

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio

Prima pars Quaestio 14 Prooemium

[28893] I^a q. 14 pr.

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis. Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim.

Primo, utrum in Deo sit scientia.

Secundo, utrum Deus intelligat seipsum.

Tertio, utrum comprehendat se.

Quarto, utrum suum intelligere sit sua substantia.

Quinto, utrum intelligat alia a se.

Sexto, utrum habeat de eis propriam cognitionem.

Septimo, utrum scientia Dei sit discursiva.

Octavo, utrum scientia Dei sit causa rerum.

Nono, utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt.

Decimo, utrum sit malorum.

Undecimo, utrum sit singularium.

Duodecimo, utrum sit infinitorum.

Decimotertio, utrum sit contingentium futurorum.

Decimoquarto, utrum sit enuntiabilium.

Decimoquinto, utrum scientia Dei sit variabilis.

Decimosexto, utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

Prima parte Questione 14 Proemio

[28893] I^a q. 14 pr.

Esaurite le questioni spettanti la natura divina, rimane da esaminare ciò che riguarda le sue operazioni. E poiché vi sono operazioni che rimangono nell'operante ed operazioni che passano nell'effetto esterno, prima tratteremo della scienza e della volontà (l'intendere, infatti, resta in colui che intende, e il volere in colui che vuole); e poi della potenza di Dio, la quale è considerata come il principio della divina operazione che passa sull'effetto esterno. E siccome, l'intendere è una maniera di vivere, dopo l'indagine sulla scienza di Dio, dovremo trattare della vita divina. E poiché la scienza ha per oggetto il vero, dovremo indagare anche sulla verità e sulla falsità. Infine, poiché ogni oggetto attuale di conoscenza è nel conoscente, e le essenze delle cose considerate come conosciute da Dio sono chiamate idee, bisognerà aggiungere allo studio della scienza quello delle idee.

Rispetto alla scienza si pongono sedici quesiti:

1. Se in Dio vi sia scienza;

2. Se Dio conosca se stesso;

3. Se comprenda se stesso;

4. Se il suo intendere sia la sua sostanza;

5. Se conosca le altre cose distinte da sé;

6. Se di tali cose abbia una conoscenza appropriata;

7. Se la scienza di Dio sia raziocinativa;

8. Se la scienza di Dio sia causa delle cose;

9. Se la scienza di Dio si estenda alle cose che non sono;

10. Se si estenda al male;

11. Se si estenda ai singolari;

12. Se abbracci infinite cose;

13. Se si estenda ai futuri contingenti;

14. Se raggiunga le proposizioni;

15. Se la scienza di Dio sia

variabile;
16. Se Dio abbia delle cose una
scienza speculativa o pratica.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza
di Dio > Se in Dio vi sia scienza

Prima pars
Quaestio 14
Articulus 1

Prima parte
Questione 14
Articolo 1

[28894] I^a q. 14 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

[28895] I^a q. 14 a. 1 arg. 2

Praeterea, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

[28896] I^a q. 14 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particolare, ut ex superioribus patet; ergo in Deo non est scientia.

[28897] I^a q. 14 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit Rom. XI, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei.*

[28898] I^a q. 14 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscencia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscencia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, *quod anima est quodammodo omnia.* Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt

[28894] I^a q. 14 a. 1 arg. 1

SEMBRA che in Dio non vi sia scienza. Infatti:
1. La scienza è un abito; e questo, essendo tra la potenza e l'atto, non compete a Dio. Dunque non vi è scienza in Dio.

[28895] I^a q. 14 a. 1 arg. 2

2. La scienza ha per oggetto le conclusioni; quindi è una conoscenza causata dal di fuori, cioè dai principi. Ora, in Dio non vi è niente di causato. Dunque non vi è scienza in Dio.

[28896] I^a q. 14 a. 1 arg. 3

3. Ogni scienza è universale o particolare. Ora, in Dio, come abbiamo dimostrato, non si dà né universale né particolare. Dunque in Dio non vi è scienza.

[28897] I^a q. 14 a. 1 s. c.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "O altezza delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio".

[28898] I^a q. 14 a. 1 co.

RISPONDO: In Dio vi è scienza allo stato perfettissimo. A chiarimento di ciò, bisogna considerare che gli esseri conoscitivi si distinguono dagli esseri non conoscitivi in questo, che i non conoscitivi non hanno che la propria forma; mentre quelli dotati di conoscenza sono fatti per avere anche la forma delle altre cose, giacché in chi conosce si trova l'immagine dell'oggetto conosciuto. Quindi è chiaro che la natura degli esseri non conoscitivi è più ristretta e più limitata; mentre quella dei conoscitivi è di maggiore ampiezza ed estensione. Per tal motivo il Filosofo dice che "l'anima è in certo modo tutte le cose". Ma la limitazione della forma viene dalla materia. Per questo anche sopra abbiamo detto che le forme quanto più sono

magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus, ut dicitur in III de anima. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

[28899] I^a q. 14 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod, quodcumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

[28900] I^a q. 14 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob XII, *apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam*.

[28901] I^a q. 14 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis, scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

immateriali, tanto più si accostano a una certa infinità. È dunque evidente che l'immaterialità di un essere è la ragione della sua natura conoscitiva, e che la perfezione del conoscere dipende dal grado di immaterialità. Per questo Aristotele dice che le piante non sono dotate di conoscenza a causa della loro materialità. Il senso invece è conoscitivo per la sua capacità a ricevere le immagini delle cose senza la materia: l'intelletto poi lo è anche di più perché maggiormente staccato dalla materia e senza misture, come direbbe Aristotele. Quindi, essendo Dio nel sommo grado di immaterialità, come appare chiaro da ciò che precede, ne viene che egli sia all'apice del conoscere.

[28899] I^a q. 14 a. 1 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Siccome le perfezioni derivate da Dio nelle cose, in Dio sono in grado più elevato, come è stato spiegato sopra, è necessario, tutte le volte che si attribuisce a Dio un nome tratto dalle perfezioni delle creature, che sia escluso dal suo significato tutto ciò che risente del modo imperfetto proprio della creatura. Perciò la scienza in Dio non è qualità o abito, ma sostanza e atto puro.

[28900] I^a q. 14 a. 1 ad 2

2. Abbiamo già visto che quanto nelle creature è frazionato e molteplice, si ritrova in Dio in modo semplice e indiviso. Ora, l'uomo ha diverse conoscenze secondo la diversità degli oggetti: in quanto intuisce i principi, si dice che ha intelligenza; in quanto conosce le conclusioni, gli si attribuisce la scienza; gli si attribuisce la sapienza, in quanto conosce le cause supreme; consiglio o prudenza, in quanto conosce le azioni da compiere. Ma Dio conosce tutte queste cose con una sola e semplice cognizione, come vedremo a suo luogo. Quindi l'unica cognizione di Dio si può denominare con tutti questi termini: purché, da ciascuno di essi, in quanto si applica a Dio, si elimini tutto ciò che vi ha d'imperfezione e si consideri quanto vi si trova di perfezione. In questo senso è detto in Giobbe: "In lui è la sapienza e la fortezza; egli possiede consiglio e intelligenza".

[28901] I^a q. 14 a. 1 ad 3

3. La scienza si uniforma al modo di essere del soggetto conoscente, giacché la cosa conosciuta si trova nel conoscente secondo il modo di esso. E perciò, siccome il modo di essere di Dio è più alto del modo di essere delle creature, la scienza divina non ha le modalità della scienza creata, cioè a dire non è universale o particolare, abituale o potenziale, o conformata secondo uno di questi modi.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio conosca se stesso

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 2**

[28902] I^a q. 14 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in libro de causis, quod *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur, et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

[28903] I^a q. 14 a. 2 arg. 2

Praeterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in III de anima, scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; neque similitudo sibi est, ut Hilarius dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

[28904] I^a q. 14 a. 2 arg. 3

Praeterea, praecipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III de anima. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

[28905] I^a q. 14 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. II, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*.

[28906] I^a q. 14 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex

**Prima parte
Questione 14
Articolo 2**

[28902] I^a q. 14 a. 2 arg. 1

SEMBRA che Dio non conosca se stesso. Infatti:

1. Nel libro De Causis si dice che "ogni essere conoscitivo nell'intendere la propria essenza ritorna completamente sopra se stesso". Ora, Dio non esce dalla propria essenza, né si muove in modo alcuno, e così non gli compete il ritorno sopra se stesso. Dunque non conosce se stesso.

[28903] I^a q. 14 a. 2 arg. 2

2. Il conoscere è una specie di passività e di moto, come dice Aristotele: la scienza stessa è un diventare simile all'oggetto, e l'oggetto conosciuto è un perfezionamento di colui che conosce. Ora, niente può essere trasformato, o subire l'azione o essere perfezionato da se stesso, "né può essere la somiglianza di sé", come nota S. Ilario. Dunque Dio non conosce se stesso.

[28904] I^a q. 14 a. 2 arg. 3

3. Noi siamo simili a Dio particolarmente per l'intelletto: perché, come dice S. Agostino, "siamo ad immagine di Dio secondo la mente". Ora, il nostro intelletto non conosce se stesso se non perché conosce altre cose, come dice Aristotele. Dunque neppure Dio conosce se medesimo se non in quanto, eventualmente, conosce le altre cose.

[28905] I^a q. 14 a. 2 s. c.

IN CONTRARIO: S. Paolo dice: "Le cose divine nessun altro le sa fuorché lo Spirito di Dio".

[28906] I^a q. 14 a. 2 co.

RISPONDO: Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso. Per comprendere ciò, bisogna sapere che, mentre nelle operazioni che raggiungono un effetto esterno si ha come termine dell'operazione un oggetto esteriore al soggetto operante; nelle operazioni immanenti, invece, l'oggetto assegnato come termine dell'operazione è nell'operante: e in quanto si trova nell'operante, l'operazione si dice attuale. Perciò Aristotele afferma che l'oggetto attualmente sensibile è identico al senso in atto, e l'oggetto attualmente intelligibile è l'intelligenza in atto. Infatti

hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. 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 omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

[28907] I^a q. 14 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

[28908] I^a q. 14 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III de anima. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimilatur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile.

sentiamo o intendiamo attualmente qualche cosa, perché l'intelletto o il senso nostro è attualmente informato dalla specie del sensibile o dell'intelligibile. E il senso differisce dal sensibile e l'intelletto dall'intelligibile soltanto perché sono in potenza.

Quindi, non avendo Dio niente di potenziale, ma essendo atto puro, è necessario che in lui intelletto e oggetto inteso siano completamente l'identica cosa; in maniera cioè che né Dio manca della specie intelligibile, come accade al nostro intelletto quando è in potenza, né la specie intelligibile è cosa distinta dalla sostanza del divino intelletto, come avviene per la nostra intelligenza quando è in atto; ma l'unica specie intelligibile è la stessa divina intelligenza. E così Dio conosce se stesso per mezzo di se stesso.

[28907] I^a q. 14 a. 2 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. "Ritornare sopra se stesso" altro non significa che una cosa sussiste in se medesima. Infatti, una forma, in quanto perfeziona la materia comunicandole l'essere, si espande, in qualche maniera, su di essa; mentre, invece, in quanto ha l'essere in se stessa, torna in se medesima. Ecco perché le potenze conoscitive, che non sono sussistenti, ma che attuano qualche organo, non conoscono se stesse, come è evidente nel caso dei nostri vari sensi. Le potenze conoscitive per se sussistenti, invece, conoscono se stesse. Per questo è scritto nel libro De Causis che "chi conosce la propria essenza ritorna sopra se stesso". Ora, sussistere per sé compete soprattutto a Dio. Quindi, secondo questo modo di parlare, soprattutto lui ritorna sopra la propria essenza e conosce se stesso.

[28908] I^a q. 14 a. 2 ad 2

2. Passività e moto sono termini equivoci, presi qui nel senso in cui per Aristotele lo stesso intendere è una certa passività e una specie di moto. Infatti, l'intendere non è il moto che è atto di cose imperfette, che si ha nel passaggio di una cosa in un'altra; ma è atto di cose perfette, che rimane nel soggetto operante. E così, l'intelletto è perfezionato dall'oggetto intelligibile e ne prende la somiglianza, se si tratta di un intelletto che talora è in potenza; difatti questo differisce dall'intelligibile perché è in potenza, e ne prende la somiglianza per mezzo della specie intelligibile, che è l'immagine della cosa conosciuta; ed è perfezionato da essa, come la potenza dall'atto. Ma l'intelletto divino, che in nessun modo è in potenza, non viene perfezionato da un oggetto intelligibile, né ha

[28909] I^a q. 14 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia, manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium, et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

bisogno di averne la somiglianza: ma è la sua propria perfezione ed il proprio intelligibile.

[28909] I^a q. 14 a. 2 ad 3

3. L'esistenza fisica non appartiene alla materia prima, entità potenziale, se non in quanto questa viene portata all'atto dalla forma. Ora, il nostro intelletto possibile è, nell'ordine intellettuale, quello che la materia prima è nell'ordine delle cose naturali, perché è in potenza rispetto agli oggetti intelligibili, come la materia prima rispetto alla realtà fisica. Conseguentemente il nostro intelletto possibile non può avere operazioni intellettuali se non in quanto è perfezionato dalla specie intelligibile di un qualche oggetto. E così conosce se stesso mediante la specie intelligibile, come conosce tutte le altre cose: è evidente, infatti, che conoscendo un oggetto intelligibile, intende la sua stessa intelligenza e per mezzo di tale operazione conosce la facoltà intellettuale. Dio, invece, è atto puro tanto nell'ordine dell'esistenza quanto nell'ordine della conoscenza: perciò intende se stesso per mezzo di se stesso.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio comprenda se stesso

Prima pars Quaestio 14 Articulus 3

[28910] I^a q. 14 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

[28911] I^a q. 14 a. 3 arg. 2

Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra, verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Prima parte Questione 14 Articolo 3

[28910] I^a q. 14 a. 3 arg. 1

SEMBRA che Dio non comprenda se stesso. Infatti:

1. S. Agostino dice che "chi comprende sé, è limitato rispetto a se stesso". Ma Dio è infinito sotto tutti gli aspetti. Dunque non comprende se stesso.

[28911] I^a q. 14 a. 3 arg. 2

2. Se uno rispondesse che Dio è infinito per noi e finito rispetto a se stesso, si potrebbe insistere: qualsiasi cosa è più vera per quello che essa è presso Dio che per quello che è presso di noi. Se dunque Dio è finito rispetto a se stesso ed infinito per noi, è più vero dire che egli è finito anziché infinito. Quindi Dio non comprende se stesso.

[28912] I^a q. 14 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem, *omne quod intelligit se, comprehendit se*. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

[28913] I^a q. 14 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

[28914] I^a q. 14 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum dicit enim Augustinus, in libro de videndo Deum, *quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem*.

[28915] I^a q. 14 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

[28912] I^a q. 14 a. 3 s. c.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice nel luogo citato: "Chiunque conosce se stesso, si comprende". Ora, Dio conosce se stesso. Dunque anche si comprende.

[28913] I^a q. 14 a. 3 co.

RISPONDO: Dio comprende perfettamente se stesso. Eccone la dimostrazione. Una cosa si comprende quando si arriva al termine della sua conoscenza; e ciò avviene quando la si conosce così perfettamente quanto è conoscibile. P. es., una proposizione dimostrabile si comprende quando si conosce per via di dimostrazione, e non quando si conosce con una ragione probabile. Ora, è evidente che Dio conosce se stesso così perfettamente quanto è conoscibile. Ogni cosa infatti è conoscibile secondo il grado della sua attualità, giacché una cosa non si conosce in quanto è in potenza, ma in quanto è in atto. Ora, tanta è la capacità di Dio nel conoscere quanta è la sua attualità nell'essere, infatti Dio è conoscitivo, perché, come abbiamo dimostrato già, è in atto e separato da ogni materia e da ogni potenzialità. Quindi è evidente che conosce se stesso tanto quanto è conoscibile. Perciò comprende perfettamente se stesso.

[28914] I^a q. 14 a. 3 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il termine comprendere, in senso rigoroso, significa avere o includere una cosa. E quindi ogni oggetto compreso deve essere finito, come tutto ciò che è incluso. Ora, non si dice che Dio comprende se stesso nel senso che il suo intelletto sia distinto da lui, e lo afferri e lo includa. Tali locuzioni devono prendersi per esclusione. Come, infatti, si dice che Dio è in se stesso, per indicare che non è contenuto da nessuna cosa a lui estranea; così si dice che è compreso da se stesso, perché niente di se stesso gli è nascosto. E infatti S. Agostino scrive che "vedendo un tutto lo comprendiamo, quando è visto in maniera che niente di esso si celi a noi che lo vediamo".

[28915] I^a q. 14 a. 3 ad 2

2. Quando si dice che Dio è infinito rispetto a se stesso, si deve intendere secondo un'analogia di proporzione; nel senso che Dio non oltrepassa la sua intelligenza, come un essere finito non oltrepassa la propria intelligenza finita. Non già nel senso che Dio si riconosca come qualcosa di finito.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se il conoscere stesso di Dio sia la sua sostanza

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 4**

[28916] I^a q. 14 a. 4 arg. 1

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia. Intelligere enim est quaedam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

[28917] I^a q. 14 a. 4 arg. 2

Praeterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

[28918] I^a q. 14 a. 4 arg. 3

Praeterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

[28919] I^a q. 14 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, Lib. VII de Trin., *Deo hoc est esse, quod sapientem esse*. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

[28920] I^a q. 14 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio

**Prima parte
Questione 14
Articolo 4**

[28916] I^a q. 14 a. 4 arg. 1

SEMBRA che il conoscere stesso di Dio non sia la sua sostanza. Infatti: 1. Il conoscere è una certa operazione. Ora, ogni operazione indica qualche cosa che esce dall'operante. Dunque il conoscere di Dio non è la sua stessa sostanza.

[28917] I^a q. 14 a. 4 arg. 2

2. Conoscere se stesso nell'atto di conoscere non equivale a intendere qualche cosa di grande e di primario nell'ordine intellettuale, ma qualche cosa di secondario e di accessorio. Se dunque Dio è il suo stesso conoscere, conoscersi sarà per Dio, come è per noi il conoscere che conosciamo. E quindi conoscersi non sarà per Dio qualche cosa di grande (e di primario).

[28918] I^a q. 14 a. 4 arg. 3

3. Ogni conoscere è un conoscere qualche cosa. Quando dunque Dio si conosce, se egli stesso non è altro che il suo conoscere, (bisognerebbe dire che) il conoscere divino (e quindi la sostanza divina) è un conoscere di conoscere che conosce di conoscere; e così all'infinito. L'intendere di Dio non è dunque la stessa cosa che la sua sostanza.

[28919] I^a q. 14 a. 4 s. c.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Per Dio l'essere è esser sapiente". Ora, esser sapiente è lo stesso che conoscere. Dunque per Dio l'essere è conoscere. Ora, l'essere di Dio è la sua sostanza. Dunque il conoscere di Dio si identifica con la sua sostanza.

[28920] I^a q. 14 a. 4 co.

RISPONDO: È necessario dire che il conoscere di Dio è la sostanza stessa di lui. Infatti, se il conoscere di Dio fosse cosa distinta dalla sua sostanza, bisognerebbe, come dice Aristotele, che atto e perfezione della sostanza divina fosse qualche altra cosa, alla quale la divina sostanza direbbe ordine come potenza all'atto (il che è impossibile): il conoscere è perfezione ed atto di colui che conosce. Ora, è da approfondirsi come ciò avvenga. Sopra infatti abbiamo detto che il conoscere non è un'azione che ha un termine esterno, ma resta nell'operante come atto e perfezione

eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

[28921] I^a q. 14 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

[28922] I^a q. 14 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

[28923] I^a q. 14 a. 4 ad 3

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

di esso, allo stesso modo che l'essere è perfezione dell'esistente; perché come l'essere dipende dalla forma, così il conoscere dipende dalla specie intelligibile. Ora, in Dio non vi è una forma che sia distinta dal suo essere, come si è provato più sopra. Quindi, siccome la sua essenza è anche la sua specie intelligibile, come si è già detto, ne viene di necessità che il suo stesso conoscere è anche la sua essenza ed il suo essere.

E così è evidente, da quanto abbiamo spiegato, che in Dio intelletto, oggetto conosciuto, specie intelligibile e la stessa intellesione sono una sola e identica cosa. È chiaro, perciò, che quando si afferma che Dio conosce, non si pone in lui alcuna molteplicità.

[28921] I^a q. 14 a. 4 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1.

L'intellezione non è un'operazione transitiva che esce dall'operante, ma è un'operazione immanente.

[28922] I^a q. 14 a. 4 ad 2

2. Quando si conosce un'intellezione che non è sussistente, certo non si conosce qualche cosa di grande (e di primario), come quando noi conosciamo il nostro conoscere. Ma questo non si può dire del conoscere divino, il quale è sussistente.

[28923] I^a q. 14 a. 4 ad 3

3. E ciò vale anche per la terza difficoltà. Ed invero: L'intellezione divina, che è in se stessa sussistente, ha per oggetto se medesima e non un'altra cosa, cosicché si debba procedere all'infinito.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio conosca le cose da sé distinte

Prima pars Quaestio 14 Articulus 5

[28924] I^a q. 14 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro octoginta trium qu.,

Prima parte Questione 14 Articolo 5

[28924] I^a q. 14 a. 5 arg. 1

SEMBRA che Dio non conosca le cose da sé distinte. Infatti:

1. Tutto ciò che è distinto da Dio, è fuori di lui. Ora, S. Agostino afferma che Dio "niente

quod neque quidquam Deus extra seipsum intuetur. Ergo non cognoscit alia a se.

[28925] I^a q. 14 a. 5 arg. 2

Praeterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

[28926] I^a q. 14 a. 5 arg. 3

Praeterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo obiecto, unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

[28927] I^a q. 14 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Hebr. IV, *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*.

