus est etiam nolle bonitatem virtutis peculiaris.

Ad testimonium vero Dionysii, pro priori opinione adductum, respondeo primo, eo loco non agere Dionysium de cognitione, qua Deus intelligit malitiam peccati, quasi dicat illam intelligi à Deo per suam bonitatem increatam, sed de cognitione, & modo, quo Deus omnia creata entia cognoscit.

Secundo dico, inter exemplum lucis comparatum cum tenebris, & bonitatis Dei cum malitia peccati esse manifestum discrimen: nam lux est propria forma opposita tenebris; bonitas autem Dei opponitur malitiæ peccati generali quadam ratione, neque ut opposita forma, ut explicatum est: quare neque Dionysius exemplum adduxit ad id, quod prior sententia putavit. Tertio dico, solo eo exemplo Dionysii voluisse explicare modum, quo Deus ex seipso notitiam, & cognitionem habet omnium rerum anticipatam, hoc est, antequam res ipsæ sint, nec ab ipsis villo modo acceptam. Exemplum autem luminis sic explicatur, si lumen intelligeret, tenebras per se cognosceret, nec opus haberet ex ipsismet notitiam earum mendicare: textum vero Dionysii latius explicavimus supra disp. 60. cap. 4. Quid vero respondendum sit duabus rationibus pro priori opinione allatis, ex dictis manifestum est.

ARTICULVS XI.

Vtrum Deus cognoscat singularia.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus: sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia, sed sicut dicitur in 2. de Anima, ratio est vniuersalium, sensus vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. **R**espondeo. Illa sola virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materiis conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime

Ad testimo-
nium Dio-
nyf. responde-
tur primo.

Secundo.

90
1. d. 3. a. 3.
& d. 36. q. 1.
ar. 1. & 1.
cont. 50.
63. & 72.
& 75.
& 76. Et
ver. q. 2. a. 1.
& 5. Et
2. p. 1. 3. cap.
134. & 135.
Lib. 2. de ar.
mat. ex. 1. Et
1. Phys. text.
49. 100. 2.

maxime abstracta ab omni materialitate.
Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea. Omnis cognitio est per aliquam similitudinem, sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia, quæ cum sit ens in potentia tantum, omnino esse dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est, quod dicitur Prouerb.
16. Omnes viæ hominum patent oculis eius.

Respondedo dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inuenta, in Deo praeexistunt secundum altioremodum, vt ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram, vnde necesse est, quod deus singularia cognoscat. Nam & Philosophus pro inconuenienti habet, quod aliquid cognoscatur: nobis quod non cognoscatur a Deo. Vnde contra Emped arguit. in 1. de Anima & in 3. Metaph. quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones, quae in inferioribus diuiduntur, in Deo simpliciter & vnitate existunt. Vnde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus vniuersalia & immaterialia, & per aliam singularia & materialia, Deus tamen per suum simplicem intellectum vtraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, quod Deus cognoscit singularia per causas vniuersales. Nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur vniuersali, & ponunt exemplum. Sicut si aliquis Astrologus cognosceret omnes motus vniuersales caeli, posset pronuntiare omnes eclipfes futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis vniuersalibus sortiuntur quasdam formas & virtutes, quae quantumcumque ad inuicem coniungantur, non indiuiduantur, nisi per materiam indiuidualem. Vnde qui cognosceret Socratem per hoc, quod est albus, vel Sophronici filius, vel quicquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Vnde secundum modum praedictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alij vero dixerunt, quod Deus cognoscit singularia applicando causas vniuersales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat, vnde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitione singularium praesupponit. Et ideo aliter

dicendum est, quod cum deus sit causa rerum per suam efficientiam, vt dictum est, tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas. Vnde cum virtus actiua Dei se extendat non solum ad formas, à quibus accipitur ratio vniuersalis, sed etiam vsque ad materiam, vt infra ostenderetur, necesse est quod scientia Dei vsque ad singularia se extendat, quæ per materiam indiuiduantur. Cum enim sciat alia à se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, vel vt principium actiuum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quæ per ipsum sunt, non solum in vniuersali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiua totius rei, & non forme tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principis indiuiduantibus. Vnde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum indiuidualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis diuini intellectus, quæ est dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per se ipsam principium existens omnium principiorum, quæ intrant rei compositionem, siue sint principia speciei, siue principia indiuidui. Vnde per eam deus cognoscit non solum vniuersalia, sed etiam singularia.

Ad secundum dicendum, quod quavis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales sicut species recepta in imaginatione & sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia & materialia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod materia licet recedat a dei similitudine secundum suam potentialitatem: tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet diuini esse.

Conclusio est affirmans. Id vero, quod in hoc articulo disputandum videbatur circa conclusionem, quaestionem habet communem cum eo, quod de diuina providentia disputari solet, an scilicet Deus singularibus rebus provideat, de quo disput. 87. tractari debet. Quod vero aliqui hic agunt de modo, quo singularia a nobis cognoscuntur, omnino extra rem esse videtur.

ARTICVLVS XII.

Vtrum Deus cognoscat infinita.