[28928] I^a q. 14 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est. Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur, uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt

vede fuori di se medesimo". Dunque non conosce le cose da sé distinte.

[28925] I^a q. 14 a. 5 arg. 2

2. L'oggetto conosciuto è perfezione di chi conosce. Se, dunque, Dio conosce le cose da sé distinte, qualche cosa di diverso da lui sarà perfezione di Dio e più nobile di lui stesso. Il che è assurdo.

[28926] I^a q. 14 a. 5 arg. 3

3. La conoscenza è specificata dall'oggetto intelligibile, come ogni altro atto dal suo oggetto; perciò anche il conoscere sarà tanto più nobile quanto più nobile è l'oggetto conosciuto. Ora, Dio è la stessa sua conoscenza, come è evidente da quanto abbiamo detto. Se, dunque, Dio conosce qualche cosa da sé distinta, egli verrà a essere specificato da qualche cosa a lui estranea: il che è assurdo. Dunque non conosce le cose da sé distinte.

[28927] I^a q. 14 a. 5 s. c.

IN CONTRARIO: Dice S. Paolo: "Tutto è nudo e palese agli occhi suoi".

[28928] I^a q. 14 a. 5 co.

RISPONDO: È evidente che Dio conosce le cose da sé distinte. È chiaro, infatti, che egli conosce perfettamente se stesso, altrimenti il suo essere non sarebbe perfetto, essendo il suo essere il suo conoscere. Quando una cosa è conosciuta perfettamente, è necessario che anche la sua potenza sia conosciuta alla perfezione. E non si può conoscere perfettamente la potenza di un essere, se non si conoscono tutte le cose, alle quali tale potenza si estende. Siccome dunque la potenza di Dio si estende a ciò che è fuori di lui, giacché, come sopra abbiamo dimostrato, essa è la prima causa efficiente di tutti gli esseri; è logico che Dio conosca le cose da sé distinte. - E ciò diviene più evidente se si aggiunga che l'essere stesso della prima causa efficiente, cioè di Dio, è il suo stesso conoscere. Quindi, qualsiasi effetto preesista in Dio come nella causa prima, è necessario che sia anche nel suo conoscere, e che tutte le cose in lui si trovino sotto forma di conoscenza: perché tutto ciò che è in un altro, vi è secondo la maniera propria di chi la possiede.

Per precisare, poi, in qual modo Dio conosca tutte le cose da sé distinte, bisogna considerare che una cosa può essere conosciuta in due maniere: in se stessa o in un'altra. Un oggetto è conosciuto in se stesso, se viene ad essere conosciuto per mezzo della sua specie intelligibile adeguata a se medesimo in quanto conoscibile: come quando l'occhio vede un uomo per mezzo dell'immagine di tale uomo. Una cosa invece è vista in un'altra quando è vista per mezzo

per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

[28929] I^a q. 14 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est.

[28930] I^a q. 14 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius, *lapis enim non est in anima, sed species eius*, ut dicitur in III de anima. Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

[28931] I^a q. 14 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis, nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

dell'immagine di ciò che la contiene: come quando la parte si vede nel tutto per mezzo dell'immagine del tutto, oppure quando un uomo è visto nello specchio per mezzo dell'immagine dello specchio; e così ogni volta che un oggetto viene ad essere conosciuto in un altro.

Dunque, analogamente, bisogna dire che Dio vede se stesso in se medesimo, perché vede se medesimo nella sua propria essenza. Le altre cose poi, distinte da sé, le vede non in se stesse, ma in se medesimo, in quanto la sua essenza contiene la somiglianza degli altri esseri distinti da lui.

[28929] I^a q. 14 a. 5 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1.

L'affermazione di S. Agostino, "Dio non vede niente fuori di sé", non significa che Dio non vede niente di quello che è fuori di Dio; ma che quanto è fuori di lui non lo vede che in se stesso, come si è detto.

[28930] I^a q. 14 a. 5 ad 2

2. L'oggetto conosciuto è perfezione del soggetto conoscente, non già secondo la sua natura, ma secondo la sua immagine, mediante la quale è presente all'intelligenza come forma e perfezione di essa: "nell'anima, infatti, non c'è la pietra, ma l'immagine della pietra", osserva Aristotele. Ma le cose che sono distinte da Dio, sono conosciute da lui in quanto l'essenza di Dio contiene le loro immagini, come si è detto. Quindi, non ne viene che perfezione dell'intelletto divino sia una cosa diversa dalla stessa essenza di Dio.

[28931] I^a q. 14 a. 5 ad 3

3. La conoscenza non viene specificata dall'oggetto che è conosciuto di riflesso, ma dal suo oggetto principale, nel quale tutti gli altri oggetti sono conosciuti. Difatti il conoscere intanto è specificato dal proprio oggetto, in quanto la forma intelligibile diviene principio dell'operazione intellettuale; poiché ogni operazione è specificata dalla forma che è principio dell'operazione stessa; il riscaldare, p. es., è specificato dal calore. Quindi l'operazione intellettuale è specificata da quella forma intelligibile, che rende attuale l'intelletto. E questa è l'immagine dell'oggetto principale: che in Dio è la sua stessa essenza, nella quale sono comprese tutte le immagini delle cose. Quindi non è necessario che la conoscenza divina, o piuttosto Dio medesimo, venga specificata da oggetti distinti dall'essenza divina.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio conosca le cose con una cognizione appropriata

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 6**

[28932] I^a q. 14 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

[28933] I^a q. 14 a. 6 arg. 2

Praeterea, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea quid est, quod est propriam cognitionem de re habere.

[28934] I^a q. 14 a. 6 arg. 3

Praeterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat, idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem, nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

[28935] I^a q. 14 a. 6 s. c.

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Heb. IV, quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis;*

**Prima parte
Questione 14
Articolo 6**

[28932] I^a q. 14 a. 6 arg. 1

SEMBRA che Dio non conosca le cose con una cognizione appropriata. Infatti: 1. Si è detto che Dio conosce le cose da sé distinte perché sono in lui. Ora, esse sono in lui come nella causa prima e universale. Dunque esse saranno conosciute da Dio (solo virtualmente) come nella causa prima ed universale. Ma questo è un conoscere in modo generico, e non secondo una cognizione propria e distinta. Dunque Dio conosce le cose genericamente e non secondo una cognizione appropriata.

[28933] I^a q. 14 a. 6 arg. 2

2. Quanto dista l'essenza della creatura dall'essenza divina, altrettanto dista l'essenza divina da quella della creatura. Ora, mediante l'essenza della creatura non si può conoscere l'essenza divina, come fu dimostrato. Dunque neppure l'essenza della creatura si può conoscere per mezzo di quella divina. E così, siccome Dio niente conosce se non mediante la propria essenza, ne segue che non conosce la creatura secondo la natura della medesima, in modo da conoscerne la quiddità: che è quanto dire avere di tale cosa una cognizione appropriata.

[28934] I^a q. 14 a. 6 arg. 3

3. Non si ha cognizione appropriata di una cosa che per mezzo della natura di essa. Ora, siccome Dio conosce tutte le cose nella propria essenza, non pare che le conosca una per una, mediante il loro costitutivo formale, perché un'unica e medesima realtà non può essere costitutivo formale proprio di più cose diverse. Dunque Dio non ha delle cose una conoscenza appropriata, ma generica; perché conoscere le cose non secondo il loro costitutivo formale è un conoscere generico.

[28935] I^a q. 14 a. 6 s. c.

IN CONTRARIO: Avere delle cose una conoscenza appropriata è conoscerle non soltanto in generale, ma secondo che sono tra loro distinte. Ma Dio conosce le cose in questa maniera. Per cui S. Paolo dice che "(la parola di Dio) è penetrante sino a dividere l'anima e lo spirito e le giunture e le midolla, e scruta i

et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.

[28936] I^a q. 14 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I Physic. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse, quod est contra ea quae superius ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad huius evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis, ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficient quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi,

sentimenti e i pensieri del cuore; e non vi è creatura che rimanga nascosta davanti a lui".

[28936] I^a q. 14 a. 6 co.

RISPONDO: Su questo punto alcuni hanno errato, dicendo che Dio non conosce le cose da sé distinte se non in confuso, cioè in quanto sono enti. Come il fuoco, se conoscesse se stesso quale principio di calore, conoscerebbe la natura del calore, e tutte le altre cose in quanto sono calde; così Dio, conoscendo se stesso come principio dell'essere, conosce la natura dell'ente e tutte le altre cose in quanto sono enti.

Ma questo è impossibile. Infatti conoscere una cosa in generale e non in particolare, è conoscerla imperfettamente. Tant'è vero che il nostro intelletto, quando passa dalla potenza all'atto, acquista delle cose una conoscenza generica e confusa, prima di quella distinta e appropriata, come procedendo dall'imperfetto al perfetto, al dire di Aristotele. Se, dunque, la conoscenza che Dio ha delle cose, fosse soltanto in generale e non in particolare, ne verrebbe che il suo intendere non sarebbe perfetto sotto tutti gli aspetti, e per conseguenza neppure il suo essere: la qual cosa è in contraddizione con quanto sopra abbiamo dimostrato. Perciò è necessario dire che conosce le cose con cognizione appropriata; non solo in quanto sono enti, ma anche in quanto l'una è distinta dall'altra.

Vediamo di chiarire la cosa. Alcuni, volendo dimostrare che Dio per mezzo di una sola idea conosce più cose, portano dei paragoni, p. es.: se il centro di una sfera conoscesse se stesso, conoscerebbe tutte le linee che ne diramano; e ancora: se la luce conoscesse se stessa, conoscerebbe tutti i colori. - Ma questi paragoni, sebbene quadrino sotto un certo aspetto, in quanto indicano modi universali di causare; tuttavia non corrispondono in questo, che la molteplicità e la diversità sono causate da quell'unico principio universale, non per ciò che le distingue, ma soltanto per quello in cui esse convengono. Infatti, la diversità dei colori non è causata soltanto dalla luce, ma anche dalle diverse disposizioni del corpo diafano che la riceve: e parimente la diversità delle linee deriva dalle differenti loro posizioni. Ed ecco perché la loro diversità o la loro molteplicità non può esser conosciuta nella loro causa con una conoscenza appropriata, ma solo in confuso. Ma in Dio non è così. In precedenza abbiamo dimostrato che tutto quel che vi è di perfezione in ogni creatura, preesiste ed è contenuto in Dio in grado eminente. Ora, non ha ragione di perfezione soltanto quello in cui le creature convengono, cioè l'essere; ma

quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

[28937] I^a q. 14 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium sic importat modum cognitionis ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod

anche ciò in cui si distinguono tra loro, come vivere, intendere, ecc., per cui gli esseri viventi si distinguono dai non viventi, e quelli razionali dai non razionali. Così pure ogni forma, per mezzo della quale ciascuna cosa è costituita nella propria specie, è una perfezione. E così tutte le cose preesistono in Dio, non solo per quello che hanno di comune, ma anche rispetto a ciò per cui sono distinte. Quindi, siccome Dio racchiude in sé tutte le perfezioni, l'essenza divina sta in rapporto con tutte le essenze delle cose, non quale principio generico rispetto ai termini particolari, come p. es. l'unità coi numeri o il centro con le linee; ma quale attualità perfetta rispetto a quelle imperfette, come se si dicesse uomo in rapporto ad animale, oppure sei, numero intero, in rapporto alle unità che contiene. Ora, è chiaro che con un atto perfetto si possono conoscere gli atti imperfetti non solo in generale, ma anche con cognizione appropriata. Così chi sa che cosa è un uomo sa anche con esattezza che cosa è un animale; e chi conosce il numero sei, conosce, con conoscenza distinta, il numero tre.

Così dunque, avendo l'essenza divina in sé quanto vi è di perfezione nell'essenza di ciascuna cosa, e molto di più, Dio può conoscere in se stesso, di cognizione appropriata, tutte le cose. Infatti la natura di ogni essere consiste precisamente nel partecipare, in qualche maniera, la perfezione di Dio. Ma Dio non conoscerebbe perfettamente se medesimo, se non conoscesse tutti i modi nei quali la sua perfezione può essere partecipata: e neppure conoscerebbe a perfezione la stessa natura dell'essere, se non conoscesse tutti i modi di essere. È quindi evidente che Dio conosce tutte le cose, nelle loro varietà e distinzioni, con una conoscenza appropriata.

[28937] I^a q. 14 a. 6 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Conoscere una cosa come è nel soggetto conoscente, si può intendere in due maniere. O secondo che l'avverbio come designa il modo della conoscenza dal lato dell'oggetto conosciuto, e allora è falsa. Infatti, non sempre il soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo il modo di essere che questi ha nel conoscente: p. es., l'occhio non conosce la pietra secondo l'essere che la pietra ha nell'occhio, ma, mediante l'immagine della pietra che ha in sé, conosce la pietra nel modo di essere (reale) che ha fuori dell'occhio. Anche se un soggetto conoscente conosce l'oggetto secondo l'essere che ha nel conoscente stesso, nondimeno lo conosce pure conforme all'essere che ha fuori del soggetto: così l'intelletto conosce la pietra

habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente, quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

[28938] I^a q. 14 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non sufficienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso.

[28939] I^a q. 14 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

secondo l'essere intelligibile che essa ha nell'intelletto, in quanto conosce di conoscere; ma conosce anche l'essere della pietra nella sua propria natura. - Se poi (la frase) si prende nel senso che l'avverbio come indica una modalità della conoscenza dal lato del soggetto conoscente, allora è vero che il soggetto conoscente conosce l'oggetto soltanto secondo che questo è nel conoscente; poiché quanto più perfettamente un oggetto di cognizione è nel conoscente, tanto più perfetto è il modo della conoscenza di esso. - Così dunque deve dirsi che Dio non soltanto conosce che le cose sono in lui; ma per il fatto che egli le contiene in sé, le conosce nella loro propria natura; e tanto più perfettamente, quanto più perfettamente ciascuna cosa è in lui.

[28938] I^a q. 14 a. 6 ad 2

2. L'essenza della creatura sta in rapporto all'essenza di Dio, come l'atto imperfetto a quello perfetto. Perciò l'essenza della creatura non è sufficiente a condurci alla conoscenza dell'essenza divina, ma non è vero l'inverso.

[28939] I^a q. 14 a. 6 ad 3

3. Una medesima cosa non può essere in maniera univoca il costitutivo formale di più cose diverse; ma l'essenza divina è qualche cosa che trascende tutte le creature. Quindi la si può considerare quasi come essenza e costitutivo di ciascuna cosa, a seconda che può essere variamente partecipata da creature diverse.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se la scienza di Dio sia discorsiva

Prima pars Quaestio 14 Articulus 7

[28940] I^a q. 14 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum philosophum, in II Topic., scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa

Prima parte Questione 14 Articolo 7

[28940] I^a q. 14 a. 7 arg. 1

SEMBRA che la scienza di Dio sia discorsiva. Infatti:

1. La scienza di Dio non è un sapere posseduto per abito, ma è una intellesione attuale. Ora, al dire del Filosofo, per abito di scienza si possono sapere più cose simultaneamente, ma con l'inteltesione

cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

[28941] I^a q. 14 a. 7 arg. 2

Praeterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

[28942] I^a q. 14 a. 7 arg. 3

Praeterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

[28943] I^a q. 14 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XV de Trin., quod *Deus non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul.*

[28944] I^a q. 14 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus, puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum, procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas, et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

attuale se ne conosce una sola. Siccome, dunque, Dio conosce molte cose, perché conosce sé e gli altri esseri, come si è dimostrato avanti, non sembra che le intenda tutte simultaneamente, ma che trascorra da una all'altra.

[28941] I^a q. 14 a. 7 arg. 2

2. Conoscere l'effetto mediante la causa è il conoscere di chi ragiona. Ora, Dio conosce le altre cose per mezzo di se stesso, come l'effetto mediante la causa. Dunque la sua scienza è raziocinativa.

[28942] I^a q. 14 a. 7 arg. 3

3. Dio conosce ogni creatura più perfettamente che non la conosciamo noi. Ora, nelle cause create noi possiamo conoscere gli effetti, e così discendiamo dalle cause ai causati. Sembra dunque evidente che lo stesso sia per Dio.

[28943] I^a q. 14 a. 7 s. c.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che Dio "vede tutte le cose non particolarmente o una per una, come se con alterno sguardo andasse di qui a là e di là a qua; ma le vede tutte insieme".

[28944] I^a q. 14 a. 7 co.

RISPONDO: Nella scienza di Dio non si dà processo discorsivo. Eccone la dimostrazione. Nella scienza nostra vi è un duplice processo discorsivo; uno, per semplice successione: come quando, dopo che abbiamo pensato una cosa, ci volgiamo a pensarne un'altra. L'altro è per un rapporto di causalità, come quando per mezzo di un principio perveniamo al conoscimento delle conclusioni. Ora, il primo processo discorsivo a Dio non può convenire. Infatti molte cose, intese da noi successivamente, perché considerate ciascuna in se stessa, le intendiamo tutte insieme se le consideriamo sotto una certa unità; p. es., se percepiamo le parti nel tutto, o se vediamo cose diverse in uno specchio. Ora, Dio vede tutte le cose nell'unità, che è egli stesso, come abbiamo visto: quindi le vede tutte insieme e non successivamente. - Così pure a Dio non può competere il secondo processo discorsivo. Prima di tutto, perché questo presuppone il primo: infatti, chi va dai principi alle conclusioni, non considera simultaneamente principi e conclusioni. In secondo luogo, perché tale processo discorsivo è di chi va da una cosa conosciuta a una non conosciuta. È chiaro perciò che quando si conosce la prima, ancora si ignora la seconda. Quindi quest'ultima non si conosce nella prima, ma dalla prima. Si ha invece il termine del procedimento razionale quando la seconda cosa (che vogliamo conoscere) si vede nella prima, riportando gli effetti alle cause: e allora si chiude il processo

[28945] I^a q. 14 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est.

[28946] I^a q. 14 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est.

[28947] I^a q. 14 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creaturarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos, non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creaturarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

discorsivo. Quindi, siccome Dio già vede tutti gli effetti in se stesso come nella loro causa, ne segue che la sua scienza non è discorsiva.

[28945] I^a q. 14 a. 7 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Sebbene l'intellezione sia una sola in se stessa, pure può avvenire che intenda più oggetti in una unità, come si è spiegato.

[28946] I^a q. 14 a. 7 ad 2

2. Dio non conosce effetti prima ignorati per mezzo di una causa già nota; ma li conosce nella causa stessa. Quindi la sua conoscenza è senza processo discorsivo, come è stato detto.

[28947] I^a q. 14 a. 7 ad 3

3. Indubbiamente Dio conosce gli effetti delle cause create nelle cause stesse molto meglio di noi; non così, per altro, che la conoscenza degli effetti sia causata in lui dalla conoscenza delle cause create, come è per noi. Quindi la sua scienza non è discorsiva.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se la scienza di Dio sia causa delle cose

Prima pars Quaestio 14 Articulus 8

Prima parte Questione 14 Articolo 8

[28948] I^a q. 14 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes, super epistolam ad Rom., *non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.*

[28949] I^a q. 14 a. 8 arg. 2

Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creaturarum, videtur quod creaturae sint ab aeterno.

[28950] I^a q. 14 a. 8 arg. 3

Praeterea, scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X Metaphys. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

[28951] I^a q. 14 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV de

[28948] I^a q. 14 a. 8 arg. 1

SEMBRA che la scienza di Dio non sia causa delle cose. Infatti:

1. Origene scrive: "Una cosa sarà non perché Dio sa che dovrà essere; ma poiché avverrà, perciò Dio la conosce prima che avvenga".

[28949] I^a q. 14 a. 8 arg. 2

2. Posta la causa, segue l'effetto. Ma la scienza di Dio è eterna. Dunque, se la scienza di Dio è causa delle cose, è evidente che le creature esistono dall'eternità.

[28950] I^a q. 14 a. 8 arg. 3

3. Il conoscibile è anteriore alla scienza e ne è la misura, come dice Aristotele. Ma ciò che è posteriore e misurato non può essere causa. Dunque la scienza di Dio non è causa delle cose.

[28951] I^a q. 14 a. 8 s. c.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Tutte le

Trin., universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit.

[28952] I^a q. 14 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphys. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

[28953] I^a q. 14 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est. Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

[28954] I^a q. 14 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.

[28955] I^a q. 14 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram, nos enim scientiam accipimus a

creature, corporali e spirituali, Dio le conosce non perché esistono; ma esistono, perché egli le conosce".

[28952] I^a q. 14 a. 8 co.

RISPONDO: La scienza di Dio è causa delle cose. Infatti la scienza di Dio sta alle cose create, come la scienza dell'artefice sta alle opere della sua arte. Ora, la scienza dell'artefice è causa dei suoi lavori, giacché l'artefice opera col suo intelletto, per cui è necessario che la forma concepita dall'intelletto sia principio d'operazione, come il calore è il principio del riscaldamento. Ma bisogna notare che la forma naturale, in quanto è forma immanente nel soggetto a cui dà l'essere, non designa principio di operazione; ma lo designa in quanto include una certa inclinazione all'effetto. Del pari, la forma intelligibile non dice principio di operazione secondo che è solamente nell'intelletto; bisogna aggiungervi un'inclinazione verso l'effetto, e questa inclinazione le viene dalla volontà. Siccome, infatti, una forma di ordine intelligibile vale per gli opposti (dato che gli opposti formano l'oggetto di un'unica scienza), non produrrebbe un determinato effetto, se a tale effetto non vi fosse determinata dalla facoltà appetitiva, come dice Aristotele. È evidente poi che Dio causa le cose con il suo intelletto, perché il suo essere si identifica con la sua intelligenza. Quindi è necessario che la sua scienza sia la causa delle cose, in quanto è connessa con la volontà. Per cui la scienza di Dio, in quanto è causa delle cose, si costumò chiamarla scienza di approvazione.

[28953] I^a q. 14 a. 8 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Origene parla riferendosi alla scienza come tale, a cui non compete la natura di causa indipendentemente dalla volontà, come abbiamo detto. - Ma nella sua affermazione, che cioè Dio prevede le cose perché dovranno accadere, (il perché) va inteso nel senso di una dipendenza logica, e non di una causalità reale. Cioè: se vi sono delle cose che esisteranno, ne segue che Dio in precedenza le ha conosciute; però le cose future non sono causa della cognizione che Dio ne ha.

[28954] I^a q. 14 a. 8 ad 2

2. La scienza di Dio è causa delle cose nel modo in cui esse sono oggetto della sua scienza. Ora, non rientra nella scienza di Dio che le cose fossero ab aeterno. Quindi, sebbene la scienza di Dio sia eterna, non ne segue però che le cose esistano dall'eternità.

[28955] I^a q. 14 a. 8 ad 3

3. Gli esseri creati si trovano tra la scienza di Dio e la scienza nostra: noi infatti attingiamo la nostra scienza dalle cose naturali, delle

rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

quali Dio è causa mediante la sua scienza. Quindi, come gli oggetti conoscibili esistenti in natura sono anteriori alla nostra scienza e ne sono la misura, così la scienza di Dio antecede le cose naturali e ne è la misura. Come una casa è intermedia tra la scienza dell'artefice che l'ha costruita, e la scienza di chi ne prende cognizione costruita che sia.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio abbia la scienza delle cose che non sono

Prima pars Quaestio 14 Articulus 9

[28956] I^a q. 14 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

[28957] I^a q. 14 a. 9 arg. 2

Praeterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quae non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quae non sunt, non possunt sciri a Deo.

[28958] I^a q. 14 a. 9 arg. 3

Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

[28959] I^a q. 14 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus ad Rom. IV, *qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.*

[28960] I^a q. 14 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque

Prima parte Questione 14 Articolo 9

[28956] I^a q. 14 a. 9 arg. 1

SEMBRA che Dio non abbia la scienza delle cose che non sono. Infatti:

1. La scienza di Dio non può essere che del vero. Ora, il vero e l'ente si identificano. Dunque la scienza di Dio non è delle cose che non sono.

[28957] I^a q. 14 a. 9 arg. 2

2. La scienza richiede una perfetta somiglianza tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta. Ora, ciò che non è, non può avere somiglianza alcuna con Dio, il quale è l'essere stesso. Dunque le cose che non sono non possono essere conosciute da Dio.

[28958] I^a q. 14 a. 9 arg. 3

3. La scienza di Dio è causa delle cose che Dio conosce. Ora, il non essere non può avere causa. Dunque Dio non ha la scienza del non essere.

[28959] I^a q. 14 a. 9 s. c.

IN CONTRARIO: L'Apostolo dice: "Egli chiama le cose che non sono come quelle che sono".

[28960] I^a q. 14 a. 9 co.

RISPONDO: Dio conosce tutte le cose che sono, in qualunque modo siano. Ora, niente impedisce che quanto in senso pieno e assoluto non esiste, in qualche modo esista. Esistono in senso pieno e assoluto le cose che hanno esistenza attuale: quelle poi che non hanno esistenza attuale, sono in potenza, o di Dio medesimo, o delle creature; sia che si tratti di potenza attiva o di potenza passiva,

igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

[28961] I^a q. 14 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

[28962] I^a q. 14 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine, sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quae sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

[28963] I^a q. 14 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

sia che si tratti della possibilità di pensarle, d'immaginarle, o di esprimerle in qualunque modo. Qualunque cosa dunque possa esser fatta, o pensata, o detta dalle creature, ed anche tutto ciò che può fare egli stesso, tutto Dio conosce, anche se non esista attualmente. Ed ecco perché si può dire che Dio ha la scienza anche delle cose che non esistono.

Però tra le cose che non sono in atto bisogna notare una certa diversità. Alcune di esse, sebbene non siano in atto ora, però lo furono o lo saranno: e tali cose si dice che Dio le conosce con la scienza di visione. Perché, siccome l'intellezione di Dio, che si identifica col suo essere, è misurata dall'eternità, che senza successione comprende tutto il tempo, lo sguardo di Dio si porta su tutti i tempi e su tutte le cose esistenti in qualsiasi momento del tempo, come su oggetti posti alla di lui presenza. - Ve ne sono altre, le quali sono in potenza o di Dio o della creatura, che tuttavia né esistono, né esisteranno, né mai sono esistite. Rispetto a queste non si dice che Dio abbia la scienza di visione, ma quella di semplice intelligenza. E ci si esprime così perché (soltanto) le cose, che noi uomini vediamo, hanno un loro essere fuori del soggetto conoscente.

[28961] I^a q. 14 a. 9 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Le cose che non sono in atto, hanno una loro verità in quanto potenzialmente esistono: è vero infatti che sono in potenza. E così sono conosciute da Dio.

[28962] I^a q. 14 a. 9 ad 2

2. Essendo Dio l'essere stesso, in tanto una cosa è, in quanto partecipa della somiglianza con Dio; come una cosa è calda in quanto partecipa del calore. Così le cose che esistono anche solo in potenza, benché non siano in atto, sono conosciute da Dio.

[28963] I^a q. 14 a. 9 ad 3

3. La scienza di Dio è causa delle cose in quanto è connessa con la di lui volontà. Quindi non è necessario che tutto ciò che Dio sa esista, o che sia esistito o sia per esistere; ma solo ciò che vuole o che permette che esista. - E per di più non è nella scienza di Dio che ciò esista, ma che possa esistere.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > **Se Dio conosca il male**

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 10**

[28964] I^a q. 14 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.

[28965] I^a q. 14 a. 10 arg. 2

Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

[28966] I^a q. 14 a. 10 arg. 3

Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

[28967] I^a q. 14 a. 10 arg. 4

Praeterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso, quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

[28968] I^a q. 14 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XV, *Infernus et perditio coram Deo.*

[28969] I^a q. 14 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam

**Prima parte
Questione 14
Articolo 10**

[28964] I^a q. 14 a. 10 arg. 1

SEMBRA che Dio non conosca il male. Infatti: 1. Dice Aristotele che l'intelletto che non è in potenza, non conosce la privazione. Ora il male, secondo S. Agostino, è "privazione di bene". Però siccome l'intelletto di Dio non è mai in potenza, ma sempre in atto, come è chiaro da quanto precede, pare che Dio non conosca il male.

[28965] I^a q. 14 a. 10 arg. 2

2. Ogni scienza o è causa del suo oggetto o è causata da esso. Ora la scienza di Dio non è causa del male, né è causata dal male. Dunque la scienza di Dio non verte sul male.

[28966] I^a q. 14 a. 10 arg. 3

3. Tutto ciò che si conosce, si conosce mediante la sua immagine o somiglianza, ovvero mediante il suo opposto. Ora tutto quello che Dio conosce, lo conosce mediante la sua essenza, come si è dimostrato. D'altra parte l'essenza divina né è immagine o somiglianza del male, né il male è il suo opposto: perché, come dice S. Agostino, la divina essenza non ha contrario. Dunque Dio non conosce il male.

[28967] I^a q. 14 a. 10 arg. 4

4. Ciò che è conosciuto non per mezzo di se stesso, ma per mezzo di un altro, è conosciuto imperfettamente. Ora, il male non è conosciuto da Dio per mezzo di se stesso, ché altrimenti bisognerebbe che il male fosse in Dio, dal momento che l'oggetto conosciuto deve trovarsi nel soggetto conoscente. Se dunque è conosciuto per mezzo di un'altra cosa, cioè mediante il bene, è conosciuto imperfettamente; il che è impossibile, perché nessuna conoscenza può essere imperfetta in Dio. Dunque la scienza di Dio non verte sul male.

[28968] I^a q. 14 a. 10 s. c.

IN CONTRARIO: È detto nella Scrittura: "L'inferno e la perdizione sono in presenza di Dio".

[28969] I^a q. 14 a. 10 co.

RISPONDO: Chiunque conosce perfettamente una cosa, bisogna che conosca tutto ciò che le può accadere. Ora, vi sono alcuni beni ai quali può accadere di essere corrotti dal male: per conseguenza Dio non conoscerebbe perfettamente il bene, se non conoscesse

cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.*

[28970] I^a q. 14 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum, nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

[28971] I^a q. 14 a. 10 ad 2

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

[28972] I^a q. 14 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

[28973] I^a q. 14 a. 10 ad 4

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

anche il male. Una cosa poi è conoscibile nella misura in cui essa è: quindi, siccome l'essere del male consiste precisamente nell'essere privazione di bene, per il fatto stesso che Dio conosce il bene, conosce anche il male, come mediante la luce si conoscono le tenebre. Di qui il detto di Dionigi: "Dio trae da se medesimo la visione delle tenebre, non da altrove traendola che dalla luce".

[28970] I^a q. 14 a. 10 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il detto di Aristotele deve essere inteso così: l'intelletto che non è in potenza, non conosce la privazione mediante una privazione esistente in esso. E ciò concorda con quanto aveva detto avanti, che cioè il punto, e tutto quello che è indivisibile, si conosce per la mancanza (o privazione) della divisione. E si spiega, perché le forme semplici e indivisibili non sono attualmente ma solo potenzialmente nel nostro intelletto; infatti se ci fossero in atto, non sarebbero certo conosciute mediante la privazione. Ma in questa maniera gli enti semplici sono conosciuti dalle sostanze separate. Dio, dunque, non conosce il male mediante una privazione esistente in lui, ma mediante il bene che ne è l'opposto.

[28971] I^a q. 14 a. 10 ad 2

2. La scienza di Dio non è causa del male, ma è causa del bene per il quale il male è conosciuto.

[28972] I^a q. 14 a. 10 ad 3

3. Sebbene il male non sia opposto all'essenza divina, la quale non può essere corrotta dal male, è in contrasto, tuttavia, con le opere di Dio; opere che egli conosce, e conoscendo le quali conosce i mali contrari.

[28973] I^a q. 14 a. 10 ad 4

4. È proprio di una conoscenza imperfetta conoscere una cosa per mezzo di un'altra, se tale cosa è conoscibile in se stessa; ma il male non è conoscibile di per se stesso, perché è dell'essenza del male essere privazione di bene. Per questo non può essere né definito, né conosciuto che mediante il bene.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio conosca i singolari

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 11**

[28974] I^a q. 14 a. 11 arg. 1

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 II de anima, *ratio est universalium, sensus vero singularium*. Ergo Deus non cognoscit singularia.

[28975] I^a q. 14 a. 11 arg. 2

Praeterea, illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

[28976] I^a q. 14 a. 11 arg. 3

Praeterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia, quae, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

[28977] I^a q. 14 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur, Proverb. XVI, *omnes viae hominum patent oculis eius*.

[28978] I^a q. 14 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altioremodum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I de anima et in III Metaphys., quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalis et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales, nam nihil est in aliquo

**Prima parte
Questione 14
Articolo 11**

[28974] I^a q. 14 a. 11 arg. 1

SEMBRA che Dio non conosca i singolari. Infatti:

1. L'intelletto divino è più immateriale dell'intelletto umano. Ora, l'intelletto umano per la sua immaterialità non conosce i singolari, ma, come dice Aristotele, "la ragione riguarda l'universale, il senso invece il particolare". Dunque Dio non conosce i singolari.

[28975] I^a q. 14 a. 11 arg. 2

2. In noi, facoltà conoscitive del singolare sono quelle sole (i sensi), che ricevono le specie o immagini non separate dalle condizioni materiali. Ma in Dio le cose sono in sommo grado astratte da ogni materialità. Dunque Dio non conosce i singolari.

[28976] I^a q. 14 a. 11 arg. 3

3. Ogni conoscenza si fa per mezzo di una certa immagine o somiglianza. Ma l'immagine dei singolari, in quanto tali, non pare che sia in Dio, perché principio della singolarità è la materia, la quale, essendo pura potenza, è del tutto dissimile da Dio, il quale è atto puro. Dunque Dio non può conoscere i singolari.

[28977] I^a q. 14 a. 11 s. c.

IN CONTRARIO: È scritto nei Proverbi: "Tutti gli andamenti dell'uomo sono palesi agli occhi suoi".

[28978] I^a q. 14 a. 11 co.

RISPONDO: Dio conosce i singolari. Tutte le perfezioni, infatti, che si riscontrano nelle creature, preesistono in Dio in grado eccelso, come risulta da quanto precede. Ora, conoscere le singole cose conferisce alla nostra perfezione. Quindi è necessario che Dio conosca i singolari, perché, come osserva Aristotele, è un'incongruenza che vi siano delle cose conosciute da noi e da Dio ignorate. Perciò argomenta contro Empedocle, che se Dio ignorasse la discordia, sarebbe oltremodo insipiente. Ma le perfezioni che negli esseri inferiori si trovano dissociate, in Dio esistono in modo semplice ed unito. Quindi, sebbene noi si conosca con una facoltà le cose universali ed immateriali, e con un'altra quelle singolari e materiali, Dio conosce le une e le altre col suo unico intuito intellettuale.

Alcuni, volendo spiegare come ciò possa avvenire, hanno detto che Dio conosce i singolari mediante le cause universali: perché

singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universalis. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuuntur nisi per materiam individuaem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat, unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit. Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuuntur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universalibus, sed etiam in singularibus. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

[28979] I^a q. 14 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae intrans rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

niente è nel singolare che non derivi da qualche causa universale. E portano questo esempio: se un astronomo conoscesse tutti i movimenti universali del cielo, potrebbe preannunciare tutte le eclissi future. - Ma sono ragioni inconsistenti. Poiché sebbene gli esseri singolari traggano dalle cause universali certe forme e certe qualità, queste, per quanto connesse tra loro, non diventano individuali che per una data materia. P. es., se uno sapesse di Socrate che è bianco, o che è figlio di Sofronisco, o altre cose del genere, non lo conoscerebbe in quanto è questo uomo. Quindi, nella suddetta ipotesi, Dio non conoscerebbe i singolari nella loro singolarità. Altri hanno insegnato che Dio conosce le cose singolari nell'applicare le cause universali agli effetti particolari. Ma questo non regge. Poiché nessuno può applicare una cosa ad un'altra se già non conosca quest'ultima. Quindi tale applicazione non può essere causa della conoscenza dei singolari, ma essa presuppone tale conoscenza. Dobbiamo perciò rispondere diversamente, e dire che, essendo Dio causa delle cose per la sua scienza, come abbiamo già visto, la scienza di Dio si estende quanto si estende la sua causalità. Per cui, siccome la potenza attiva di Dio si estende non solo alle forme, dalle quali si desume il concetto universale, ma anche sino alla materia, come si dimostrerà in seguito; di necessità la scienza di Dio deve estendersi sino ai singolari, i quali sono individuati dalla materia. Infatti, poiché Dio conosce le cose mediante la sua essenza, in quanto essa è la somiglianza delle cose quale principio attivo di esse, è necessario che tale essenza sia il principio sufficiente per conoscere tutte le cose fatte da lui, non solo in generale, ma anche in particolare. E ciò varrebbe pure per la scienza dell'artefice, se essa producesse tutta la sostanza della cosa e non soltanto la forma.

[28979] I^a q. 14 a. 11 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il nostro intelletto astrae le specie intelligibili dai principi individuanti: perciò la specie intelligibile del nostro intelletto non può essere la somiglianza dei principi individuanti. Per questo il nostro intelletto non conosce i singolari. Ma la specie intelligibile dell'intelligenza divina, che è l'essenza di Dio, non è immateriale per astrazione, ma per se stessa, essendo il principio di tutti i principi che rientrano nella composizione di una cosa, siano essi i principi della specie, siano i principi dell'individuo. Quindi Dio per mezzo di essa conosce non soltanto gli universalis, ma anche i singolari.

[28980] I^a q. 14 a. 11 ad 2

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

[28981] I^a q. 14 a. 11 ad 3

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

[28980] I^a q. 14 a. 11 ad 2

2. Sebbene la specie dell'intelletto divino di sua natura non abbia le condizioni della materia, come le specie esistenti nell'immaginazione e nel senso; tuttavia per la sua efficacia si estende alle cose immateriali e a quelle materiali, come è stato spiegato.

[28981] I^a q. 14 a. 11 ad 3

3. La materia, sebbene si discosti dalla somiglianza di Dio per la sua potenzialità, tuttavia, in quanto almeno così (in potenza) ha l'essere, conserva una certa somiglianza dell'essere divino.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio possa conoscere infinite cose

Prima pars Quaestio 14 Articulus 12

Prima parte Questione 14 Articolo 12

[28982] I^a q. 14 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut dicitur in III Physic. Augustinus etiam dicit, XII de Civ. Dei, quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

[28983] I^a q. 14 a. 12 arg. 2

Si dicatur quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt, contra, ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti quod sit pertransibile, ut dicitur in III Physic. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI Physic. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

[28984] I^a q. 14 a. 12 arg. 3

Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit

[28982] I^a q. 14 a. 12 arg. 1

SEMBRA che Dio non possa conoscere infinite cose. Infatti:

1. L'infinito, in quanto tale, è inconoscibile, perché l'infinito, al dire di Aristotele, è "ciò da cui si può sempre prendere qualche cosa, oltre la quantità già presa". Ma a sua volta S. Agostino dice: "Tutto ciò che si abbraccia mediante la conoscenza viene delimitato dalla mente di chi conosce". Ora cose infinite non possono essere delimitate. Dunque non possono essere comprese dalla scienza di Dio.

[28983] I^a q. 14 a. 12 arg. 2

2. Se uno rispondesse che le cose in se stesse infinite sono finite per la scienza di Dio, replichiamo: L'essenza dell'infinito è di essere l'impertransibile, del finito essere pertransibile, come dice Aristotele. Ora l'infinito non può essere traversato né dal finito, né dall'infinito, come egli dimostra. Dunque l'infinito non può essere finito né per il finito, né per l'infinito. Dunque gli infiniti non sono finiti (neppure) per la scienza di Dio, la quale è infinita.

[28984] I^a q. 14 a. 12 arg. 3

3. La scienza di Dio è la misura delle cose conosciute. Ora è contro la natura dell'infinito

mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

[28985] I^a q. 14 a. 12 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII de Civ. Dei, *quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiae non est numerus.*

[28986] I^a q. 14 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae, ut ostensum est; haec autem constat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur, tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

[28987] I^a q. 14 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod *infiniti ratio*

che esso sia misurato. Dunque l'infinito non può essere conosciuto da Dio.

[28985] I^a q. 14 a. 12 s. c.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice: "Benché non vi sia un limite per i numeri infiniti, tuttavia essi non sfuggono a colui, la scienza del quale è senza limiti".

[28986] I^a q. 14 a. 12 co.

RISPONDO: Siccome Dio sa non soltanto le cose che attualmente esistono, ma anche quelle che può fare lui o la creatura, e siccome queste sono infinite, come si è dimostrato, è necessario dire che Dio conosce cose infinite. E sebbene la scienza di visione, la quale si occupa soltanto delle cose che sono o che saranno o che sono state, non abbia per oggetto cose infinite, come alcuni dicono, poiché non ammettiamo che il mondo sia esistito dall'eternità, né che la generazione ed il moto debbano durare in perpetuo, ciò che moltiplicherebbe gli individui all'infinito: tuttavia, se si consideri la cosa con più diligenza, dobbiamo dire che Dio anche con la scienza di visione conosce cose infinite. La ragione si è che Dio conosce i pensieri e gli affetti dei cuori, che si moltiplicheranno all'infinito, dal momento che le creature razionali dureranno senza fine. Ecco il motivo: la conoscenza di ogni soggetto conoscente si estende in perfetta dipendenza dalla forma, che è in esso principio della cognizione. Infatti la specie sensibile, che è nel senso, non è immagine che di un solo individuo, e quindi con essa non si può conoscere che un solo individuo. La specie intelligibile del nostro intelletto rappresenta la cosa quanto alla sua natura specifica, la quale può essere partecipata da infiniti individui: per cui il nostro intelletto mediante la specie intelligibile di uomo conosce in certa maniera un numero infinito di uomini. Non li conosce, però, in quanto si distinguono tra loro, ma secondo che convengono nella natura specifica; e questo avviene perché la specie intelligibile del nostro intelletto non rappresenta gli uomini quanto ai principi individuali, ma soltanto quanto ai principi specifici. L'essenza divina, invece, mediante la quale l'intelletto divino conosce, è immagine adeguata di tutte le cose che esistono o possono esistere, non solo quanto ai principi universali, ma anche quanto ai principi propri di ciascuna, come si è dimostrato. Per conseguenza la cognizione di Dio si estende ad una infinità di oggetti, anche in quanto si distinguono gli uni dagli altri.

[28987] I^a q. 14 a. 12 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La

congruit quantitati, secundum philosophum in I Physic. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

[28988] I^a q. 14 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod transitio importat quandam successionem in partibus, et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio, quia id comprehenditur dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

[28989] I^a q. 14 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, quia quidem mensura caret infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suae naturae, in quantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quod habent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

nozione d'infinito si riferisce alla quantità, come dice il Filosofo. E rientra nell'essenza della quantità avere parti ordinate. Per conseguenza, conoscere l'infinito secondo il modo proprio dell'infinito, è conoscere una parte dopo l'altra; ed in questa maniera l'infinito non si può conoscere, perché qualunque sia il numero delle parti prese, ne resta sempre da prendere. Dio, invece, non così conosce l'infinito o le cose infinite, quasi numerando una parte dopo l'altra: egli conosce tutti gli esseri simultaneamente, e non successivamente, come sopra fu dimostrato. Quindi niente impedisce che egli conosca oggetti infiniti.

[28988] I^a q. 14 a. 12 ad 2

2. Il traversare implica il portarsi successivamente su varie parti: e quindi l'infinito non può essere traversato né dal finito, né dall'infinito. Ma per avere la comprensione basta l'adeguazione (o capacità a proporzionare a sé una data cosa): perché si dice compreso quell'oggetto di cui niente resta di fuori di chi lo comprende. Perciò non è contro la natura dell'infinito venir compreso dall'infinito. E così, quel che è infinito in sé può essere finito per la scienza di Dio, nel senso che vi è compreso, non nel senso che ne sia attraversato.