AD duodecimum sic proceditur. ^{¶ 4. Et}
 Videtur quod deus non possit co- ^{contra. op.}
 gnoscere infinita. Infinitum enim ^{¶ 7. Et}
 secundum ^{quod 3. dicitur}

secundum quod est infinitum; est igno-
rum: quia infinitum est cuius quantitatem
accipientibus semper est aliquid extra af-
sumere, ut dicitur in 3. Physic. August. et-
iam dicit 12. de Ciuit. Dei, quod quicquid
scientia comprehenditur, scientis com-
prehensione finitur. Sed infinita non pos-
sunt finire, ergo non possunt scientia Dei
comprehendi.

Si dicatur quod ea, quæ in se sunt in-
finita scientiæ Dei finita sunt. Contra. Ra-
tio infiniti est, quod sit impertransibile, &
finiti quod sit pertransibile, ut dicitur in
3. Physicorum. Sed infinitum non potest
transiri nec a finito, nec ab infinito, ut pro-
batur in 6. Physic. Ergo infinitum non po-
test esse finitum finito, neque etiam infi-
nito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ
Dei, quæ est infinita.

2. Præterea. Scientia Dei est mensura
scitorum. Sed contra rationem infiniti est,
quod sit mensuratum; ergo infinita non
possunt sciri à Deo.

Sed contra est, quod dicit August. 12. de
Ciuitat. Dei: Quamuis infinitorum nu-
merorum nullus sit numerus, non tamen
est incomprehensibilis ei, cuius scientiæ
non est numerus.

Respondeo dicendum, quod cum deus
sciat non solum ea, quæ sunt actu, sed et-
iam ea, quæ sunt in potentia vel sua, vel
creaturæ, ut ostensum est: hæc autem con-
stat esse infinita, necesse est dicere, quod
Deus sciat infinita. Et licet scientia visio-
nis, quæ est tantum eorum, quæ sunt vel
erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut
quidam dicunt, cum non ponamus mun-
dum ab æterno fuisse, nec generationem,
& motum in æternum manere, ut indiui-
dua in infinitum multiplicentur: tamen, si
diligentius considerentur, necesse est di-
cere quod Deus etiam scientia visionis
sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogi-
tationes, & affectiones cordium, quæ in
infinitum multiplicabuntur, creaturis ra-
tionalibus permanentibus absque fine.
Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet
cognoscentis se extendit secundum
modum formæ, quæ est principium cog-
nitionis. Species enim sensibilis, quæ est in
sensu, est similitudo solum vnius indiui-
dui: unde per eam solum indiuiduum
cognosci potest. Species autem intelli-
gibilis intellectus nostri est similitudo
rei quantum ad naturam speciei, quæ
est participabilis à particularibus infi-
tis. Unde intellectus noster per speciem
intelligibilem hominis, cognoscit quo-
dammodo homines etiam infinitos, sed
tamen non in quantum distinguuntur ab

in vicem, sed secundum quod communi-
cant in natura speciei propter hoc quod
species intelligibilis intellectus nostri non
est similitudo hominum quantum ad prin-
cipia indiuidualia, sed solum quantum ad
principia speciei: essentia autem diuina,
per quam intellectus diuinus intelligit, est
similitudo sufficiens omnium, quæ sunt,
vel esse possunt; non solum quantum ad
principia communia, sed etiam quantum
ad principia propria vniuscuiusque, ut
ostensum est. Unde sequitur quod scientia
Dei se extendat ad infinita, etiam secun-
dum quod sunt ab in vicem distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod infi-
niti ratio congruit quantitati secundum
Philosophum in 1. Physic. De ratione autem
quantitatis est ordo partium. Cognoscere
ergo infinitum secundum modum infi-
niti, est cognoscere partem post partem, &
sic nullo modo contingit cognosci infi-
nitum, quia quantacunque quantitas partium
accipitur, semper remanet aliquid
extra accipientem. Deus autem non sic
cognoscit infinitum, vel infinita, quasi
enumerando partem post partem, cum
cognoscat omnia simul, non successiue, ut
supra dictum est: Unde nihil prohibet ipsum
cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum, quod transi-
tio importat quandam successionem in
partibus. Et inde est, quod infinitum tran-
siri non potest, neque a finito, neque ab in-
finito. Sed ad rationem comprehensionis
sufficit adæquatio: quia id comprehendi
dicitur, cuius nihil est extra comprehen-
dentem. Unde non est contra rationem
infiniti, quod comprehendatur ab infi-
nito. Et sic quod in se est infinitum, po-
test dici infinitum scientiæ Dei, tanquam
comprehensum, non tamen tanquam
pertransibile.

Ad tertium dicendum, quod scientia
Dei est mensura rerum non quantitativa
(qua quidem mensura carent infinita) sed
quam mensurat essentiam & veritatem rei.
Vnumquodque enim in tantum habet de
veritate suæ naturæ, in quantum imitatur
Dei scientiam: sicut artificiatum, in quan-
tum concordat arti. Dato autem quod ef-
ficeret aliqua infinita in actu secundum nu-
merum, puta infiniti homines, vel secun-
dum quantitatem continuam, ut si esset
aer infinitus (ut quidam antiqui dixerunt)
tamen manifestum est, quod haberent ef-
fesse determinatum & finitum: quia esse eo-
rum esset limitatum ad aliquas determi-
natas naturas, unde mensurabilia essent
secundum scientiam Dei.

Conclusio