[28989] I^a q. 14 a. 12 ad 3

3. La scienza di Dio è la misura delle cose, ma non misura quantitativa, che non esiste nelle cose infinite; bensì perché misura l'essenza e la verità delle cose: ogni essere, infatti, partecipa la verità della propria natura per quanto imita la scienza divina, come l'opera d'arte per quanto concorda con l'arte stessa. Supposto, poi, che vi siano degli esseri numericamente infiniti, p. es., infiniti uomini; o degli esseri infiniti per estensione, come l'aria, secondo l'opinione degli antichi filosofi; tuttavia è evidente che avrebbero l'essere determinato e finito, perché il loro essere sarebbe limitato a certe nature determinate. Quindi sarebbero misurabili secondo la scienza di Dio.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se la scienza di Dio si estenda ai futuri contingenti

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 13**

[28990] I^a q. 14 a. 13 arg. 1

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

[28991] I^a q. 14 a. 13 arg. 2

Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem, ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I Poster. probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera, si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

[28992] I^a q. 14 a. 13 arg. 3

Praeterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

[28993] I^a q. 14 a. 13 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXII, *qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum*. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

[28994] I^a q. 14 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura;

**Prima parte
Questione 14
Articolo 13**

[28990] I^a q. 14 a. 13 arg. 1

SEMBRA che la scienza di Dio non si estenda ai futuri contingenti. Infatti:

1. Da una causa necessaria procede un effetto necessario. Ora la scienza di Dio è causa di quanto egli conosce, come si è detto sopra. Dunque, essendo essa necessaria, ne segue che gli esseri conosciuti siano anch'essi necessari. Perciò la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

[28991] I^a q. 14 a. 13 arg. 2

2. In ogni proposizione condizionale, se la protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi risulterà assolutamente necessaria. Tra la protasi, infatti, e l'apodosi vi è lo stesso rapporto che tra i principi e le conclusioni; e, d'altra parte, da principi o premesse necessarie non segue se non una conclusione necessaria, come prova Aristotele. Ora, siccome la scienza di Dio non ha per oggetto altro che il vero, è certa anche questa proposizione condizionale: "se Dio ha saputo che tale cosa deve essere, sarà". Ora, quanto si dice nella protasi di questa condizionale è assolutamente necessario, e perché eterno, e perché espresso come passato. Perciò anche quanto è espresso nell'apodosi è assolutamente necessario. Dunque tutto quello che Dio sa è necessario. E così la scienza di Dio non si estende ai contingenti.

[28992] I^a q. 14 a. 13 arg. 3

3. Tutto quello che Dio sa, esiste necessariamente, perché anche quello che sappiamo noi (con certezza scientifica) esiste necessariamente, tanto più che la scienza di Dio è più certa della nostra. Ora, nessun futuro contingente è necessario che esista. Dunque nessun futuro contingente è conosciuto da Dio.

[28993] I^a q. 14 a. 13 s. c.

IN CONTRARIO: Di Dio sta scritto: "egli che ad uno ad uno ha formato i loro cuori, egli che scruta tutte le opere loro", cioè degli uomini. Ora, le opere degli uomini sono contingenti, essendo sottomesse al libero arbitrio. Dunque Dio conosce i futuri contingenti.

[28994] I^a q. 14 a. 13 co.

RISPONDO: Avendo noi già dimostrato che Dio conosce tutte le cose, non solo quelle che esistono attualmente ma anche quelle che sono ancora potenzialmente in lui o nella creatura; ed essendo alcune di queste per noi

sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

[28995] I^a q. 14 a. 13 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

[28996] I^a q. 14 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod hoc antecedens, Deus scivit hoc

futuri contingenti, ne segue che Dio conosce i futuri contingenti.

Per mettere in chiaro la cosa, bisogna notare che un essere contingente si può considerare in due maniere. Prima di tutto in se stesso, come già in atto. E così non si considera futuro, ma presente: quindi non come indifferente verso due o più termini opposti, ma come determinato ad uno solo. Per questo motivo, esso può essere così oggetto sicuro di una conoscenza certa, p. es., del senso della vista, come quando vedo Socrate che è a sedere. In secondo luogo, si può considerare il futuro nella sua causa. E così vien considerato come futuro, e più come un contingente non ancora determinato in un dato senso: perché la causa contingente è indifferente verso termini opposti. Sotto questo aspetto il contingente non è oggetto di alcuna cognizione certa. Quindi chi conosce un effetto contingente soltanto nella sua causa, non ha di esso che una conoscenza congetturale. Ora, Dio conosce tutti i contingenti, non solo in quanto esistono nella loro causa, ma anche in quanto ognuno di essi esiste effettuato in se medesimo.

E sebbene i contingenti si attuino uno dopo l'altro, pure Dio non li conosce in loro stessi, successivamente, come li conosciamo noi, ma tutti insieme. Perché la sua conoscenza, come anche il suo essere, ha per misura l'eternità: e l'eternità, esistendo tutta insieme, chiude nel suo ambito tutti i tempi, come fu dimostrato altrove. Quindi tutte le cose esistenti nel tempo sono presenti a Dio ab aeterno, non solo perché ne ha presenti presso di sé i tipi ideali, come dicono alcuni; ma perché il suo sguardo si porta dall'eternità su tutte le cose in quanto sono presenti dinanzi a lui.

È dunque evidente che i contingenti sono insieme infallibilmente conosciuti da Dio, perché presenti al suo cospetto, e tuttavia, rimangono ancora futuri e contingenti in rapporto alle loro cause (prossime).

[28995] I^a q. 14 a. 13 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Sebbene la causa suprema sia necessaria, tuttavia un effetto può essere contingente a motivo della contingenza della sua causa prossima: p. es., la germinazione di una pianta è contingente per la sua causa prossima contingente, sebbene il moto del sole, che ne è la causa prima, sia necessario. Parimente, le cose che Dio sa, sono contingenti in confronto alle loro cause prossime, sebbene la scienza di Dio, che ne è la causa prima, sia necessaria.

[28996] I^a q. 14 a. 13 ad 2

2. Alcuni rispondono che questa protasi: "Dio ha conosciuto che tale contingente dovrà

contingens futurum, non est necessarium, sed contingens, quia, licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis, unde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse, et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens, ut puta si dicerem, si sol movetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima, aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens, *quia omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in I Periherm.

[28997] I^a q. 14 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a

essere", non è necessaria, ma contingente, perché sebbene espressa al passato, pure si riferisce al futuro. - Ma ciò non le toglie la necessità: perché ciò che ebbe una relazione col futuro non può non averla avuta, ancorché questo futuro non si avveri.

Altri dicono che tale protasi è contingente, perché è un composto di necessità e di contingenza; come è contingente questa proposizione: "Socrate è un uomo bianco". Ma anche questa risposta non conta niente, perché nella proposizione, "Dio ha conosciuto il futuro avverarsi di questo contingente", il termine contingente non è che un complemento, e non parte principale della proposizione: quindi la contingenza, oppure la necessità, non influisce per niente a che la proposizione sia necessaria ovvero contingente, vera o falsa. Può essere ugualmente vero che io abbia detto che l'uomo è un asino, o che Socrate corre, o che Dio è: la stessa ragione vale per il necessario e il contingente.

Quindi bisogna dire che la protasi in discussione è necessaria assolutamente.

Secondo alcuni però non ne seguirebbe che anche l'apodosi sia così necessaria, perché la protasi è (solo) causa remota dell'apodosi, la quale rimane contingente a motivo della sua causa prossima. - Ma ciò non prova niente. Perché sarebbe (semplicemente) falsa quella proposizione condizionale che avesse come protasi una causa remota necessaria, e come apodosi un effetto contingente, p. es., se io dicessi: "Se il sole si leva, l'erba germoglierà".

Dobbiamo, perciò, rispondere diversamente e dire che se nella protasi viene presentata una cosa come oggetto di un'operazione dell'anima, nell'apodosi essa non va presa nella sua esistenza oggettiva, ma come entità esistente nell'anima: perché altro è l'essere della cosa in se stessa, e altro l'essere della cosa nell'anima. P. es., quando io dico: "se l'anima conosce una cosa, questa è immateriale", bisogna intendere che è immateriale in quanto esiste nella mente, e non in quanto esiste in se stessa. Parimente, quando io dico: "se Dio ha conosciuto una cosa, essa sarà", questa conseguenza deve intendersi in quanto la cosa è sottoposta alla scienza divina, cioè secondo che è presenzialmente in Dio. E così è necessaria, come la protasi; "perché tutto ciò che è, mentre è, è necessario che sia", come dice Aristotele.

[28997] I^a q. 14 a. 13 ad 3

3. Le cose che si attuano nel tempo, da noi sono conosciute successivamente nel tempo, ma da Dio son conosciute nell'eternità, la

Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntis per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium. Sed obstant quidam, dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subiecto; ut si dicam, album possibile est esse nigrum. Quae quidem de dicto est falsa, et de re est vera, res enim quae est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum praedicta distinctio; ut si dicam, corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re, quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi, sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

quale è al di sopra del tempo. Quindi i futuri contingenti non possono esser certi per noi, perché li apprendiamo come tali; ma soltanto per Dio, il quale conosce le cose nell'eternità, al di sopra del tempo. È come chi vada per una strada e non vede coloro che gli vengono dietro; mentre uno che dall'alto di un monte abbraccia con lo sguardo tutto il percorso, vede simultaneamente tutti quelli che vi camminano. Perciò quel che conosciamo noi (per potersi dire necessario), bisogna che sia necessario anche considerato in se stesso, perché delle cose che sono in se stesse futuri contingenti, noi non possiamo avere certezza. Le cose, invece, conosciute da Dio, devono essere necessarie in quanto sono oggetto della scienza divina, come si è spiegato; ma prese in se stesse, in quanto considerate nelle loro proprie cause, non lo sono affatto. - Perciò è invalso l'uso di distinguere anche questa affermazione: "Ogni cosa conosciuta da Dio è necessario che sia". (Il termine necessario) si può riferire alla cosa asserita, o alla stessa asserzione. Riferito alla cosa asserita, si prende in senso diviso e abbiamo una proposizione falsa, perché significa: "Tutte le cose che Dio conosce sono necessarie". Riferito dell'asserzione stessa, la proposizione si prende in senso composto, ed è vera, perché vuol dire: "Questa affermazione, "quello che Dio conosce esiste", è necessaria". Ma alcuni fanno istanza, e dicono che questa distinzione ha luogo soltanto nelle forme separabili dal loro soggetto, in questa proposizione, p. es.,: "può capitare che una cosa bianca sia nera". Se l'enunciato viene riferito all'asserzione, è falso; se riferito alla cosa, è vero; perché una cosa che è bianca può diventar nera; ma l'asserzione, "il bianco può esser nero", non potrà mai essere vera. Nelle forme poi non separabili dal loro soggetto, la suddetta distinzione non ha luogo: p. es., se io dico che un corvo nero può essere bianco, questo enunciato è falso in tutti e due i sensi. Ora, per una cosa essere conosciuta da Dio è una proprietà inseparabile, perché quello che da Dio è conosciuto non può non essere conosciuto. - Questa obiezione varrebbe se il termine conosciuto implicasse una qualche disposizione inerente all'oggetto della conoscenza; ma siccome non implica che l'atto di colui che conosce, allora, sebbene si conosca sempre, all'oggetto preso in se stesso si può attribuire qualche cosa che non gli si attribuirebbe precisamente in quanto oggetto di conoscenza: così alla pietra considerata in se stessa si attribuisce la

materialità, che non le si attribuisce in quanto è intelligibile.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio conosca i giudizi e le proposizioni

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 14**

[28998] I^a q. 14 a. 14 arg. 1

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

[28999] I^a q. 14 a. 14 arg. 2

Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

[29000] I^a q. 14 a. 14 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XCIII, *dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

[29001] I^a q. 14 a. 14 co.

Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quicquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat

**Prima parte
Questione 14
Articolo 14**

[28998] I^a q. 14 a. 14 arg. 1

SEMBRA che Dio non conosca i giudizi e le proposizioni. Infatti:

1. Conoscere i giudizi e le proposizioni è proprio della nostra intelligenza, la quale procede per via di divisione e di composizione (negando o affermando). Ora, nell'intelletto divino non vi è composizione alcuna. Dunque Dio non conosce i giudizi e le proposizioni.

[28999] I^a q. 14 a. 14 arg. 2

2. Ogni cognizione si fa mediante un'immagine mentale di una cosa. Ora, in Dio, che è semplice, non vi è nessuna rappresentazione di giudizi e di proposizioni. Dunque egli non li conosce.

[29000] I^a q. 14 a. 14 s. c.

IN CONTRARIO: È scritto nei Salmi: "Il Signore conosce i pensieri degli uomini". Ora le proposizioni sono incluse nei pensieri umani. Dunque Dio conosce tali proposizioni.

[29001] I^a q. 14 a. 14 co.

RISPONDO: Siccome formare giudizi e proposizioni è in potere della nostra mente; e Dio conosce tutto ciò che è in potere suo e delle creature, come è stato dimostrato; ne viene per necessità che Dio conosce tutte le proposizioni che si possono formare. Ma, come Dio conosce le cose materiali in modo immateriale e i composti in modo semplice, così conosce i giudizi non sotto forma di proposizioni, quasi che nella sua mente vi sia unione o divisione di concetti; ma conosce tutte le cose per via di una semplice intuizione, penetrando l'essenza di ognuna. È come se nel comprendere che cosa è l'uomo, intendessimo tutte le cose che si possono dire dell'uomo. Ciò non accade per il nostro intelletto, il quale procede da una cosa a un'altra, perché la forma intelligibile

unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt.

[29002] I^a q. 14 a. 14 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

[29003] I^a q. 14 a. 14 ad 2

Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei, et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

rappresenta un dato oggetto in tal maniera che non può rappresentarne un altro. Perciò, comprendendo che cosa è l'uomo, non ne viene che ne conosciamo anche tutte le proprietà: le conosciamo successivamente una per una. Ed è per questo che, dopo aver conosciuto le cose separatamente, le dobbiamo ridurre all'unità per via di composizione o di divisione, formando la proposizione e il giudizio. Ma la forma intelligibile dell'intelletto di Dio, cioè la di lui essenza, è bastevole a manifestargli tutte le cose. Quindi conoscendo la propria essenza, Dio conosce l'essenza di tutte le cose, e tutte le loro proprietà.

[29002] I^a q. 14 a. 14 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il ragionamento proverebbe, se Dio conoscesse le proposizioni sotto forma di proposizioni.

[29003] I^a q. 14 a. 14 ad 2

2. L'affermazione contenuta in un giudizio esprime un certo modo di essere dell'oggetto: così Dio, mediante il suo essere, che è la sua stessa essenza, è immagine di tutte le cose che si possono esprimere mediante i giudizi e le proposizioni.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se la scienza di Dio sia variabile

Prima pars Quaestio 14 Articulus 15

[29004] I^a q. 14 a. 15 arg. 1

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quae important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis, secundum variationem creaturarum.

[29005] I^a q. 14 a. 15 arg. 2

Praeterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam

Prima parte Questione 14 Articolo 15

[29004] I^a q. 14 a. 15 arg. 1

SEMBRA che la scienza di Dio sia variabile. Infatti:

1. La conoscenza prende il nome dalla sua relazione con le cose conoscibili. Ora gli attributi (divini) che implicano relazione alle creature si predicano di Dio in rapporto al tempo, e variano secondo le mutazioni delle creature. Dunque la scienza di Dio è variabile secondo il cangiarsi delle creature.

[29005] I^a q. 14 a. 15 arg. 2

2. Dio può sapere tutto quello che può fare. Ora, Dio può fare molte più cose che non faccia. Dunque può sapere molte cose di più

sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

[29006] I^a q. 14 a. 15 arg. 3

Praeterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

[29007] I^a q. 14 a. 15 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. I, quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio*.

[29008] I^a q. 14 a. 15 co.

Respondeo dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

[29009] I^a q. 14 a. 15 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus et creator, et huiusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod dominus et creator, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt, et ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse, et ideo invariabiliter praedicantur de Deo.

[29010] I^a q. 14 a. 15 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset eius scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab

che non conosca. E così la scienza di Dio può variare per accrescimento o per diminuzione.

[29006] I^a q. 14 a. 15 arg. 3

3. Dio a un tempo conobbe il Cristo come nascituro. Ora invece non conosce il Cristo come nascituro, perché non ha più da nascere. Dunque Dio non sa al presente tutto ciò che una volta sapeva. Sembra quindi che la sua scienza sia mutevole.

[29007] I^a q. 14 a. 15 s. c.

IN CONTRARIO: Dice S. Giacomo Apostolo che in Dio "non vi è mutamento, né ombra di variazione".

[29008] I^a q. 14 a. 15 co.

RISPONDO: Siccome la scienza di Dio è la sua sostanza, come chiaramente si è già dimostrato; e siccome, d'altra parte, la sua sostanza è assolutamente immutabile, come si è già visto, ne viene di necessità che la sua scienza sia del tutto invariabile.

[29009] I^a q. 14 a. 15 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Gli attributi Signore e Creatore, ed altri consimili, importano relazione alle creature come sono in se stesse; la scienza di Dio, al contrario, dice relazione alle creature come sono in Dio, perché una cosa è attualmente conosciuta in quanto è nel soggetto conoscente. Ora, le cose create in Dio sono in maniera invariabile, in se stesse invece in una maniera variabile. - Si può rispondere anche in altro modo, cioè che i termini Signore e Creatore ed altri simili esprimono delle relazioni che conseguono ad atti, il cui termine sono le creature in se stesse considerate: perciò tali relazioni si attribuiscono a Dio in modo variabile secondo la mutabilità delle creature. La scienza, invece, e l'amore, e simili implicano relazioni che nascono da atti, i quali si devono considerare come a Dio immanenti: e perciò si affermano di Dio senza mutamento.

[29010] I^a q. 14 a. 15 ad 2

2. Dio sa anche le cose che può fare e che non fa. Dal fatto, dunque, che Dio può fare più di quello che non faccia, non segue che possa conoscere più di quello che non conosce, a meno che non ci si riferisca alla scienza di visione, che consiste nel conoscere le cose che in un dato tempo vengono all'esistenza. Ma dal fatto che Dio conosce che cose ora non esistenti possono essere o che cose esistenti possono non essere, non ne segue che la sua scienza sia variabile, ma solamente che egli conosce la mutabilità delle cose. La sua scienza sarebbe variabile se fosse venuto a conoscere qualche cosa che prima aveva ignorato. Ma ciò non può avvenire, perché qualsiasi cosa che è o che può essere nel tempo, Dio la conosce dalla sua eternità. Perciò proprio perché si suppone

aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

[29011] I^a q. 14 a. 15 ad 3

Ad tertium dicendum quod antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum, quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat, quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed haec opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera, quod est contra philosophum, qui dicit quod haec oratio, Socrates sedet, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod haec non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

un dato essere esistente in un momento qualsiasi del tempo, bisogna ammettere che è conosciuto da Dio fin dall'eternità. E quindi non si deve concedere che Dio possa conoscere più di quello che conosce: perché tale proposizione implica che Dio prima abbia ignorato ciò che poi ha conosciuto.

[29011] I^a q. 14 a. 15 ad 3

3. Gli antichi Nominalisti dicevano che vi è piena identità in queste tre proposizioni: "Il Cristo nasce, il Cristo nascerà, il Cristo è nato", perché tutte e tre indicano la stessa cosa: la nascita di Cristo; e da ciò segue che tutto quello che Dio ha saputo, lo sa, perché ora sa che il Cristo è nato, il che significa la stessa cosa che: Cristo deve nascere. - Ma questa opinione è falsa. sia perché la diversità delle parti del discorso causa la diversità degli enunciati; sia perché ne verrebbe che una proposizione, che è vera una volta, sia sempre vera. E ciò ha contro di sé Aristotele, il quale osserva che la frase: "Socrate siede", è vera mentre egli siede; ma è falsa appena si alza. Perciò bisogna concedere che non è vera l'affermazione: "tutto quello che Dio ha saputo, lo sa", se si riferisce agli enunciati stessi. Ma da ciò non segue che la scienza di Dio sia variabile. Come, infatti, senza variazione della scienza divina, si ha che Dio conosce che una identica cosa ora è ed ora non è; così, senza cangiamenti nella divina scienza, abbiamo che Dio conosce che una data proposizione ora è vera ed ora è falsa. La scienza di Dio sarebbe, invece, variabile se egli conoscesse gli enunciati sotto forma di proposizioni, cioè unendone e dividendone i termini, come accade per il nostro intelletto. Di qui capita che la nostra conoscenza subisce variazioni, o perché si passa dal vero al falso, come quando, p. es., la cosa cambia e noi rimaniamo con la stessa persuasione; o perché si passa da un'opinione all'altra, come quando pensiamo che un tale è seduto, e subito dopo, pensiamo che non è seduto. Ma né l'una né l'altra delle due cose può avvenire in Dio.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La scienza di Dio > Se Dio abbia delle cose una scienza speculativa

**Prima pars
Quaestio 14
Articulus 16**

[29012] I^a q. 14 a. 16 arg. 1

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

[29013] I^a q. 14 a. 16 arg. 2

Praeterea. Scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinae scientiae non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

[29014] I^a q. 14 a. 16 s. c.

Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

[29015] I^a q. 14 a. 16 co.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem, *nam intellectus practicus differt fine a speculativo*, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum

**Prima parte
Questione 14
Articolo 16**

[29012] I^a q. 14 a. 16 arg. 1

SEMBRA che Dio non abbia delle cose una scienza speculativa. Infatti:

1. La scienza di Dio è causa delle cose, come si è dimostrato sopra. Ora, la scienza speculativa non è causa delle cose conosciute. Dunque la scienza di Dio non è speculativa.

[29013] I^a q. 14 a. 16 arg. 2

2. La scienza speculativa si ottiene per via di astrazione: la qual cosa non conviene alla scienza divina. Dunque la scienza di Dio non è speculativa.

[29014] I^a q. 14 a. 16 s. c.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che vi ha di più nobile si deve attribuire a Dio. Ora la scienza speculativa è più nobile di quella pratica, come dimostra il Filosofo. Dunque Dio ha delle cose una scienza speculativa.

[29015] I^a q. 14 a. 16 co.

RISPONDO: Vi son delle scienze puramente speculative, ve ne sono di semplicemente pratiche, e ve ne sono di quelle in parte speculative ed in parte pratiche. A chiarimento di ciò, bisogna ricordare che una scienza può essere considerata speculativa per tre ragioni. Primo, a motivo delle cose conosciute che risultano non fattibili dal soggetto conoscente: tale è la conoscenza che l'uomo ha della natura o di Dio. Secondo, per il modo (astratto) di conoscere, come quando un architetto considera la casa determinando, analizzando e ponderando in generale i suoi requisiti. Procedere così, è un considerare ciò che è fattibile in modo speculativo e non in quanto fattibile; una cosa viene fatta invece applicando la forma alla materia, non già risolvendo il composto nei suoi elementi universali e costitutivi. Terzo, in ragione del fine; poiché, al dire di Aristotele, "l'intelletto pratico si differenzia dall'intelletto speculativo per il fine". Difatti l'intelletto pratico ha per fine l'operazione, e l'intelletto speculativo la considerazione della verità. Quindi, se un architetto considera come una casa possa essere costruita, non per costruirla di fatto, ma solo per sapere come si costruisce, la sua considerazione sarà, quanto allo scopo, speculativa, però di una cosa fattibile. - Dunque, una scienza che è speculativa a motivo della stessa cosa conosciuta, è soltanto speculativa; quella invece che è speculativa, o secondo il modo o

vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum, quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

[29016] I^a q. 14 a. 16 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum, quorundam quidem actu, scilicet eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt.

[29017] I^a q. 14 a. 16 ad 2

Ad secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, in quantum est humana.

[29018] I^a q. 14 a. 16 ad 3

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciatur in quantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, in quantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae, quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

[Alla Questione precedente](#)

secondo il fine, è in parte speculativa ed in parte pratica; quando poi è indirizzata al fine dell'operazione, è semplicemente pratica. Supposte tali distinzioni, dunque, bisogna dire che Dio ha di se stesso una conoscenza puramente speculativa, perché egli non è fattibile. Di tutte le altre cose, invece, ha una conoscenza e speculativa e pratica. Speculativa per il modo: tutto quello infatti che speculativamente conosciamo nelle cose, determinando ed analizzando, Dio lo conosce molto più perfettamente di noi. Delle cose invece che egli potrebbe fare, ma che non farà mai, non ha conoscenza pratica, in quanto una scienza si dice pratica in ragione del fine. In questo senso, ha conoscenza pratica delle cose che effettua in un dato tempo. Il male poi, sebbene non operabile da lui, pure cade sotto la conoscenza pratica di Dio, come il bene, in quanto o lo permette, o lo impedisce, o lo indirizza ai suoi fini: come cadono sotto la scienza pratica del medico le malattie, in quanto questi con la sua arte le cura.

[29016] I^a q. 14 a. 16 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La scienza di Dio è causa, non già di Dio stesso, ma delle altre cose; di alcune effettivamente, di quelle cioè che in un dato tempo vengono compiute; di altre virtualmente, cioè di quelle che può fare, e che mai tuttavia verranno all'esistenza.

[29017] I^a q. 14 a. 16 ad 2

2. Che la scienza derivi dagli oggetti, non conviene di per sé alla scienza speculativa, ma solo accidentalmente, in quanto è umana.

[29018] I^a q. 14 a. 16 ad 3

3. Quanto all'argomento "in contrario" bisogna dire che delle cose attuabili non si può avere una conoscenza perfetta se non si conoscano in quanto tali. E perciò, essendo la scienza di Dio per ogni modo perfetta, bisogna che conosca le cose che egli può fare, precisamente in quanto esse sono fattibili, e non solo secondo che sono oggetto di speculazione. Ma con ciò non ci si dilunga dalla nobiltà della scienza speculativa, perché tutte le altre cose Dio le vede in se medesimo, e conosce se stesso di conoscenza speculativa; così nella scienza speculativa di se medesimo ha la conoscenza e speculativa e pratica di tutte le altre cose.

[Alla Questione successiva](#)

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La provvidenza di Dio

**Prima pars
Quaestio 22
Prooemium**

[29357] I^a q. 22 pr.

Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul intellectum et voluntatem. Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad aeternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur. Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Deo conveniat providentia.

Secundo, utrum omnia divinae providentiae subsint.

Tertio, utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto, utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provis.

**Prima parte
Questione 22
Proemio**

[29357] I^a q. 22 pr.

Dopo aver considerato ciò che appartiene alla volontà in modo assoluto, bisogna procedere allo studio di quel che riguarda insieme intelletto e volontà. Tale è la provvidenza rispetto a tutte le creature; e in modo speciale, relativamente agli uomini, la predestinazione, la riprovazione, e quanto ad esse è connesso in ordine alla salvezza eterna. Ed invero, anche nell'etica, dopo le virtù morali, si tratta della prudenza, alla quale appartiene la provvidenza. Circa, poi, la provvidenza di Dio si pongono quattro quesiti:

1. Se in Dio possa esserci

provvidenza;

2. Se tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza;

3. Se la divina provvidenza si occupi immediatamente di tutte le cose;

4. Se la provvidenza divina renda necessario tutto quello cui provvede.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La provvidenza di Dio > Se in Dio possa esserci provvidenza

**Prima pars
Quaestio 22
Articulus 1**

**Prima parte
Questione 22
Articolo 1**

[29358] I^a q. 22 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundum Tullium, est pars prudentiae. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum philosophum in VI Ethic., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consilium oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

[29359] I^a q. 22 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicquid est in Deo, est aeternum. Sed providentia non est aliquid aeternum, est enim circa existentia, quae non sunt aeterna, secundum Damascenum. Ergo providentia non est in Deo.

[29360] I^a q. 22 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

[29361] I^a q. 22 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *tu autem, pater, gubernas omnia providentia*.

[29362] I^a q. 22 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeesistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeesistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI Ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, *fidelis servus et*

[29358] I^a q. 22 a. 1 arg. 1

SEMBRA che in Dio non possa esserci provvidenza. Infatti:

1. La provvidenza, secondo Cicerone, è una parte della prudenza. La prudenza, poi, essendo, al dire del Filosofo, la virtù del ben consigliarsi, non può appartenere a Dio, il quale, siccome non è soggetto a dubbi, non ha bisogno di consigliarsi. Dunque in Dio non può esserci provvidenza.

[29359] I^a q. 22 a. 1 arg. 2

2. Tutto ciò che è in Dio, è eterno. Ora, la provvidenza non è qualcosa di eterno, perché riguarda cose esistenti che, secondo S. Giovanni Damasceno, non sono eterne. Dunque la provvidenza non compete a Dio.

[29360] I^a q. 22 a. 1 arg. 3

3. In Dio non vi può essere niente di composto. Ora, la provvidenza sembra che sia qualche cosa di composto, giacché include in sé volontà e intelligenza. Dunque non si dà provvidenza in Dio.

[29361] I^a q. 22 a. 1 s. c.

IN CONTRARIO: Nel libro della Sapienza sta scritto: "La tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose".

[29362] I^a q. 22 a. 1 co.

RISPONDO: È necessario porre in Dio la provvidenza. Infatti, tutto il bene che si trova nelle cose, è creato da Dio, come abbiamo dimostrato altrove. Ora, nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, particolarmente verso il fine ultimo, che è, come si è visto sopra, la divina bontà. Quindi quest'ordine esistente nelle cose create è causato da Dio. Siccome, poi, Dio è causa delle cose mediante l'intelletto, e quindi la ragione di ogni sua opera preesiste necessariamente in lui, come appare evidente dal già detto, ne viene di necessità che l'ordinamento delle cose al loro fine preesiste nella mente divina. Ora, la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre gli esseri al loro fine. Difatti essa è la parte principale della prudenza, a cui sono subordinate le altre due parti, cioè la memoria del passato e l'intelligenza del presente; perché dal ricordo del passato e dalla conoscenza del presente noi congetturiamo quel che dobbiamo provvedere per il futuro. Ora, è proprio della prudenza, a detta del Filosofo, ordinare tutte le cose al loro fine; sia rispetto a se stessi, e così diciamo prudente un uomo quando indirizza bene tutti i suoi atti al fine della sua vita; sia riguardo ai sottoposti, tanto nella famiglia che

prudens, quem constituit dominus super familiam suam. Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV de Consol., dicit quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

[29363] I^a q. 22 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia proprie est praeceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi, *praeceptum posuit, et non praeteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I, *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.*

[29364] I^a q. 22 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale.

[29365] I^a q. 22 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis, nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI Ethic. Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

nella città o nel regno. In questo senso il Vangelo parla del "servo fedele e prudente, che il padrone ha messo capo dei suoi familiari". Ora, (soltanto) secondo, quest'ultima accezione la prudenza o provvidenza può convenire a Dio; infatti in Dio stesso nulla vi è che possa essere indirizzato verso un fine, essendo egli stesso l'ultimo fine. E proprio questa preordinazione delle cose al loro fine, in Dio si chiama provvidenza. Per tal motivo Boezio afferma che "la provvidenza è quella stessa divina ragione, la quale, riposta nel sommo principe dell'universo, dispone tutte le cose". E si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto.

[29363] I^a q. 22 a. 1 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La prudenza, secondo il Filosofo, ha come atto suo proprio decidere (o comandare) quelle cose circa le quali rettamente l'eubulia consiglia e la sinesi giudica. Perciò, sebbene a Dio non convenga il consigliarsi, in quanto il consiglio dice indagine su cose dubbie; nondimeno a Dio compete di comandare l'ordinamento di quelle cose, delle quali possiede un giusto concetto, secondo il detto del Salmo: "Pose una legge, che non passerà". E in questo senso la prudenza e la provvidenza convengono a Dio. - Sebbene si possa anche dire che il piano stesso delle cose da farsi, in Dio si chiama consiglio, non a motivo di una ricerca, ma per la certezza della conoscenza, alla quale arrivano dopo le indagini coloro che deliberano. Infatti sta scritto: "Colui che tutto opera secondo il consiglio della propria volontà".

[29364] I^a q. 22 a. 1 ad 2

2. Il provvedere (all'universo) comprende due cose, cioè: l'idea o il piano, che si chiama provvidenza o anche disposizione, e l'esecuzione del piano, che si chiama governo. La prima è eterna, la seconda legata al tempo.

[29365] I^a q. 22 a. 1 ad 3

3. La provvidenza è atto dell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine, perché nessuno decide di compiere delle azioni per un fine, se prima non vuole il fine. Tanto è vero che la prudenza presuppone le virtù morali, le quali, come dice Aristotele, hanno il compito di indirizzare l'appetito verso il bene. E nondimeno, anche se la provvidenza riguardasse ugualmente volontà e intelligenza divina, non ne scapiterebbe la divina semplicità, perché, come sopra fu detto, volontà e intelligenza in Dio sono identica cosa.

**Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La
provvidenza di Dio > Se tutte le cose siano soggette alla divina
provvidenza**

**Prima pars
Quaestio 22
Articulus 2**

**Prima parte
Questione 22
Articolo 2**

[29366] I^a q. 22 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisiva a Deo, nihil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

[29367] I^a q. 22 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

[29368] I^a q. 22 a. 2 arg. 3

Praeterea, quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt, unde, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

[29369] I^a q. 22 a. 2 arg. 4

Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; et specialiter mali, secundum illud, *dimisit illos secundum desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

[29370] I^a q. 22 a. 2 arg. 5

Praeterea, apostolus, I Cor. IX, dicit quod *non est Deo cura de bobus*, et eadem ratione, de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

[29371] I^a q. 22 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*.

[29366] I^a q. 22 a. 2 arg. 1

SEMBRA che non tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza. Infatti:
1. Tutto ciò che è predisposto non è fortuito. Se dunque tutte le cose sono state predisposte da Dio, niente vi sarà di fortuito; e così scompaiono il caso e la fortuna. Ciò che è contro l'opinione comune.

[29367] I^a q. 22 a. 2 arg. 2

2. Ogni saggio provveditore elimina, più che può, dalle cose di cui ha la cura, le deficienze ed i mali. Ora, vediamo che nelle cose ci sono tanti mali. Dunque, o Dio non può impedirli; e allora non è onnipotente; o non ha cura di tutte le cose.

[29368] I^a q. 22 a. 2 arg. 3

3. Quello che accade per necessità non richiede provvidenza o prudenza. Di qui l'affermazione del Filosofo, che la prudenza "è la saggia disposizione delle cose contingenti, per le quali vi è deliberazione e scelta". Ma siccome molte cose avvengono per necessità, non tutto è soggetto alla divina provvidenza.

[29369] I^a q. 22 a. 2 arg. 4

4. Chi è abbandonato a se stesso, non soggiace alla provvidenza di alcun governante. Ora, gli uomini sono da Dio abbandonati a se stessi, secondo il detto dell'Ecclesiastico: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano del suo arbitrio"; e in modo speciale i malvagi "li abbandonò alla durezza del loro cuore". Dunque non tutte le cose soggiacciono alla divina provvidenza.

[29370] I^a q. 22 a. 2 arg. 5

5. L'Apostolo scrive che "Dio non si dà pensiero dei buoi": e per lo stesso motivo neppure di tutte le altre creature irragionevoli. Dunque non tutte le cose sono soggette alla provvidenza di Dio.

[29371] I^a q. 22 a. 2 s. c.

IN CONTRARIO: Nella Sacra Scrittura leggiamo a proposito della divina sapienza: "si estende con potenza da un'estremità

[29372] I^a q. 22 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob XXII, *nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate exceptit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in generali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatum effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universaliter et particulariter. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatam, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatam subduntur ordini artis.

[29373] I^a q. 22 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa generali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid

all'altra (del mondo), e tutto governa con bontà".

[29372] I^a q. 22 a. 2 co.

RISPONDO: Alcuni hanno negato totalmente la provvidenza, come Democrito e gli Epicurei, i quali affermarono che il mondo è produzione del caso. Altri hanno detto che soltanto gli esseri incorruttibili dipendono dalla provvidenza; quelli corruttibili, invece, (ne dipendono) non quanto agli individui, ma quanto alle specie, perché sotto questo aspetto sono incorruttibili. In persona di costoro così parlano gli amici di Giobbe: "La nube è per lui un nascondiglio, e attorno ai cardini dei cieli egli passeggia, e non si occupa delle cose nostre". Ma da questa condizione degli esseri corruttibili Rabbi Mosè eccettuò gli uomini, per lo splendore dell'intelligenza, che essi partecipano: quanto agli altri individui corruttibili, seguì l'opinione degli altri filosofi.

Ma è necessario dire che tutte le cose, non solo considerate in generale, ma anche individualmente, sottostanno alla divina provvidenza. Eccone la dimostrazione. Siccome ogni agente opera per un fine, tanto si estende l'ordinamento degli effetti al fine, quanto si estende la causalità dell'agente primo. Se, infatti, nell'operare di qualche agente accade che qualche cosa avvenga all'infuori dell'ordinamento al fine, il motivo ne è che tale effetto deriva da qualche altra causa estranea all'intenzione dell'agente. Ora, la causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine, secondo il detto dell'Apostolo: "Ciò che è da Dio, è ordinato". Siccome, dunque, la provvidenza di Dio non è altro che l'ordinamento delle cose verso il loro fine, come già è stato detto, è necessario che tutte le cose siano soggette alla divina provvidenza nella misura della loro partecipazione all'essere.

Bisogna anche notare, come sopra si è dimostrato, che Dio conosce tutti gli esseri, universali e particolari. E poiché la sua conoscenza sta in rapporto alle cose come le norme di un'arte stanno alle opere della medesima, come fu detto sopra, è necessario che tutte le cose siano sottoposte al suo ordinamento, come le opere di un'arte sono sottoposte alle norme dell'arte.

[29373] I^a q. 22 a. 2 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Una cosa è (parlare) della causa universale e altra cosa (parlare) della causa particolare. Si può infatti

potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediendam, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

[29374] I^a q. 22 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universalis. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in *Enchirid.* *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

[29375] I^a q. 22 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus.

sfuggire all'ordinamento della causa particolare, ma non a quello della causa universale. Poiché niente può essere sottratto all'ordinamento di una causa particolare se non a motivo di una qualche altra causa particolare che la ostacola: p. es., la combustione del legno può essere impedita dall'azione dell'acqua. Ora, siccome tutte le cause particolari sono abbracciate dalla causa universale, è impossibile che qualsiasi effetto sfugga all'ordinamento della causa universale. Quindi, un effetto si dirà casuale e fortuito relativamente a una causa particolare, in quanto si sottrae all'ordinamento di essa; ma rispetto alla causa universale, dal cui ordinamento non può sottrarsi, bisogna dire che è previsto. Così, p. es., l'incontro di due servi, sebbene sia per loro casuale, è previsto dal loro padrone, il quale intenzionalmente li ha mandati in un medesimo posto, l'uno all'insaputa dell'altro.

[29374] I^a q. 22 a. 2 ad 2

2. Altro è il caso di chi ha la gestione di un bene particolare e altro quello del provviditore universale. Il primo elimina, per quanto può, ogni difetto da ciò che è affidato alle sue cure, mentre il provviditore universale, per assicurare il bene del tutto, permette qualche difetto in casi particolari. Perciò la distruzione e le deficienze delle cose create si possono dire contro la natura particolare di esse; ma rientrano nell'intenzione della natura universale, in quanto il difetto di una ridonda al bene di un'altra, o anche al bene di tutto l'universo; infatti, la distruzione di una cosa segna la generazione di un'altra, e così si conserva la specie. Essendo, dunque, Dio il provviditore universale di tutto l'essere, appartiene alla sua provvidenza il permettere alcuni difetti in qualche cosa particolare perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se si impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare all'universo; p. es., non vi sarebbe la vita del leone se non vi fosse la morte di altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni. Perciò S. Agostino può dire: "L'onnipotente Iddio non lascerebbe trascorrere alcun male nelle sue opere se non fosse tanto potente e buono da trarre del bene anche dal male". - Quelli che sottrassero alla divina provvidenza gli esseri corruttibili, nei quali si riscontrano il caso e il male, pare siano stati spinti a questo dalle due difficoltà, ora risolte.

[29375] I^a q. 22 a. 2 ad 3

3. L'uomo non è l'autore della natura; ma si serve, a suo uso, delle cose naturali per la sua attività materiale e morale. Quindi la

Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut Democritus, et alii naturales antiqui.

[29376] I^a q. 22 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia, sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliatur et eligunt. Unde signanter dicit, *in manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universalis. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediatur salutem eorum, nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. VIII. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpa, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit.

[29377] I^a q. 22 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

provvidenza umana non si estende alle cose necessarie, che provengono dalla natura; ad esse, invece, si estende la provvidenza di Dio, autore della natura. - Da questa difficoltà pare che siano stati mossi coloro che, come Democrito e gli altri antichi (filosofi) naturalisti, hanno sottratto alla divina provvidenza il corso delle cose naturali, attribuendolo alla necessità della materia.

[29376] I^a q. 22 a. 2 ad 4

4. Quando si legge che Dio abbandona l'uomo a se stesso non si intende escludere l'uomo dalla divina provvidenza; solo si vuole mostrare che non gli è stata prefissa una capacità operativa, determinata ad un solo modo di agire, come alle cose naturali, le quali non agiscono che sotto l'impulso di un altro, senza dirigersi da sé verso il loro fine, come fanno le creature ragionevoli mediante il libero arbitrio, in virtù del quale deliberano e scelgono. Perciò la Scrittura usa l'espressione "in mano del suo arbitrio". Ma poiché lo stesso atto del libero arbitrio si riconduce a Dio come alla sua causa, è necessario che anche ciò che si fa con libero arbitrio sia sottomesso alla divina provvidenza, perché la provvidenza dell'uomo è contenuta sotto la provvidenza di Dio, come una causa particolare sotto la causa universale. - Agli uomini giusti poi Dio provvede in maniera più speciale che agli empi, in quanto non permette che ad essi accada qualche cosa che ostacoli definitivamente la loro salvezza: perché, come afferma l'Apostolo, "tutto coopera a bene per chi ama Dio". Degli empi, invece, si dice che li abbandona per il fatto che non li ritrae dal male morale. Ma non in modo tale che siano del tutto esclusi dalla sua provvidenza: perché se non fossero conservati dalla sua provvidenza, allora ricadrebbero nel nulla. - Pare che proprio da questa difficoltà sia stato mosso Cicerone a sottrarre alla divina provvidenza le cose umane, intorno alle quali noi ci consultiamo.

[29377] I^a q. 22 a. 2 ad 5

5. Poiché la creatura ragionevole, per il libero arbitrio, ha il dominio dei propri atti, come già si disse, è soggetta alla divina provvidenza in un modo tutto speciale; cioè le viene imputato a colpa o a merito quello che fa, e in cambio ne riceve pena o premio. Ora, l'Apostolo nega a Dio la cura dei buoi soltanto sotto questo aspetto, ma non nel senso che gli individui delle creature irragionevoli non siano sottoposti alla provvidenza di Dio, come credeva Rabbi Mosè.

**Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La
provvidenza di Dio > Se Dio provveda direttamente a tutte le
cose**

**Prima pars
Quaestio 22
Articulus 3**

[29378] I^a q. 22 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

[29379] I^a q. 22 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quaelibet igitur causa agens est causa effectus providentiae. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

[29380] I^a q. 22 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *melius est quaedam nescire quam scire, ut vilia*, et idem dicit philosophus, in XII Metaphys. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

[29381] I^a q. 22 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob XXXIV, *quem constituit alium super terram? Aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius, *mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit.*

[29382] I^a q. 22 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora

**Prima parte
Questione 22
Articolo 3**

[29378] I^a q. 22 a. 3 arg. 1

SEMBRA che Dio non provveda direttamente a tutte le cose. Infatti:

1. A Dio bisogna attribuire tutto ciò che conferisce onore e dignità. Ora, è proprio della dignità di un re avere dei ministri per mezzo dei quali provvedere ai propri sudditi. Dunque con maggior ragione Dio non provvede direttamente a tutti gli esseri.

[29379] I^a q. 22 a. 3 arg. 2

2. Alla provvidenza spetta ordinare le cose al loro fine. Ma il fine di ciascuna cosa non è che la sua perfezione ed il suo bene. D'altra parte ogni causa è capace di portare il suo effetto al bene. Perciò ogni causa agente viene a compiere gli (stessi) effetti della provvidenza. Se dunque Dio provvedesse immediatamente a tutti gli esseri, sarebbero eliminate tutte le cause seconde.

[29380] I^a q. 22 a. 3 arg. 3

3. S. Agostino, come anche il Filosofo, parlando di cose vili afferma che "è meglio ignorarle, che conoscerle". Ma, a Dio bisogna attribuire tutto ciò che è meglio. Dunque Dio non ha l'immediata provvidenza delle cose vili e malvagie.

[29381] I^a q. 22 a. 3 s. c.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ha forse costituito un altro a capo della terra? ovvero ha affidato a un altro l'orbe ch'ei fabbricò?". E S. Gregorio commenta: "Da se stesso governa il mondo che da se stesso ha creato".

[29382] I^a q. 22 a. 3 co.

RISPONDO: La provvidenza comprende due cose: cioè il piano, l'ordinamento degli esseri verso il loro fine, e l'esecuzione di questo piano, la quale si chiama governo. Per quanto riguarda la prima cosa, Dio provvede immediatamente a tutto. Perché nella sua mente ha l'idea di tutti gli esseri, anche dei più piccoli: e a tutte le cause che ha prestabilito per produrre degli effetti, ha dato capacità di produrre quei dati effetti. Perciò è necessario che abbia avuto in precedenza nella sua mente (tutto) l'ordine di tali effetti. - Per quanto riguarda la seconda cosa, (cioè il

gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium, et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat Daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IX de Civ. Dei.

[29383] I^a q. 22 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suae providentiae, pertinet ad dignitatem regis, sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

[29384] I^a q. 22 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet.

[29385] I^a q. 22 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest.

governo) vi sono alcuni intermediari della divina provvidenza. Perché essa governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori, non già per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, perché vuole comunicare anche alle creature la dignità di cause.

Con ciò viene scartata l'opinione di Platone, il quale, come racconta S. Gregorio di Nissa, poneva una triplice provvidenza. La prima sarebbe stata propria del Dio supremo, che di preferenza e in modo speciale avrebbe provveduto alle cose spirituali, e secondariamente a tutto il mondo, interessandosi dei generi, delle specie e delle cause universali. La seconda provvidenza avrebbe riguardato gli individui delle cose (corporee) soggette alla generazione e alla corruzione: e questa (Platone) l'attribuiva agli dei che percorrono i cieli, cioè alle sostanze separate, le quali muovono con moto circolare i corpi celesti. La terza, poi, sarebbe stata la provvidenza delle cose umane, che egli attribuiva ai demoni, che i Platonici ponevano di mezzo tra noi e gli dei, come narra S. Agostino.

[29383] I^a q. 22 a. 3 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Avere dei ministri come esecutori della propria provvidenza, fa parte della dignità di un re; ma che egli non abbia in sé la nozione esatta di ciò che i suoi ministri debbono eseguire, è un indice di impotenza. Infatti, ogni scienza operativa è tanto più perfetta, quanto più scende ai particolari, in cui si produce l'azione.

[29384] I^a q. 22 a. 3 ad 2

2. Per il fatto che Dio ha immediatamente cura di tutte le cose, non si eliminano le cause seconde, le quali sono le esecutrici del piano divino, come appare chiaro da ciò che si è detto sopra.

[29385] I^a q. 22 a. 3 ad 3

3. Per noi è meglio ignorare certe cose cattive e basse, in quanto ci impediscono di considerare le cose migliori, giacché non ci è possibile pensare molte cose insieme, e anche perché il pensiero delle cose malvagie talora porta al male la nostra volontà. Ma non è così per Dio, il quale con un solo sguardo vede insieme tutte le cose, e la cui volontà non può volgersi al male.

**Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La
provvidenza di Dio > Se la provvidenza renda necessarie le cose
governate**

**Prima pars
Quaestio 22
Articulus 4**

[29386] I^a q. 22 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut philosophus probat in VI Metaphys. Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provis imponit.

[29387] I^a q. 22 a. 4 arg. 2

Praeterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provis tribuit.

[29388] I^a q. 22 a. 4 arg. 3

Praeterea, Boetius dicit, IV de Consol., quod fatum, *ab immobilis providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexionne constringit*. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provis imponat.

[29389] I^a q. 22 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *corrumpere naturam non est providentiae*. Hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

[29390] I^a q. 22 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut

**Prima parte
Questione 22
Articolo 4**

[29386] I^a q. 22 a. 4 arg. 1

SEMBRA che la divina provvidenza renda necessarie le cose governate. Infatti: 1. Ogni effetto che abbia una sua causa immediata determinante, la quale attualmente esiste o è esistita e dalla quale deriva per necessità, è un effetto necessario, come dimostra il Filosofo. Ora, la provvidenza di Dio, essendo eterna, preesiste; e i suoi effetti ne derivano necessariamente; perché la provvidenza divina non può essere frustrata. Dunque la divina provvidenza rende necessarie le cose governate.

[29387] I^a q. 22 a. 4 arg. 2

2. Ogni provveditore cerca di consolidare l'opera sua, più che può, perché essa non venga meno. Ora, Dio è potente al sommo. Dunque alle cose che egli governa impone la stabilità di ciò che è necessario.

[29388] I^a q. 22 a. 4 arg. 3

3. Boezio dice che il fato, "movendo dai principi dell'immutabile provvidenza, tiene stretti gli atti e le fortune degli uomini nell'indissolubile concatenazione delle cause". Sembra, dunque, che la provvidenza renda necessarie le cose.

[29389] I^a q. 22 a. 4 s. c.

IN CONTRARIO: Dionigi dice che "non è proprio della provvidenza distruggere la natura". Ora, alcune cose sono contingenti per natura. Dunque la divina provvidenza non può dare alle cose la necessità, privandole della loro contingenza.

[29390] I^a q. 22 a. 4 co.

RISPONDO: La divina provvidenza rende necessarie alcune cose, ma non tutte, come alcuni hanno creduto. Alla provvidenza, infatti, appartiene indirizzare le cose al loro fine. Ora, dopo la bontà divina, la quale è il fine trascendente delle cose, il bene principale in esse immanente è la perfezione dell'universo, la quale non esisterebbe affatto se nelle cose non si trovassero tutti i gradi dell'essere. Quindi alla divina provvidenza spetta produrre tutte le gradazioni dell'ente. Perciò ad alcuni effetti ha prestabilito cause

necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

[29391] I^a q. 22 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario, et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

[29392] I^a q. 22 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

[29393] I^a q. 22 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

[Alla Questione precedente](#)

necessarie, affinché avvenissero necessariamente; ad altri, invece, ha prefisso cause contingenti, perché potessero avvenire in modo contingente, secondo la condizione delle loro cause immediate.

[29391] I^a q. 22 a. 4 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Effetto della divina provvidenza non è soltanto che una cosa avvenga in un modo qualsiasi; ma che avvenga in modo contingente, o necessario. Perciò quello che la divina provvidenza dispone che avvenga infallibilmente e necessariamente, avviene infallibilmente e necessariamente; quello che il piano della provvidenza divina esige che avvenga in modo contingente, avviene in modo contingente.

[29392] I^a q. 22 a. 4 ad 2

2. La stabilità e la certezza dell'ordine della divina provvidenza consiste proprio in questo, che le cose che Dio governa avvengano tutte nel modo da lui prefisso, cioè in modo necessario o contingente.

[29393] I^a q. 22 a. 4 ad 3

3. Quell'immutabilità e indissolubilità, a cui accenna Boezio, si riferisce alla sicurezza della provvidenza, la quale non può fallire nei suoi effetti, e neppure nel modo di accadere da essa stabilito: ma non si riferisce alla necessità degli effetti. Dobbiamo anche considerare che necessario e contingente sono attributi propri dell'ente, in quanto ente. Quindi la contingenza e la necessità cadono sotto la provvidenza di Dio, il quale è il datore universale di tutto l'essere; e non sotto quella di cause particolari.

[Alla Questione successiva](#)

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione

**Prima pars
Quaestio 23
Prooemium**

[29394] I^a q. 23 pr.

Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione, et de libro vitae. Et circa praedestinationem quaeruntur octo.

Primo, utrum Deo conveniat praedestinatio.

Secundo, quid sit praedestinatio; et utrum ponat aliquid in praedestinato.

Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto, de comparatione praedestinationis ad electionem; utrum scilicet praedestinati eligantur.

Quinto, utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

Sexto, de certitudine praedestinationis; utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur.

Septimo, utrum numerus praedestinatorum sit certus.

Octavo, utrum praedestinatio possit iuvare precibus sanctorum.

**Prima parte
Questione 23
Proemio**

[29394] I^a q. 23 pr.

Dopo lo studio della provvidenza divina, bisogna trattare della predestinazione e del libro della vita.

Intorno alla predestinazione si pongono otto quesiti:

1. Se spetti a Dio la predestinazione;

2. Che cosa sia la predestinazione e se ponga qualche cosa nel

predestinato;

3. Se a Dio competa la riprovazione di alcuni uomini;

4. Confronto tra predestinazione ed elezione; se, cioè, i predestinati siano (anche) eletti;

5. Se i meriti siano la causa o il motivo della predestinazione, della riprovazione, o dell'elezione;

6. Certezza della predestinazione; se, cioè, i predestinati si salvino infallibilmente;

7. Se il numero dei predestinati sia certo;

8. Se giovino alla predestinazione le preghiere dei santi.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se gli uomini siano predestinati da Dio

**Prima pars
Quaestio 23
Articulus 1**

**Prima parte
Questione 23
Articolo 1**

[29395] I^a q. 23 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non praedestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus, in II libro, *oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt; non autem praedeterminat ea. Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum, non praedestinantur a Deo. Et sic hominum praedestinatio tollitur.*

[29396] I^a q. 23 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnes creaturae ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est. Sed aliae creaturae non dicuntur praedestinari a Deo. Ergo nec homines.

[29397] I^a q. 23 a. 1 arg. 3

Praeterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit praedestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; praedestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus. Ergo homines non praedestinantur.

[29398] I^a q. 23 a. 1 arg. 4

Praeterea, beneficia hominibus a Deo collata, per spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud apostoli, I Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Si ergo homines praedestinantur a Deo, cum praedestinatio sit Dei beneficium, esset praedestinitis nota sua praedestinatio. Quod patet esse falsum.

[29399] I^a q. 23 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *quos praedestinavit, hos et vocavit.*

[29400] I^a q. 23 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subiacent, ut supra ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire,

[29395] I^a q. 23 a. 1 arg. 1

SEMBRA che gli uomini non siano predestinati da Dio. Infatti:

1. Scrive il Damasceno: "Bisogna ammettere che Dio conosce in precedenza tutte le cose, ma non tutte le predestina. Ed infatti conosce in precedenza tutto quello che è in noi, ma non lo predetermina". Ora, esistono in noi meriti e demeriti in quanto siamo, per il libero arbitrio, padroni dei nostri atti. Per conseguenza ciò che riguarda il merito ed il demerito non è predestinato da Dio. E così si esclude la predestinazione degli uomini.

[29396] I^a q. 23 a. 1 arg. 2

2. Tutte le creature, abbiamo detto sopra, sono dirette dalla divina provvidenza al loro fine. Ora, delle altre creature non si dice che sono predestinate da Dio. Dunque neppure degli uomini.

[29397] I^a q. 23 a. 1 arg. 3

3. Gli angeli sono capaci di beatitudine, come gli uomini. Ora, gli angeli non hanno bisogno di predestinazione non avendo mai conosciuto miseria; mentre la predestinazione, secondo S. Agostino, è "il proposito di prestare soccorso". Dunque gli uomini non sono predestinati.

[29398] I^a q. 23 a. 1 arg. 4

4. I benefici conferiti da Dio agli uomini son rivelati ai santi dallo Spirito Santo, secondo quel detto dell'Apostolo: "Noi non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose da Dio a noi donate". Se dunque gli uomini fossero predestinati da Dio, la predestinazione, essendo un beneficio di Dio, sarebbe conosciuta dai predestinati. E questo è evidentemente falso.

[29399] I^a q. 23 a. 1 s. c.

IN CONTRARIO: S. Paolo dice: "quelli che ha predestinati li ha anche chiamati".

[29400] I^a q. 23 a. 1 co.

RISPONDO: A Dio spetta predestinare gli uomini. Tutto, infatti, è sottoposto alla divina provvidenza come si è dimostrato. Appartiene poi alla provvidenza, come si è visto, indirizzare le cose al fine. E il fine, a cui le cose sono ordinate da Dio, è duplice. Uno, che sorpassa i limiti e la capacità di ogni natura creata, e tale fine è la vita eterna consistente nella visione di Dio, che trascende la natura di ogni essere creato, come fu già dimostrato. L'altro fine, invece, è proporzionato agli esseri creati; e cioè ogni cosa creata lo può raggiungere con le sue capacità naturali. Ora, quando (si tratta di un fine) che un essere non può raggiungere con le forze naturali, è necessario che un altro ve

oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur, nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.

[29401] I^a q. 23 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit, *non enim vult malitiam, neque compellit virtutem*. Unde praedestinatio non excluditur.

[29402] I^a q. 23 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanae naturae excedit. Unde non proprie dicuntur praedestinari, etsi aliquando abusive praedestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

[29403] I^a q. 23 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praedestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem, nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est.

[29404] I^a q. 23 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua praedestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt praedestinati, desperarent; et securitas in praedestinatis negligentiam pareret.

lo porti, come la freccia è lanciata verso il bersaglio dall'arciere. Per tal motivo la creatura ragionevole, capace della vita eterna, è, strettamente parlando, condotta e come trasferita in essa da Dio. E il disegno di questo trasferimento preesiste in Dio, come in lui preesiste il piano che dispone tutti gli esseri verso il loro fine, piano che abbiamo detto essere la provvidenza. D'altra parte, l'idea di una cosa da farsi, esistente nella mente del suo autore, è una certa preesistenza in lui della cosa stessa. Perciò il disegno della predetta trasmissione o trasferimento della creatura ragionevole al fine della vita eterna, si chiama predestinazione: infatti destinare vuol dire mandare. E così è chiaro che la predestinazione, quanto al suo oggetto, è una parte della provvidenza.

[29401] I^a q. 23 a. 1 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. II Damasceno chiama predeterminazione il render necessaria una cosa; alla maniera degli esseri corporei che son determinati a un solo effetto. Come appare chiaro da quello che aggiunge: "(Dio) non vuole il male, né costringe alla virtù". Quindi non viene negata la predestinazione.

[29402] I^a q. 23 a. 1 ad 2

2. Le creature irragionevoli non son capaci di quel fine che oltrepassa le (stesse) capacità della natura umana. Quindi, in linguaggio proprio, non si possono dire predestinate, ancorché talora si adoperi abusivamente il termine predestinazione a proposito di qualsiasi altro fine.

[29403] I^a q. 23 a. 1 ad 3

3. Gli angeli abbisognano di predestinazione, come gli uomini, sebbene non si siano mai trovati in una condizione di miseria. Difatti il movimento non si specifica dal punto di partenza, ma dal punto d'arrivo: così poco importa, rispetto all'imbiancatura, che l'oggetto imbiancato prima fosse nero, o giallo o rosso. Ugualmente, poco importa, rispetto alla predestinazione, che uno sia predestinato alla vita eterna dallo stato di miseria o da un altro stato. - Si potrebbe anche rispondere che il conferimento di un bene che supera le facoltà di colui al quale viene concesso, è (sempre) effetto della misericordia, come già vedemmo.

[29404] I^a q. 23 a. 1 ad 4

4. Anche se ad alcuni, per speciale privilegio, viene rivelata la propria predestinazione, non è tuttavia conveniente che sia rivelata a tutti, perché altrimenti quelli che non sono predestinati, si darebbero alla disperazione; e la sicurezza dei predestinati finirebbe col degenerare in negligenza.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se la predestinazione risieda nei predestinati

**Prima pars
Quaestio 23
Articulus 2**

[29405] I^a q. 23 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ponat aliquid in praedestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo praedestinatio actio est in Deo, oportet quod praedestinatio passio sit in praedestinitis.

[29406] I^a q. 23 a. 2 arg. 2

Praeterea, Origenes dicit, super illud Rom. I, *qui praedestinatus est etc., praedestinatio est eius qui non est, sed destinatio eius est qui est. Sed Augustinus dicit, in libro de praedestinatione sanctorum, quid est praedestinatio, nisi destinatio alicuius? Ergo praedestinatio non est nisi alicuius existentis. Et ita ponit aliquid in praedestinato.*

[29407] I^a q. 23 a. 2 arg. 3

Praeterea, praeparatio est aliquid in praeparato. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct. Ergo praedestinatio est aliquid in praedestinitis.

[29408] I^a q. 23 a. 2 arg. 4

Praeterea, temporale non ponitur in definitione aeterni. Sed gratia, quae est aliquid temporale, ponitur in definitione praedestinationis, nam praedestinatio dicitur esse *praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro*. Ergo praedestinatio non est aliquid aeternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in praedestinitis, nam quidquid est in Deo, est aeternum.

[29409] I^a q. 23 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod praedestinatio est praescientia beneficiorum Dei. Sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente. Ergo nec praedestinatio est in praedestinitis, sed in praedestinate.

[29410] I^a q. 23 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio non est aliquid in praedestinitis, sed in

**Prima parte
Questione 23
Articolo 2**

[29405] I^a q. 23 a. 2 arg. 1

SEMBRA che la predestinazione risieda nei predestinati. Infatti:

1. L'attività (di un agente) implica la passività (di un paziente). Se, dunque, la predestinazione in Dio è all'attivo, bisogna che si trovi al passivo nei predestinati.

[29406] I^a q. 23 a. 2 arg. 2

2. Origene, commentando le parole di S. Paolo: "Colui che è stato predestinato, ecc.", dice: "La predestinazione riguarda un soggetto inesistente e la destinazione un soggetto esistente". Ma (giustamente) osserva S. Agostino: "Che cos'è la predestinazione se non la destinazione di qualcuno?". Dunque la predestinazione riguarda soltanto dei soggetti esistenti. E così presuppone qualche cosa nel predestinato.

[29407] I^a q. 23 a. 2 arg. 3

3. La preparazione è qualche cosa nel soggetto che viene preparato. Ora, la predestinazione, secondo S. Agostino, è "la preparazione dei benefici di Dio". Dunque la predestinazione è qualche cosa nei predestinati.

[29408] I^a q. 23 a. 2 arg. 4

4. Ciò che è temporale non entra nella definizione dell'eterno. Ora, la grazia, che è qualche cosa di temporale, si pone nella definizione della predestinazione, giacché si dice che la predestinazione "è una preparazione della grazia nel presente, e della gloria nel futuro". Dunque la predestinazione non è qualche cosa di eterno. E così non può essere in Dio, ma nei predestinati, perché tutto ciò che è in Dio, è eterno.

[29409] I^a q. 23 a. 2 s. c.

IN CONTRARIO: S. Agostino dice che la predestinazione è "la prescienza dei benefici di Dio". Ora, la prescienza non è nelle cose conosciute, ma in colui che conosce. Dunque neppure la predestinazione è nei predestinati, ma in colui che predestina.

[29410] I^a q. 23 a. 2 co.

RISPONDO: La predestinazione non si trova nei predestinati, ma solo in colui che

praedestinante tantum. Dictum est enim quod praedestinatio est quaedam pars providentiae providentia autem non est in rebus provisus; sed est quaedam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est. Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens. Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, *quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit.*

[29411] I^a q. 23 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est. Et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

[29412] I^a q. 23 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum, et sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare, quod mente firmiter proponimus, et hoc secundo modo dicitur II Machab. cap. VI, *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem.* Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen praedestinatio, ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque destinatio sumatur.

[29413] I^a q. 23 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est praeparatio. Quedam patientis, ut patiatur, et haec praeparatio est in praeparato. Quedam alia est agentis, ut agat, et haec est in agente. Et talis praeparatio est praedestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, in quantum praeconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab aeterno

predestina. Si è detto, infatti, che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, la provvidenza non risiede nelle cose ad essa soggette; ma è un piano che si trova nella mente di colui che provvede, come abbiamo visto. L'esecuzione della provvidenza, che si chiama governo, presa in senso passivo, si trova nelle cose governate, e presa in senso attivo, si trova in colui che governa. È chiaro, dunque che la predestinazione è (soltanto) il disegno concepito dalla mente divina che mira a indirizzare alcuni alla salvezza eterna. L'esecuzione poi di questo disegno si trova al passivo nei predestinati; ma all'attivo si trova in Dio. E tale esecuzione della predestinazione si ha nella vocazione e nella glorificazione, secondo le parole dell'Apostolo: "Quelli che ha predestinati li ha anche chiamati; e quelli che ha chiamati li ha anche glorificati".

[29411] I^a q. 23 a. 2 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Le azioni materiali e transitive implicano di suo la passività, come riscaldare e segare; non però le azioni (immanenti) che restano nell'operante, come l'intendere ed il volere, come già dicemmo. E la predestinazione è una di tali azioni. Quindi essa non risiede nei predestinati. Ma (soltanto) la sua esecuzione, che si riversa sulle creature, pone in esse un qualche effetto.

[29412] I^a q. 23 a. 2 ad 2

2. Destinazione, talora significa il trasferimento concreto di un soggetto verso un termine, e in questo caso la destinazione non riguarda se non quello che esiste. Altre volte destinazione si prende per indicare il trasferimento ideato dalla mente, come quando si dice che noi destiniamo quello che con la mente fermamente proponiamo. In questo secondo senso si dice nei Maccabei che "Eleazaro destinò (cioè risolse) di non ammettere mai cose illecite per amore della vita". Intesa così, destinazione può riguardare ciò che non esiste. Tuttavia la predestinazione, in ragione dell'anteriorità che implica, può (sempre) riguardare ciò che non esiste in qualsiasi senso si prenda la parola destinazione.

[29413] I^a q. 23 a. 2 ad 3

3. Vi è una duplice preparazione. L'una del paziente per ricevere l'azione; e tale preparazione si trova in colui che è preparato. L'altra è la preparazione dell'agente, perché possa agire: questa è nell'agente. Ora, la predestinazione è una preparazione di questa seconda specie, nel senso che un agente di natura intellettuale si dice che si prepara ad agire in quanto concepisce innanzi l'opera che deve essere compiuta. In questo senso Dio si

praeparavit praedestinando, concipiens rationem ordinis aliorum in salutem.

[29414] I^a q. 23 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius, sed in quantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum, et actus ad obiectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

è preparato da tutta l'eternità a predestinare, ideando il disegno di indirizzare alcuni alla salvezza.

[29414] I^a q. 23 a. 2 ad 4

4. La grazia non entra nella definizione della predestinazione come se ne fosse elemento essenziale: ma perché la predestinazione importa una relazione alla grazia, come di causa all'effetto e di atto all'oggetto. Quindi non ne segue che la predestinazione sia qualche cosa di temporale.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se Dio riprovi qualcuno

Prima pars Quaestio 23 Articulus 3

Prima parte Questione 23 Articolo 3

[29415] I^a q. 23 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobatur quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*. Ergo Deus nullum hominem reprobatur.

[29416] I^a q. 23 a. 3 arg. 2

Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobatur, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum, dicitur enim Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

[29417] I^a q. 23 a. 3 arg. 3

Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobatur, non potest vitare quin ipse pereat, dicitur enim Eccle. VII, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit*. Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

[29415] I^a q. 23 a. 3 arg. 1

SEMBRA che Dio non riprovi nessuno. Infatti: 1. Non si può riprovare colui che si ama. Ora, Dio ama tutti gli uomini, come dice la Sacra Scrittura: "Ami invero gli esseri tutti e nulla abomini di quanto hai creato". Dunque Dio non riprova nessun uomo.

[29416] I^a q. 23 a. 3 arg. 2

2. Se Dio riprovasse qualcuno bisognerebbe (concedere) che tra la riprovazione ed i reprobi ci fosse la stessa relazione che passa tra la predestinazione ed i predestinati. Ora, la predestinazione è causa della salvezza dei predestinati. Dunque la riprovazione sarà la causa della perdizione dei reprobi. Ma questo è falso, poiché, come dice la Scrittura: "La tua perdizione viene da te, o Israele; da me viene soltanto il tuo aiuto". Dunque Dio non riprova alcuno.

[29417] I^a q. 23 a. 3 arg. 3

3. A nessuno si può imputare ciò che non può evitare. Ma se Dio riprovasse qualcuno, questi non potrebbe evitare la perdizione; perché sta scritto: "Considera le opere di Dio: come niuno possa raddrizzare ciò che egli disprezzò". Non si potrebbe dunque imputare agli uomini se vanno perduti. E questo è falso. Dunque Dio non riprova alcuno.

[29418] I^a q. 23 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Malach. I, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*.

[29419] I^a q. 23 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est. Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

[29420] I^a q. 23 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

[29421] I^a q. 23 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinitis, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobat et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetae, scilicet, *perditio tua, Israel, ex te*.

[29422] I^a q. 23 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobat. Unde, cum dicitur quod reprobat non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam,

[29418] I^a q. 23 a. 3 s. c.

IN CONTRARIO: Dice la Sacra Scrittura: "Io ho amato Giacobbe e ho odiato Esau".

[29419] I^a q. 23 a. 3 co.

RISPONDO: Dio riprova alcuni. Infatti abbiamo già detto che la predestinazione è una parte della provvidenza. Si è anche dimostrato che la provvidenza può ragionevolmente permettere qualche deficienza nelle cose ad essa sottoposte. Dunque, siccome gli uomini vengono indirizzati alla vita eterna dalla provvidenza divina, appartiene ad essa il permettere che alcuni manchino di raggiungere questo fine. E ciò si dice riprovare.

Quindi come la predestinazione è parte della provvidenza relativamente a coloro che da Dio vengono ordinati alla salvezza eterna; così la riprovazione è parte della divina provvidenza rispetto a coloro che non raggiungono tale fine. Quindi la riprovazione non dice soltanto prescienza: ma vi aggiunge concettualmente qualche cosa, come abbiamo già visto per la provvidenza. Difatti, come la predestinazione include la volontà di conferire la grazia e la gloria, così la riprovazione include la volontà di permettere che qualcuno cada nella colpa, e (la volontà) di infliggere la pena della dannazione per il peccato.

[29420] I^a q. 23 a. 3 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Dio ama tutti gli uomini, anzi ama tutte le creature, in quanto a tutti gli esseri vuole del bene: non a tutti però vuole ogni bene. Perciò quando ad alcuni non vuole il bene della vita eterna, si dice che li ha in odio, o che li riprova.

[29421] I^a q. 23 a. 3 ad 2

2. Quanto al modo di causare, la riprovazione si comporta altrimenti dalla predestinazione. La predestinazione, infatti, è causa tanto di ciò che è atteso dai predestinati nella vita futura, cioè della gloria, quanto di ciò che da essi è percepito nel presente, cioè della grazia. La riprovazione invece non è causa di ciò che si verifica nella vita presente, cioè della colpa; ma solo causa dell'abbandono da parte di Dio. È però causa di quel che sarà inflitto nel futuro, cioè della pena eterna. Ma la colpa proviene dal libero arbitrio di colui che è riprovato ed abbandonato dalla grazia. E così si avvera il detto del profeta: "La tua perdizione proviene da te, o Israele".

[29422] I^a q. 23 a. 3 ad 3

3. La riprovazione di Dio non riduce affatto le capacità dei reprobi. Quindi, quando si dice che i reprobi non possono ottenere la grazia, si deve intendere non di una impossibilità assoluta, ma di una impossibilità ipotetica. In questo stesso senso abbiamo detto sopra che

sicut supra dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

è necessario che il predestinato si salvi, cioè di necessità ipotetica, la quale non toglie il libero arbitrio. Perciò, sebbene uno che è riprovato da Dio non possa ottenere la grazia, tuttavia dipende dal suo libero arbitrio che cada in questo o in quel peccato. Giustamente dunque gli viene imputato a colpa.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se i predestinati siano eletti da Dio

Prima pars Quaestio 23 Articulus 4

Prima parte Questione 23 Articolo 4

[29423] I^a q. 23 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur praecipue aliquibus secundum participationem gratiae et gloriae. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad praedestinationem pertinet.

[29424] I^a q. 23 a. 4 arg. 2

Praeterea, electio est eorum quae sunt. Sed praedestinatio ab aeterno est etiam eorum quae non sunt. Ergo praedeterminantur aliqui absque electione.

[29425] I^a q. 23 a. 4 arg. 3

Praeterea, electio quandam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur I Tim. II. Ergo praedestinatio, quae praedeterminat homines in salutem, est absque electione.

[29426] I^a q. 23 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*.

[29427] I^a q. 23 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est, est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens,

[29423] I^a q. 23 a. 4 arg. 1

SEMBRA che i predestinati non siano eletti da Dio. Infatti:

1. Dionigi dice che Dio diffonde la sua bontà, come il sole spande la sua luce su tutti i corpi, senza scelta. Ora, la bontà di Dio viene comunicata in modo speciale ad alcuni con la partecipazione della grazia e della gloria. Dunque Dio senza scelta (o elezione) dà la grazia e la gloria. E questo è il compito della predestinazione.

[29424] I^a q. 23 a. 4 arg. 2

2. L'elezione riguarda cose esistenti. Mentre la predestinazione, che risale all'eternità, concerne anche esseri che non esistono. Dunque alcuni sono predestinati senza elezione.

[29425] I^a q. 23 a. 4 arg. 3

3. L'elezione indica una certa discriminazione, mentre Dio, al dire di S. Paolo, "vuole che tutti gli uomini siano salvati". Dunque la predestinazione, la quale preordina gli uomini alla salvezza, avviene senza elezione.

[29426] I^a q. 23 a. 4 s. c.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Ci ha eletti in lui prima della creazione del mondo".

[29427] I^a q. 23 a. 4 co.

RISPONDO: La predestinazione concettualmente presuppone l'elezione, la quale presuppone l'amore. La ragione di ciò è che la predestinazione, come è stato detto, è parte della provvidenza. La provvidenza, poi, come anche la prudenza, è il piano esistente

praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeexistente incitatur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.

[29428] I^a q. 23 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinae in communi, absque electione bonitatem suam communicat; in quantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quaedam bona dat aliquibus, quae non dat aliis. Et sic in collatione gratiae et gloriae attenditur electio.

[29429] I^a q. 23 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est. Et ideo, sicut dicit Augustinus, *eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit*.

[29430] I^a q. 23 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

nell'intelletto che dispone la destinazione di alcuni esseri al fine, come sopra fu detto. Ora, non si comanda la destinazione di un qualche cosa al fine, se non precede la volizione del fine. Per cui la predestinazione di alcuni alla salvezza eterna presuppone, logicamente, che Dio voglia la loro salvezza. Ora, questa volontà comprende l'elezione e l'amore. L'amore, in quanto Dio vuole ad essi il bene che è la salvezza eterna, giacché, come abbiamo detto altrove, amare vuol dire volere un bene a qualcuno; l'elezione, poi, in quanto (Dio) vuole tale bene ad alcuni a preferenza di altri, giacché alcuni li riprova, come sopra si è detto.

Però l'elezione e l'amore in Dio hanno una disposizione diversa che in noi; perché in noi la volontà amando non crea il bene; ma dal bene che già esiste siamo incitati ad amare. E perciò scegliamo uno per amarlo, e quindi in noi l'elezione precede l'amore. In Dio è tutto il contrario. Infatti la sua volontà, con la quale amando vuole a qualcuno un bene, è causa che questo bene sia posseduto da costui a preferenza di altri. E così è evidente che l'amore è logicamente presupposto all'elezione, e l'elezione alla predestinazione. Per conseguenza tutti i predestinati sono amati ed eletti.

[29428] I^a q. 23 a. 4 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Se si considera genericamente l'effusione della bontà divina, Dio comunica la sua bontà senza elezione, perché non vi è un essere che non partecipi un qualche cosa della sua bontà, come si è già detto. Ma se si considera il dono di questo o di quel bene in particolare, allora Dio non distribuisce senza elezione, perché dà a certi dei beni che non dà ad altri. E così nel conferimento della grazia e della gloria interviene l'elezione.

[29429] I^a q. 23 a. 4 ad 2

2. Quando la volontà di colui che sceglie è portata a eleggere dal bene preesistente nell'oggetto, allora l'elezione verte necessariamente su cose già esistenti; così avviene nella nostra scelta. Ma in Dio è ben altrimenti, come si è detto. E perciò, osserva S. Agostino, "Dio elegge cose non ancora esistenti, eppure chi sceglie non c'è pericolo che sbagli".

[29430] I^a q. 23 a. 4 ad 3

3. Come già abbiamo spiegato, Dio vuole che tutti gli uomini si salvino con volontà antecedente, che non è volontà assoluta, ma condizionata; non già con volontà conseguente, che è un volere in modo assoluto.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione

**Prima pars
Quaestio 23
Articulus 5**

[29431] I^a q. 23 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit*. Et Glossa Ambrosii, super illud Rom. IX, *miserebor cui miserebor etc.*, dicit, *miseritiam illi dabo, quem praescio toto corde reversurum ad me*. Ergo videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

[29432] I^a q. 23 a. 5 arg. 2

Praeterea, praedestinatio divina includit divinam voluntatem, quae irrationabilis esse non potest, cum praedestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse praedestinationis nisi praescientia meritorum. Ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

[29433] I^a q. 23 a. 5 arg. 3

Praeterea, *non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. IX. Iniquum autem esse videtur, ut aequalibus inaequalia dentur. Omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale, attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus, praedestinando et reprobando, nisi propter differentiam meritorum praescientiam.

[29434] I^a q. 23 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, ad Tit. III, *non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Sicut autem salvos nos fecit, ita et praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

[29435] I^a q. 23 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiretur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra quod non

**Prima parte
Questione 23
Articolo 5**

[29431] I^a q. 23 a. 5 arg. 1

SEMBRA che la previsione dei meriti sia la causa della predestinazione. Infatti:
1. Dice l'Apostolo: "Quelli che egli ha preconosciuto li ha anche predestinati". E la Glossa di S. Ambrogio commentando le parole: "Avrò misericordia di chiavrò misericordia", dice: "Concederò la mia misericordia a colui che io prevedo che tornerà a me con tutto il cuore". Dunque la previsione dei meriti è la causa della predestinazione.

[29432] I^a q. 23 a. 5 arg. 2

2. La predestinazione divina essendo, come dice S. Agostino, "un proposito di misericordia", include il divino volere, che non può essere irragionevole. Ora, non vi può essere altra ragione della predestinazione all'infuori della previsione dei meriti. Dunque essa è la causa della predestinazione.

[29433] I^a q. 23 a. 5 arg. 3

3. "In Dio", ci assicura l'Apostolo, "non c'è ingiustizia". Ora sembra cosa ingiusta dare a esseri uguali cose disuguali. E gli uomini sono precisamente tutti uguali, sia quanto alla natura, sia quanto al peccato originale: la loro disuguaglianza è soltanto rispetto al merito o demerito delle proprie azioni. Perciò Dio non prepara agli uomini un trattamento disuguale, predestinando e riprovando, se non a causa della previsione dei differenti meriti.

[29434] I^a q. 23 a. 5 s. c.

IN CONTRARIO: Dice l'Apostolo: "Egli ci salvò non per opere di giustizia fatte da noi, ma secondo la sua misericordia". Ora, come ci ha salvati, così aveva predestinato di salvarci. Non è dunque la previsione dei meriti la causa della predestinazione.

[29435] I^a q. 23 a. 5 co.

RISPONDO: La predestinazione include la volontà, come abbiamo visto; perciò bisogna ricercare la ragione della predestinazione come si ricerca quella della volontà divina. Ma abbiamo detto che non si può assegnare una

est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praedeterminaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praedeterminatur alicui propter merita praexistentia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit apostolus, Rom. IX, dicens, *cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori*. Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita praexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se praeparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit apostolus, II Cor. III, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus praedestinationis. Unde fuerunt alii, qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praedeterminavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra

causa alla divina volontà in quanto atto volitivo; ma le si può assegnare (se si considerano) gli oggetti della volizione, perché Dio può volere una cosa a causa di un'altra. Non c'è stato, dunque, nessuno così pazzo da dire che i meriti sono la causa della divina predestinazione cioè dell'atto del predestinante. La questione è un'altra, vale a dire, se la predestinazione, nei suoi effetti, abbia una causa. E questo è come domandarsi se Dio abbia preordinato di dare gli effetti della predestinazione ad uno in vista dei suoi meriti.

Ci furono, dunque, dei teologi i quali sostenevano che gli effetti della predestinazione per alcuni furono prestabiliti a causa di meriti acquistati in un'altra vita anteriore. Tale fu l'opinione di Origene, il quale riteneva che le anime umane fossero state create tutte (insieme) dapprincipio, e che secondo la diversità delle loro opere avrebbero sortito uno stato diverso in questo mondo, unite che fossero a dei corpi. Senonché, tale opinione è esclusa dall'Apostolo che (parlando di Esaù e di Giacobbe) dice: "non essendo ancora nati, e non avendo fatto nulla né di bene né di male non dalle opere, ma dal volere di chi chiama fu detto che il maggiore sarà servo del minore".

Ma ci furono altri i quali opinarono che motivo e causa degli effetti della predestinazione sono i meriti acquistati in questa vita. I Pelagiani, infatti, sostennero che l'inizio dell'agire meritorio proviene da noi, il compimento da Dio. E così accade che gli effetti della predestinazione siano concessi a uno piuttosto che ad un altro, perché il primo vi ha dato inizio preparandosi, e l'altro, no. - Ma contro questa opinione stanno le parole dell'Apostolo: "non siamo in grado di pensare alcunché da noi, come fosse da noi". Ora, non è possibile trovare un principio (operativo) anteriore al pensiero. Quindi non si può affermare che in noi esista quell'inizio che sia causa degli effetti della predestinazione.

Vi furono quindi altri i quali insegnarono, che la causa della predestinazione sono i meriti che seguono l'effetto della predestinazione, intendendo dire che Dio dà la grazia ad alcuno, ed ha preordinato di dargliela, appunto perché ha previsto che se ne servirà bene. È come se un re donasse ad un soldato un cavallo, sapendo che ne userà a dovere. - Ma costoro evidentemente hanno distinto ciò che viene dalla grazia da ciò che proviene dal libero arbitrio, come se un medesimo effetto non potesse derivare da entrambi. È chiaro infatti che quanto viene dalla grazia è un effetto della predestinazione: e quindi non

dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione. Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam, neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ultimi, *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Habet tamen hoc modo praedestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem; ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

[29436] I^a q. 23 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod usus gratiae praescitus, non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est.

[29437] I^a q. 23 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est.

può considerarsi come causa della predestinazione, essendo incluso nella predestinazione. Se dunque qualche altra cosa, da parte nostra, fosse la ragione della predestinazione, questo qualche cosa sarebbe estraneo all'effetto della predestinazione. Ora, non si può distinguere ciò che proviene dal libero arbitrio da ciò che proviene dalla predestinazione, come non si può mai distinguere quello che deriva dalla causa seconda da ciò che deriva dalla causa prima: poiché la provvidenza, come è stato già detto, produce i suoi effetti mediante le operazioni delle cause seconde. Perciò anche le azioni compiute dal libero arbitrio derivano dalla predestinazione.

E allora dobbiamo dire, concludendo, che possiamo considerare l'effetto della predestinazione in due maniere. Primo, in particolare. E sotto questo aspetto, niente impedisce che un effetto non sia causa e ragione di un altro: cioè l'ultimo può essere causa del primo come causa finale; il primo può essere causa del secondo come causa meritoria, la quale corrisponde a (quel genere di causalità chiamato) disposizione della materia. Come quando diciamo, p. es., che Dio ha stabilito di dare ad alcuno la gloria a motivo dei suoi meriti; e che ha decretato di dargli la grazia perché si meritasse la gloria. - In un secondo modo si può considerare l'effetto della predestinazione, cioè in generale. E allora è impossibile che tutti gli effetti della predestinazione, considerati in blocco, abbiano una qualche causa da parte nostra; perché qualsiasi cosa è nell'uomo che lo porti verso la salvezza, è compresa totalmente sotto l'effetto della predestinazione, persino la preparazione alla grazia; e difatti ciò non avviene se non mediante l'aiuto divino, secondo le parole della Scrittura: "Convertiti, a te, Signore, e ci convertiremo". Invece, considerata così nei suoi effetti, la predestinazione ha come causa la divina bontà, alla quale l'effetto totale della predestinazione è ordinato come al suo fine, e dalla quale procede come dal suo primo principio motore.

[29436] I^a q. 23 a. 5 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. L'uso previsto della grazia non è la causa della concessione di essa, altro che nell'ordine della causa finale, come abbiamo spiegato.

[29437] I^a q. 23 a. 5 ad 2

2. La predestinazione, considerata in generale, nei suoi effetti, ha per causa la stessa divina bontà. Se poi si considera in particolare, un effetto è causa dell'altro, come si è spiegato.

[29438] I^a q. 23 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediatur, ut supra dictum est. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobavit, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobavit. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IX, dicens, volens Deus ostendere iram (id est vindictam iustitiae), et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) *in multa patientia, vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam*. Et II Tim. II dicit, *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam*. Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Ioannem, *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita, ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest

[29438] I^a q. 23 a. 5 ad 3

3. Dalla stessa bontà divina si può derivare la ragione della predestinazione di alcuni e della riprovazione di altri. Si dice, infatti, che Dio ha creato tutte le cose a motivo della sua bontà, affinché la sua bontà fosse rappresentata in tutti gli esseri. È poi necessario che la divina bontà, la quale in sé è una e semplice, sia rappresentata nelle cose sotto varie forme; perché le cose create non possono raggiungere la divina semplicità. E quindi per la perfezione dell'universo si richiedono vari gradi nelle cose: alcune dovranno occupare un posto elevato nell'universo, ed altre un luogo infimo. E perché si conservi questa multiforme varietà di gradi, Dio permette che avvengano alcuni mali, in modo che non siano impediti molti beni, come sopra abbiamo visto. Perciò, consideriamo ora tutto il genere umano alla stregua dell'universo. Dio volle che tra gli uomini alcuni, da lui predestinati, rappresentassero la sua bontà sotto l'aspetto della misericordia, e usò ad essi misericordia, e che altri, da lui riprovati, (rappresentassero la sua bontà) sotto l'aspetto della giustizia, e li sottopose alla punizione. Questo è il motivo per cui Dio elegge alcuni, ed altri riprova. L'Apostolo stesso assegnò una tale causa con le seguenti parole: "Dio volendo mostrare l'ira sua", cioè la giustizia vendicativa, "e far riconoscere che egli può, tollerò", cioè permise, "con molta longanimità dei vasi d'ira pronti per la perdizione, anche al fine di manifestare la ricchezza della sua gloria verso i vasi della misericordia, già preparati per la gloria". E in un altro luogo egli afferma: "In una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla; gli uni a uso d'onore, gli altri a uso vile". Ma il fatto che elegge questi alla gloria e riprova quelli, non ha altra causa che la divina volontà. Perciò S. Agostino dice: "Se non vuoi errare, non voler giudicare perché attiri a sé l'uno e non attiri l'altro". Così pure, nella natura si può trovare la ragione perché Dio, pur nell'uniformità della materia prima, ha creato una parte di essa sotto la forma di fuoco, un'altra sotto la forma di terra; perché cioè vi fosse varietà di specie nella natura. Ma che questa parte di materia prima sia sotto la forma di fuoco e l'altra sotto la forma di terra, dipende esclusivamente dalla divina volontà. Come dipende esclusivamente dalla volontà del muratore che una data pietra sia in questa parte della parete e una seconda da un'altra parte: sebbene la regola dell'arte richieda che alcune pietre siano collocate qua ed altre là.

aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matt. XX, *tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?*

Né per questo, tuttavia, Dio è ingiusto dal momento che riserva cose disuguali ad esseri non disuguali. Sarebbe contro le norme della giustizia, se l'effetto della predestinazione fosse dato per debito e non per grazia. Ma quando si tratta di cose che si danno per grazia, ciascuno può dare a suo piacimento a chi vuole, più o meno, senza pregiudizio della giustizia, purché a nessuno sottragga quello che gli è dovuto. È ciò che dice il padre di famiglia (della parabola evangelica): "Prendi il tuo, e vattene. Non mi è permesso di fare quel che voglio?".

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se la predestinazione sia infallibile

Prima pars Quaestio 23 Articulus 6

[29439] I^a q. 23 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non sit certa. Quia super illud Apoc. III, *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus, quod *alius non est accepturus, nisi iste perdidit*. Potest ergo et acquiri et perdi corona, quae est praedestinationis effectus. Non est igitur praedestinatio certa.

[29440] I^a q. 23 a. 6 arg. 2

Praeterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur praedestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est praedestinatio certa.

[29441] I^a q. 23 a. 6 arg. 3

Praeterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non praedestinare quem praedestinavit. Ergo nunc potest non praedestinare. Ergo praedestinatio non est certa.

[29442] I^a q. 23 a. 6 s. c.

Sed contra est quod super illud Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit etc.*,

Prima parte Questione 23 Articolo 6

[29439] I^a q. 23 a. 6 arg. 1

SEMBRA che la predestinazione non sia infallibile. Infatti:

1. S. Agostino nel commentare le parole dell'Apocalisse, "tieni saldo quello che hai, affinché nessuno prenda la tua corona", dice: "Un altro non la prenderà, se costui non l'avrà perduta". Si può, dunque, acquistare e perdere la corona, che è effetto della predestinazione. La predestinazione dunque non è infallibile.

[29440] I^a q. 23 a. 6 arg. 2

2. Fatta l'ipotesi di una cosa possibile, non segue alcun impossibile. Ora, è possibile che un predestinato, Pietro, pecchi, e subito venga ucciso. In questa ipotesi l'effetto della predestinazione sarebbe frustrato. E la cosa non è impossibile. Perciò la predestinazione non è infallibile.

[29441] I^a q. 23 a. 6 arg. 3

3. Ciò che Dio poteva, lo può ancora. Ma Dio poteva non predestinare chi ha predestinato. Dunque ora può non predestinarlo. Dunque la predestinazione non è sicura.

[29442] I^a q. 23 a. 6 s. c.

IN CONTRARIO: Su quel testo paolino, "quelli che egli ha pre-conosciuto li ha anche

dicit Glossa, *praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.*

[29443] I^a q. 23 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingentiter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingentiter provenit praedestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

[29444] I^a q. 23 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicuius, dupliciter. Uno modo, ex praedestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiae, quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob XXXIV, *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Iudaeorum, gentiles. Substitutus autem in statum gratiae, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

[29445] I^a q. 23 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est praedestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout

praedestinati", la Glossa dice: "La predestinazione è la previsione e la preparazione dei benefici di Dio, per cui sono certissimamente salvati coloro che si salvano".

[29443] I^a q. 23 a. 6 co.

RISPONDO: La predestinazione certissimamente ed infallibilmente ottiene il suo effetto, né tuttavia, importa necessità, in modo cioè che il suo effetto provenga necessariamente. Infatti sopra abbiamo dimostrato che la predestinazione è una parte della provvidenza. Ora, non tutto ciò che è soggetto alla provvidenza è reso necessario; ma alcune cose accadono in modo contingente, secondo la natura delle cause prossime, che la divina provvidenza ha posto per produrre tali effetti. Tuttavia l'ordine della provvidenza è infallibile, come sopra si è dimostrato. Così, è ugualmente sicuro l'ordine della predestinazione; e nondimeno non è abolito il libero arbitrio da cui deriva che l'effetto della predestinazione si produca in modo contingente.

In proposito bisogna richiamare anche quel che si è detto sopra a riguardo della scienza e della volontà divina, che non tolgono alle cose la loro contingenza, pur essendo esse certissime ed infallibili.

[29444] I^a q. 23 a. 6 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. In due maniere si può dire che la corona appartenga ad alcuno. Primo, in virtù della divina predestinazione: e in tal senso, nessuno perde la sua corona. Secondo, gli può appartenere per i meriti (acquistati in stato) di grazia: giacché una cosa che abbiamo meritato è in qualche modo nostra. E in questo senso uno può perdere la sua corona per un peccato mortale successivo. Si dice poi che un altro riceve la corona perduta, in quanto prende il posto del primo. Dio, infatti, non permette che alcuni cadano, senza che ne risollevi altri, secondo quel detto di Giobbe: "Egli infrange molti e innumerevoli, e pone degli altri in luogo loro". Così, infatti, in luogo degli angeli decaduti furono sostituiti gli uomini; e in luogo dei Giudei, i Gentili. Colui che sarà stato sostituito ad un altro nello stato di grazia, riceverà la corona di chi è caduto, anche per questo, perché nella vita eterna, nella quale ciascuno godrà tanto del bene da lui stesso compiuto quanto del bene compiuto da altri, godrà del bene che l'altro aveva fatto.

[29445] I^a q. 23 a. 6 ad 2

2. Considerata la cosa in se stessa, è possibile che un predestinato muoia in peccato mortale; ma posto (come di fatto è) che sia predestinato, allora è impossibile. Non

scilicet ponitur) eum esse praedestinatum. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit.

[29446] I^a q. 23 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

ne segue perciò che la predestinazione possa fallire.

[29446] I^a q. 23 a. 6 ad 3

3. La predestinazione implica la volontà divina. Quindi, come quando Dio vuole qualche cosa creata, questa cosa è necessaria per supposizione, in ragione dell'immutabilità della volontà divina e non in senso assoluto, come abbiamo spiegato; così bisogna dire qui riguardo alla predestinazione. Perciò non si potrà dire che Dio può non predestinare chi ha predestinato, se si prende la proposizione in senso composito; sebbene, parlando assolutamente, Dio possa predestinare o non predestinare. Ma con ciò non si intacca la certezza della predestinazione.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > Se il numero dei predestinati sia determinato

Prima pars Quaestio 23 Articulus 7

[29447] I^a q. 23 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod numerus praedestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero praedestinatorum potest fieri additio, ut videtur, dicitur enim Deut. I, *dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Glossa, *id est definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius*. Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

[29448] I^a q. 23 a. 7 arg. 2

Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo.

[29449] I^a q. 23 a. 7 arg. 3

Praeterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a

Prima parte Questione 23 Articolo 7

[29447] I^a q. 23 a. 7 arg. 1

SEMBRA che il numero dei predestinati non sia determinato. Infatti:

1. Un numero a cui si può fare un'aggiunta non è determinato. Ora, al numero dei predestinati, come pare, si può fare delle aggiunte: poiché sta scritto: "Il Signore Dio nostro aggiunga ancora a questo numero molte migliaia"; "cioè", dice la Glossa, "il numero stabilito da Dio, il quale sa chi sono i suoi". Dunque il numero dei predestinati non è fisso.

[29448] I^a q. 23 a. 7 arg. 2

2. Non si può assegnare un motivo per cui Dio preordini gli uomini alla salvezza in un determinato numero piuttosto che in un altro. Ma Dio non fa niente senza un motivo. Dunque il numero di coloro che debbono essere salvati non è già stato fissato da Dio.

[29449] I^a q. 23 a. 7 arg. 3

3. Le opere di Dio sono più perfette di quelle della natura. Ora, nelle opere della natura il bene si trova nel maggior numero dei casi, i difetti invece ed il male in un minor numero.

Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Matt. VII, ubi dicitur, *lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam, angusta est porta, et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam*. Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum.

[29450] I^a q. 23 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, *certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui*.

[29451] I^a q. 23 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis, de qua iam diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud, sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti, non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot

Se dunque il numero degli eletti fosse stabilito da Dio, i salvati dovrebbero essere più di quelli che finiranno dannati. Ora, dal Vangelo sembra il contrario, infatti si legge: "larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano". Dunque il numero di quelli che devono essere salvati non è stato fissato da Dio.

[29450] I^a q. 23 a. 7 s. c.

IN CONTRARIO: Dice S. Agostino: "Il numero dei predestinati è fissato e non può essere accresciuto né diminuito".

[29451] I^a q. 23 a. 7 co.

RISPONDO: Il numero dei predestinati è determinato. Alcuni, però, hanno detto che è determinato formalmente ma non materialmente: come se dicessimo che è stabilito che se ne salverà cento, o mille, non però (che saranno salvi) questi o quelli. Ma ciò distrugge l'infallibilità della predestinazione, della quale abbiamo parlato sopra. E perciò è necessario affermare che il numero dei predestinati è fisso per Dio non solo formalmente, ma anche materialmente. Ma bisogna osservare che il numero dei predestinati si dice fisso per Dio non solo a motivo della conoscenza, perché cioè egli sa quanti si salveranno (poiché in questo senso per Dio è certo anche il numero delle gocce d'acqua e dei granellini di arena che sono nel mare); ma a motivo di un'elezione e di una determinazione. Per capir bene ciò, bisogna ricordarsi che ogni agente tende a fare qualche cosa di definito, come si disse quando si parlò dell'infinito. Ora, chiunque intende dare al suo lavoro una misura determinata, fissa un numero nelle parti essenziali di essa, direttamente richieste alla perfezione del tutto. E non stabilisce di proposito un numero determinato per quegli elementi che non si richiedono come principali, ma solo in vista di altri: ne prenderà invece quei tanti che saranno necessari. P. es., un architetto nella sua mente determina le dimensioni di una casa; ne determina il numero degli ambienti che vi vuol fare, come anche le dimensioni delle mura e del tetto: invece non fissa il numero esatto delle pietre, ma ne prende tante quante ne abbisognano per dare alle mura le dimensioni volute. Ebbene, così bisogna considerare l'azione di Dio rispetto all'universo, che è la sua opera. Dio ha prestabilito quali proporzioni dovesse avere l'universo, e quale fosse il numero conveniente alle parti essenziali del creato,

stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praeordinatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatus attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. Non sic autem omnino est de numero reprobatorum; qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *solus Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*.

[29452] I^a q. 23 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt praenotati a Deo respectu praesentis iustitiae. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus praedestinatorum.

[29453] I^a q. 23 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicuius partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot praedestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

[29454] I^a q. 23 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur

quelle cioè che in qualche modo sono ordinate alla perpetuità; cioè quante sfere, quante stelle, quanti elementi, quante specie di cose. Invece gli individui corruttibili non sono ordinati al bene dell'universo come parti principali, ma vi concorrono come parti secondarie, in quanto per mezzo di essi si conserva la specie. Perciò, sebbene Dio conosca il numero di tutti gli individui, non è prestabilito da Dio proprio di proposito il numero dei buoi, delle zanzare e simili; ma la divina provvidenza ne ha prodotti tanti, quanti ne bastano per la conservazione delle specie.

Ora, fra tutte le creature, in modo principale conferiscono al bene dell'universo le creature ragionevoli, che, in quanto tali, sono incorruttibili; ed in modo anche più speciale quelle (tra esse) che conseguono la beatitudine, perché esse più immediatamente raggiungono l'ultimo fine. Quindi il numero dei predestinati è rigorosamente definito per Dio, non solo perché conosciuto, ma anche perché voluto come una delle cose più importanti da lui prestabilite. - Ma non può parlarsi proprio allo stesso modo del numero dei reprobati, che sono da Dio preordinati per il bene degli eletti, per i quali tutto coopera al bene. Quanto poi al numero di tutti i predestinati, quale sia, alcuni hanno detto che si salveranno tanti uomini quanti angeli decaddero. Altri, invece, dicono che se ne salveranno tanti, quanti sono gli angeli che perseverarono. Altri, infine, che si salveranno tanti, quanti furono gli angeli decaduti, e in più tanti altri, quanti furono gli angeli creati. Ma è meglio dire che "soltanto a Dio è noto il numero degli eletti da collocarsi nella felicità suprema".

[29452] I^a q. 23 a. 7 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Questo testo della Scrittura va inteso di coloro che Dio ha prestabilito per il conferimento della grazia nel tempo presente. Il numero di costoro, infatti, può crescere o diminuire, ma non il numero dei predestinati.

[29453] I^a q. 23 a. 7 ad 2

2. La quantità di una parte trova la sua ragione nella proporzione che essa ha col tutto. E così c'è un motivo per cui Dio creò tante stelle, tante specie di cose, e predestinò tanti uomini, ed è (precisamente) la proporzione di queste parti principali con la perfezione dell'universo.

[29454] I^a q. 23 a. 7 ad 3

3. Un bene proporzionato alla comune condizione della natura si trova nel maggior numero dei casi; e la deficienza di un tale bene è un'eccezione. Ma il bene che è al di sopra della comune condizione della natura si

ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur, sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae.

trova in un numero ristretto; mentre la deficienza di esso si riscontra in un grande numero di casi. Così è chiaro che son di più gli uomini i quali hanno una cognizione sufficiente per regolare le funzioni ordinarie della vita, e in numero assai ridotto quelli che ne sono privi, e che chiamiamo idioti o scemi: ma sono pochissimi, in confronto agli altri, quelli che arrivano ad avere una cognizione profonda dei problemi del pensiero. Siccome, dunque, la beatitudine eterna, consistente nella visione di Dio, supera la comune condizione della natura, specialmente privata com'è della grazia per la corruzione (prodotta) dal peccato originale, sono pochi quelli che si salvano. E proprio in questo si mostra in modo specialissimo la misericordia di Dio, che innalza alcuni a quella salvezza, che la maggioranza (degli uomini) non raggiunge, seguendo il corso ordinario e l'inclinazione della natura.

Parte prima > Trattato relativo all'essenza di Dio > La predestinazione > **Se la predestinazione possa essere aiutata dalle preghiere dei santi**

**Prima pars
Quaestio 23
Articulus 8**

**Prima parte
Questione 23
Articolo 8**

[29455] I^a q. 23 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non possit iuvare precibus sanctorum. Nullum enim aeternum praeceditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

[29456] I^a q. 23 a. 8 arg. 2

Praeterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinati, unde dicitur Rom. XI, *quis adiuvit spiritum*

[29455] I^a q. 23 a. 8 arg. 1

SEMBRA che la predestinazione non possa essere aiutata dalle preghiere dei santi.

Infatti:

1. Niente di eterno è preceduto da qualche cosa di temporaneo; e per conseguenza ciò che è temporaneo non può essere di aiuto a quello che è eterno. Ora, la predestinazione è eterna. Quindi, siccome le preghiere dei santi si svolgono nel tempo, non possono essere di giovamento alla predestinazione di qualcuno. Dunque la predestinazione non può essere facilitata dalle preghiere dei santi.

[29456] I^a q. 23 a. 8 arg. 2

2. Come nessuno ha bisogno di consiglio, se non per deficienza di cognizione, così nessuno ha bisogno di aiuto se non per mancanza di forza. Ora, né l'una né l'altra cosa si può attribuire a Dio nell'atto di predestinare;

domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Ergo praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum.

[29457] I^a q. 23 a. 8 arg. 3

Praeterea, eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvari.

[29458] I^a q. 23 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Genes. XXV, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeckae*. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui praedestinatus fuit. Non autem fuisset impleta praedestinatio, si natus non fuisset. Ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

[29459] I^a q. 23 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam, quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae, exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera. Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio. Et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae. Dicitur enim I Reg. XV, *porro triumphator in Israel non parcat, neque poenitudine flectetur*. Et Rom. XI dicitur quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*. Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum, non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinetur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae,

infatti S. Paolo dice: "Chi aiutò lo Spirito del Signore? O chi fu suo consigliere?". Dunque la predestinazione non è aiutata dalle preghiere dei santi.

[29457] I^a q. 23 a. 8 arg. 3

3. Essere aiutato ed essere impedito sono sullo stesso piano. Ora, la predestinazione non può essere impedita da alcuno. Dunque non può essere nemmeno aiutata.

[29458] I^a q. 23 a. 8 s. c.

IN CONTRARIO: Dice la Scrittura: "Isacco pregò Dio per Rebecca sua moglie e (il Signore) dette a Rebecca di concepire". Ora, da quel concepimento nacque Giacobbe, il quale fu predestinato. D'altra parte, tale predestinazione non si sarebbe avverata se Giacobbe non fosse nato. Dunque la predestinazione si giova delle preghiere dei santi.

[29459] I^a q. 23 a. 8 co.

RISPONDO: Su questo problema vi furono diversi errori. Alcuni considerando l'infallibilità della predestinazione divina, hanno affermato che le preghiere sono superflue, e così pure qualunque altra cosa fatta per conseguire la salvezza eterna, perché sia che si facciano o che si tralascino, i predestinati la conseguono ed i reprobati non la conseguono. - Ma contro questa opinione stanno tutti gli ammonimenti della Sacra Scrittura, gli incitamenti alla preghiera ed alle opere buone. Altri hanno sostenuto che con la preghiera si può mutare la divina predestinazione. E questa si dice che fosse l'opinione degli Egiziani, i quali ritenevano che con sacrifici e preghiere si potessero impedire le disposizioni divine, che essi chiamavano fatum. - Ma anche questa opinione è in contrasto con la Sacra Scrittura. Infatti si legge: "Il trionfatore di Israele non perdonerà e non si pentirà". E S. Paolo afferma: "I doni e la vocazione di Dio non sono cose che soggiacciono a pentimento".

E quindi dobbiamo ragionare diversamente, perché nella predestinazione ci sono da considerare due elementi: il disegno divino, ed il suo effetto. Quanto, dunque, al primo elemento, in nessuna maniera la predestinazione può ricevere aiuto dalle preghiere dei santi: perché non potrà mai avvenire che uno sia predestinato per le preghiere dei santi. Quanto, poi, al secondo elemento, si può dire che la predestinazione è aiutata dalle preghiere dei santi e dalle altre opere buone; perché la provvidenza, di cui la predestinazione è una parte, non elimina le cause seconde, ma dispone gli effetti in maniera che anche l'ordine delle cause seconde sia compreso sotto di essa. Quindi come è stato provveduto agli effetti naturali

vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinati conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr. I, *satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

[29460] I^a q. 23 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam praeordinationem.

[29461] I^a q. 23 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium, dupliciter. Uno modo, in quantum ab eo accipit virtutem, et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud, *quis adiuvit spiritum domini?* Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, in quantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor. III, *Dei enim adiutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

[29462] I^a q. 23 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundae causae non possunt egredi ordinem causae primae universalis, ut supra dictum est; sed ipsum exequuntur. Et ideo praedestinatio per creaturas potest adiuvari, sed non impediri.

[Alla Questione precedente](#)

preordinando ad essi anche le rispettive cause naturali, senza le quali tali effetti non sarebbero prodotti; così è stata predestinata da Dio la salvezza di uno, in maniera che entro l'ordine della predestinazione viene compreso anche tutto ciò che porta l'uomo alla salvezza, sia le sue proprie preghiere come quelle degli altri, sia le opere buone, sia qualunque altra cosa del genere, senza le quali nessuno può conseguire la salvezza. Quindi i predestinati devono sforzarsi di agire e di pregar bene, perché con questi mezzi l'effetto della predestinazione si compie con certezza. Per questo sta scritto: "Studiatevi sempre più di rendere certa la vostra vocazione ed elezione per mezzo delle buone opere".

[29460] I^a q. 23 a. 8 ad 1

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Questa ragione vale a dimostrare che la predestinazione non si giova delle preghiere dei santi relativamente al disegno divino (della predestinazione).

[29461] I^a q. 23 a. 8 ad 2

2. In due sensi si dice che uno è aiutato da un altro. Primo, in quanto riceve da esso la forza: essere aiutato così è proprio di chi è debole, e quindi non si può prestare a Dio (un tale aiuto). In questo senso vanno intese le parole: "Chi aiutò lo Spirito del Signore?". Secondo, si dice che uno è aiutato da un altro, quando si serve di lui per compiere l'opera propria, come un padrone usa del suo servitore. Ora, Dio è aiutato da noi in questo modo, in quanto noi eseguiamo i suoi ordini, secondo le parole di S. Paolo: "Noi siamo cooperatori di Dio". E ciò non è per difetto della potenza divina, ma perché Dio usa delle cause intermedie per conservare nelle cose la bellezza dell'ordine e anche per comunicare alle creature la dignità di cause.

[29462] I^a q. 23 a. 8 ad 3

3. Le cause seconde non possono sottrarsi all'ordinamento della causa prima universale, come si è detto sopra: esse l'eseguono. E perciò la predestinazione può essere aiutata, ma non impedita dalle creature.

[Alla Questione successiva](#)